

UNIVERSITÉ DE POITIERS
U.F.R. SCIENCES HUMAINES ET ARTS

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE POITIERS

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement

par

Laurent Boutot

Le 5 Décembre 2009

Idéal et normativité dans la philosophie pratique de Kant

Directeur de thèse :

M. le Professeur Bernard Mabile

JURY

M. le Professeur Andrea Bellantone (Université de Messine)
M. le Professeur Jean-François Kervégan (Université Paris I)
M. le Professeur Bernard Mabile (Université de Poitiers)
M. le Professeur Jean-François Marquet (Université Paris IV)
M. le Professeur Jean-Louis Vieillard-Baron (Université de Poitiers)

Introduction

1. *Présentation générale*

Il est devenu courant, dans la philosophie contemporaine, de distinguer deux façons possibles de fonder les principes de la morale. D'un côté, « l'éthique de la vie bonne », dont le modèle classique est le modèle aristotélicien, prend pour fil conducteur l'aspiration humaine tout à la fois naturelle et rationnelle à un état de bonheur. Selon cette conception « téléologique », l'action humaine doit viser un état d'excellence, d'achèvement et de perfection dont l'accomplissement constitue proprement le *telos*. De l'autre côté, « l'éthique des normes », délaissant l'interrogation au sujet d'une « essence » de l'homme qu'il s'agirait de déterminer puis de réaliser, s'occupe de savoir quelles sont les actions qui peuvent être tenues pour *justes*, et de quelle manière peuvent être établies les normes gouvernant ces actions. Toute référence à un quelconque idéal transcendant est éliminée. Les normes de l'action peuvent être élaborées de façon purement immanente sans faire intervenir de présupposés essentialistes qui, peut-être, ne sont autre chose que des dogmatismes. Dans cette situation, ainsi que l'écrivait Paul Ricœur, est affirmé « le primat du point de vue déontologique sur le point de vue téléologique, autrement dit de l'obligatoire sur le bien, qui culmine chez Kant dans le principe suprême de l'autonomie, entendu au sens précis d'autolégitimation »¹ ; « c'est sous l'impulsion de la philosophie kantienne que la théorie de la justice a basculé du côté déontologique, c'est-à-dire d'une conception dans laquelle tous les rapports moraux, juridiques et politiques sont placés sous l'idée de légalité, de conformité à la loi »².

La philosophie kantienne peut en effet à bon droit être désignée (au moins historiquement) comme la principale inspiratrice des morales « déontologiques ». Tel est en particulier le rôle de ce que la *Critique de la raison pratique* nomme la « loi fondamentale de la raison pratique pure » et dont le contenu est un principe d'universalisation - ou, plus précisément : d'« universalisabilité ». Selon un tel principe, puissamment attractif et

¹ « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », *Lectures I (Autour du politique)*, Paris, Seuil, p. 196.

² « Le juste entre le légal et le bon », *Lectures I*, p. 183.

moderne dans la mesure où il permet de fonder la morale sur une règle simplement formelle de la raison, nous dirons qu'est moralement « bon » ce qui se laisse élever à l'universel sans contradiction. En vertu du renversement opéré dans le chapitre II de l'*Analytique de la raison pratique pure*, les concepts du Bien (*Gut*) et du Mal (*Böse*) se fondent désormais sur le principe suprême de la raison. Tout autre cas de figure entraînerait l'hétéronomie.

Mais la présence d'une théorie du souverain Bien dans la seconde partie³ de la *Critique de la raison pratique* (la « Dialectique de la raison pratique pure ») vient compliquer quelque peu ce schéma. En effet, cette doctrine semble réintroduire dans la philosophie kantienne le thème des fins ultimes, du « but final » (*Endzweck* étant le terme que Kant utilise en général⁴ pour désigner le souverain Bien) que l'homme doit viser. Cette situation pourrait paraître déconcertante : quoi de plus classique, de plus traditionnel, voire de plus archaïque, qu'une doctrine du souverain Bien ? Kant, qui sait à l'occasion insister sur la profonde modernité de sa propre philosophie, semble être ici, selon le mot de M. Albrecht, « à la remorque de la tradition (*Nachzügler der Tradition*) »⁵. Toutefois, on doit remarquer que Kant a lui-même fort bien conscience du caractère « obsolète » du concept de souverain Bien. C'est ainsi qu'au chapitre II de l'*Analytique de la Critique de la raison pratique*, critiquant les anciennes théories du souverain Bien, Kant en vient à évoquer « les modernes, chez lesquels la question du souverain Bien semble être devenue désuète (*außer Gebrauch*), ou tout au moins un problème seulement secondaire (*Nebensache*) »⁶. Kant n'ignore donc pas que le concept de souverain Bien semble être désormais, littéralement, « hors d'usage ». En accueillant le souverain Bien dans sa propre philosophie, Kant se distingue nettement de ses contemporains – et s'en distingue d'autant plus que chez eux, ainsi que Kant le souligne, la critique du souverain Bien ne nous fait pas pour autant accéder au principe de l'autonomie.

³ Plus exactement : au deuxième livre de la Doctrine des éléments (*Elementarlehre*) de la raison pratique pure (la deuxième partie de la *Critique de la raison pratique* étant constituée par la « Méthodologie de la raison pratique pure »).

⁴ À l'exception – notable – de la *Critique de la raison pratique* où le souverain Bien n'est pas appelé, sauf une seule fois en V, 129, « but final », mais « objet nécessaire » de la raison pratique pure.

⁵ *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, G. Olms Verlag, Hildesheim · New York, 1978, p. 43. L'auteur remarque que l'intérêt pour le souverain Bien, déjà bien affaibli au XVIIIe siècle, disparaît à peu près complètement dans les discussions ultérieures au XIXe.

⁶ *Critique de la raison pratique* (par la suite, en abrégé : C2), V, 64 : « Die Neueren, bei denen die Frage über das höchste Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu sein scheint ».

Cette cohabitation au sein d'une même pensée entre un point de vue *normatif*, « procédural », et un point de vue plus téléologique relatif à un *idéal* qu'il s'agirait de viser, ne manque cependant pas de créer une certaine tension, au point que de nombreux lecteurs et interprètes de Kant, comme nous le verrons, ont pu considérer que la doctrine du souverain Bien menaçait la cohérence de la philosophie morale de Kant et par conséquent devait être considérée comme étant au mieux simplement secondaire, au pire contradictoire avec l'inspiration première et fondatrice.

2. *Position du problème*

Ce travail s'occupe donc essentiellement du concept du souverain Bien et aborde le problème du « passage », dans la *Critique de la raison pratique*, de l'Analytique vers la Dialectique. Pourquoi la *Critique de la raison pratique* ne s'arrête-t-elle pas avec l'Analytique ? Quel besoin y a-t-il d'une Dialectique et de la raison pratique, et d'une théorie du souverain Bien ?

La thèse s'efforce de montrer que nous avons affaire à un devenir nécessaire de la moralité. Précisons d'emblée qu'il ne s'agit pas du tout ici de montrer que le souverain Bien serait une sorte de présupposé inconscient ou implicite qu'il faudrait faire intervenir dès le moment normatif de fondation. Comment, cependant, devons-nous apprécier cette forme de téléologie nécessaire de la raison pratique pure, sachant qu'aucune fin, qu'aucun idéal extérieur à la loi ne peut en matière morale fournir un quelconque fondement de détermination (*Bestimmungsgrund*) pour la volonté ? Nous tenterons de montrer que l'aspiration au souverain Bien est issue d'une forme de ce qu'on pourrait appeler une « téléologie aveugle » : cela signifie qu'une volonté moralement déterminée aspire nécessairement à un objet qu'elle n'a pas *choisi* mais vers lequel elle est inévitablement dirigée et orientée par l'expérience de l'obéissance à la loi morale. L'inconditionné qui exerce à l'égard de la raison une véritable « attraction » (la première Préface de la *Critique de la raison pure* décrivait ce phénomène d'une façon dramatique) impose ici son propre appel. Aussi, surgissant des profondeurs de la conscience morale, l'aspiration au souverain Bien est comme « extorquée » de l'obéissance à la loi. Ce singulier mouvement est peut-être suggéré par la tournure - volontiers employée par Kant - selon laquelle l'aspiration au

souverain Bien est éveillée « par (*durch*) » la raison pratique pure. Par exemple, le souverain Bien désigne « cette fin qui est assignée par (*durch*) la raison à tous les êtres raisonnables »⁷, et dans la troisième *Critique*, Kant prend soin de préciser : « Qu'on ne dise donc pas : il est nécessaire à (*zur*) la morale, de supposer le bonheur de tous les êtres raisonnables conformément à leur moralité, mais plutôt : cela est rendu nécessaire *par* (*durch*) elle »⁸. Tout se passe comme si, alors même que la loi est l'unique mobile et fondement d'une volonté moralement déterminée, la représentation d'une fin était néanmoins éveillée « à travers » l'obéissance morale. Cet enchaînement peut être présenté et problématisé de la manière suivante :

1. Le sujet moral, lorsqu'il fait son devoir, fait totalement abstraction de la question du bonheur comme de toute espérance. La première partie de *Théorie et Pratique* est sans équivoque possible à ce sujet : « Lorsqu'il est question du principe de la morale, la doctrine du souverain Bien comme fin dernière d'une volonté déterminée par la morale et par ses principes, peut être tout à fait passée sous silence et mise de côté (comme étant épisodique) »⁹. Pour bien agir, il n'est donc absolument pas besoin de la représentation du souverain Bien : la raison pratique pure n'a besoin pour déterminer une volonté de ne présupposer qu'elle-même.

2. Mais comment se fait-il que la détermination morale qui fait complètement abstraction de la question du bonheur et du souverain Bien débouche finalement et même nécessairement sur l'horizon du souverain Bien ? C'est bien en effet ce qui se produit : une fois le devoir accompli, une fin « émerge », ou « se dégage », de la morale (« *aus der Moral geht doch ein Zweck hervor* »¹⁰). Qu'est-ce qui peut bien justifier ce mouvement d'émergence, d'aspiration au souverain Bien, alors que la loi et l'obéissance à la loi ne semblent en elles-mêmes annoncer rien de tel ?

3. Un point de vue critique serait alors de dire que seuls des mobiles *empiriques* ou *anthropologiques* permettent d'expliquer ce phénomène d'émergence et de rendre compte

⁷ C2, V, 115 : « dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels »

⁸ *Critique de la faculté de juger* (en abrégé : C3), § 87 (V, 425) : « Es soll damit auch nicht gesagt werden : es ist *zur* Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen, sondern : es ist *durch* sie notwendig ».

⁹ *Théorie et Pratique*, VIII, 279 : « Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens, (als episodisch) ganz übergangen und beiseite gesetzt werden ».

¹⁰ *Religion*, VI, 5.

de ce mouvement d'aspiration nécessaire. Que veut-on dire en effet en affirmant que le souverain Bien consiste dans l'union synthétique de la vertu et du *bonheur* ? Cette réintégration du bonheur dans l'objet total et inconditionné n'est-elle pas hautement suspecte ? Est-ce que ce sont pas les revendications du seul *homo phaenomenon* qui sont ici en jeu ? Dira-t-on alors avec Schopenhauer que ce retour du bonheur au niveau des fins ultimes révèle l'« hypocrisie » profonde de l'Analytique de la raison pratique pure, qui ne met de côté le principe matériel du bonheur que pour mieux le faire ressurgir ensuite ? Bien plutôt mériterait d'être appelé « hypocrite » celui qui prétend ne pas être concerné par la question du bonheur – qu'un être raisonnable *fini* déclare vouloir renoncer au bonheur, telle est la véritable hypocrisie.

4. Tout au long de la seconde Dialectique, le souverain Bien est présenté comme l'objet *a priori* de la raison pratique pure, ce qui implique par conséquent que l'aspiration au souverain Bien ne peut être fondée sur des principes empiriques. À moins de prétendre que Kant s'est ici trompé ou que l'emploi du terme « *a priori* » pour caractériser l'aspiration au souverain Bien n'est qu'un abus de langage, on ne peut se contenter d'explications « psychologiques » pour expliquer la présence de la seconde Dialectique (telles que l'espoir d'une récompense ou la crainte de tomber entre les mains d'un « Dieu irrité »).

5. Notre but sera donc de trouver un sens satisfaisant et légitime à cet « *a priori* » que Kant attribue à l'aspiration au souverain Bien. À cette fin, nous nous appuyerons tout particulièrement sur la détermination kantienne du concept de la « métaphysique ». En prenant pour fil conducteur de l'analyse le sens (ou : les sens) que Kant donne à ce mot, nous tâcherons d'établir les thèses suivantes :

- Est métaphysique le questionnement portant sur l'inconditionné. Or, l'aspiration au souverain Bien est précisément de nature métaphysique (et donc *a priori*) parce qu'elle s'inscrit dans cette tendance et cet élan de la raison vers l'inconditionné. Le souverain Bien participe de l'inquiétude métaphysique originelle constitutive de l'essence même de la rationalité.

- Est métaphysique le procédé qui consiste à appliquer une structure normative formelle à un certain donné empirique minimum. Or, l'aspiration au souverain Bien est quelque chose de tel parce qu'elle résulte de l'application de la loi morale au contexte d'un

être raisonnable fini qui ne peut s'empêcher de désirer le bonheur. L'aspiration au souverain Bien apparaît alors comme une détermination métaphysique, partant *a priori*, du concept d'un être raisonnable fini. La théorie du souverain Bien est issue d'une réflexion entreprise *a priori* sur l'essence de l'homme. Le souverain Bien, s'il ne fait pas partie des concepts fondamentaux de l'éthique, fait néanmoins partie des concepts fondamentaux de l'*application* des principes éthiques, et, à ce titre, appartient à la métaphysique. Le souverain Bien fait partie de ces choses, comme le respect, qui sont inévitablement « imposées »¹¹ à toute conscience morale.

Aussi, sans nous engager dans une discussion pour savoir si le souverain Bien peut être « réalisé » ou si l'on peut uniquement chercher à le « promouvoir », nous voulons avant tout mettre en valeur le fait que le souverain Bien est une représentation idéale qui surgit et s'impose nécessairement et *a priori* à toute conscience morale, alors même que dans la *Critique de la raison pratique*, la loi morale est *objectivement* et *subjectivement* un fondement *suffisant* de détermination. L'origine et la raison d'être de ce surgissement, tel est l'objectif précis de cette étude.

3. Le problème de l'espérance

Par sa méthode et son objet, ce travail est un travail d'histoire de la philosophie. Néanmoins, nous semble-t-il, l'examen du concept du souverain Bien contient un enjeu proprement philosophique : il s'agit du problème de l'espérance. La théorie du souverain Bien (ainsi que celle des postulats, qui en est inséparable) exige que l'on articule à la question « *Was soll ich tun ?* » la question « *Was darf ich hoffen ?* ». Qu'est-ce à dire ? Que peut bien signifier pareille articulation ? Une objection stoïcienne consisterait ici à faire valoir que l'espérance n'est absolument pas nécessaire au bien agir, bien plus, que l'espérance, qui est de l'ordre de la *passion*, nous éloigne de la vertu en ne faisant qu'entretenir l'illusion funeste que le monde pourrait être autrement qu'il n'est. Seul espère celui qui a des idées inadéquates au sujet de la nature du monde. L'espérance n'est en rien

¹¹ « auferlegt » : le terme se rapporte ainsi dans C2 (V, 76), au sentiment du respect, et dans C3 (V, 471) à la promotion du but final dans le monde.

synonyme de liberté et de vertu ; elle ne fait qu'exprimer une illusion de la conscience éloignée de l'ordre des choses.

Un autre genre d'objection de nature plus hégélienne cette fois, consisterait à faire valoir que l'espérance est un « déplacement »¹² de la conscience morale : cette dernière, incapable de garantir son propre succès dans ce monde, va rejeter ce dernier de loin en loin et jusque dans une bien mystérieuse « autre vie ». L'espérance finit même par se retourner contre la morale elle-même puisqu'elle nous oblige à nous contenter d'actions imparfaites – ce que la morale, qui exclut toute forme d'intermédiaire et de compromis, ne peut admettre. Espérer, par conséquent, ne nous aide pas du tout à mieux agir ; au contraire, l'espérance apparaît comme une lâcheté et comme l'alibi d'une volonté faible qui ne peut se résoudre à affronter le monde existant.

Nous tâcherons au cours de l'exposé lui-même (notamment dans notre deuxième partie) de répondre à ces objections, en montrant que la théorie kantienne du souverain Bien, bien loin de constituer une échappatoire ou une sortie honteuse hors du monde, tente au contraire de répondre au problème du sens dans la mesure où l'aspiration au souverain Bien se rattache à l'exigence – certes, seulement idéale et « réfléchissante » - de concevoir l'accord entre la liberté et la nature. L'espérance ne se fait donc pas *contre* le monde et la nature, mais bien *pour* et *en faveur* du monde : sans espérance, nous en restons à l'abîme qui sépare la nature et la liberté. Ce n'est donc pas, peut-être, une moindre vertu de l'espérance que de chercher à conférer un horizon de sens à la liberté qui lui permettra de concevoir sa propre application dans la nature et sa destination finale dans le monde.

4. *Histoire de la littérature secondaire*

Tout au long de notre travail (et dès le « Préambule » qui succède à cette introduction) nous ferons intervenir les discussions et les critiques que la théorie du souverain a pu et peut encore susciter. Le concept de souverain Bien, dès les premières recensions de la *Critique de la raison pratique*, fut fortement critiqué, notamment à cause de l'affirmation de la nécessité de promouvoir l'union finale entre le bonheur

¹² D'après le titre de l'article de M. Gueroult, « Les déplacements (*Verstellungen*) de la conscience morale selon Hegel », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 70.

(*Glückseligkeit*) et la moralité (*Sittlichkeit*), comme s'il y avait là un revirement de Kant par rapport aux propres principes de sa morale, voire l'aveu que la morale ne peut décidément pas faire abstraction du bonheur et se fonder sur un principe exclusivement formel. La critique dirigée contre la réintégration du bonheur dans le souverain Bien devient dès le XIXe siècle un lieu commun¹³.

Le souverain Bien fait l'objet de discussions plus animées à partir des années 1960 dans la littérature anglo-saxonne, avec le débat qui a opposé Lewis White Beck et John R. Silber (et leurs partisans respectifs). Contre L. W. Beck qui, dans son commentaire de la *Critique de la raison pratique*, avait estimé que le souverain Bien, étant hors de notre portée, n'était pas un concept pratique du tout, John Silber a défendu la thèse selon laquelle le souverain Bien est au contraire susceptible de fournir un contenu et un enrichissement matériel à la loi morale qui, autrement, resterait une forme vide.

Dans le prolongement de ce débat et de la distinction effectuée par J. Silber¹⁴ entre une dimension immanente et constitutive du souverain Bien (selon laquelle « promouvoir » le souverain Bien est un devoir et une obligation morale) et une dimension transcendante et régulatrice (*atteindre* le souverain Bien ne peut être qu'un idéal régulateur), s'est posée à partir des années 1970-1980 la question de savoir dans quelle mesure le souverain Bien pouvait être interprété comme étant un concept « immanent » : le souverain Bien nous renvoie-t-il dans un monde intelligible que l'on doit assimiler à l'au-delà d'une autre vie, ou bien est-il susceptible de recevoir une signification plus historique ? Le texte fondateur semble être l'article de Yirmiyahu Yovel de 1972 (« The Highest Good and History in Kants Thought »¹⁵) qui fait du souverain Bien l'Idée régulatrice de l'histoire. Dans le sillage de Y. Yovel, les interprètes se sont efforcés de distinguer plusieurs significations du concept de souverain Bien, afin de montrer que le souverain Bien, rattaché par les deux premières *Critiques* à la philosophie de la religion, se rapporte dans la troisième *Critique*

¹³ Nous examinerons plus en détail certaines d'entre elles dès le « préambule » qui suit cette introduction.

¹⁴ « Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent », paru dans *The Philosophical Review* 68, 1959, p. 469-492.

¹⁵ Paru dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54, 1972, p. 238-283, et repris dans son livre *Kant et la philosophie de l'histoire*, traduction J. Lagrée, Paris, Klincksieck, 1989.

aux problèmes de l'histoire et de la culture, devenant ainsi un concept susceptible d'une « considération historique (*entwicklungsgeschichtliche Betrachtung*) »¹⁶.

Il convient de préciser que les principales références et contributions, sur la question du souverain Bien, sont en grande majorité d'origine anglo-saxonne (notamment américaine) et allemande¹⁷. Signalons certaines d'entre elles, qui nous ont particulièrement aidé : les analyses déjà anciennes de L. W. Beck demeurent très précieuses ; celles d'Allen W. Wood (*Kant's Moral Religion*, 1970) relatives à l'*absurdum practicum* sont très suggestives ; le travail de Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft* (1978), demeure, nous semble-t-il, par sa précision et son érudition, le travail de référence sur la seconde Dialectique¹⁸. Nous en avons pour notre part tiré grandement parti, ainsi que de l'article (plus ancien) de Klaus Düsing, « Das Problem des höchstens Gutes in Kants praktischer Philosophie », *Kant-Studien* 62, 1971, (qui retrace, notamment, l'évolution du souverain Bien dans la philosophie kantienne), et du commentaire (plus récent) de Giovanni B. Sala, *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar* (2004).

5. *Objet, méthode et plan*

Ce travail porte plus spécialement sur la *Critique de la raison pratique* et nous avons consacré une attention plus particulière à la *Dialectique de la raison pratique pure*. Ce dernier texte, nous semble-t-il, contient l'élaboration la plus complète et la plus systématique du concept de souverain Bien. La préface de la *Religion dans les limites de la simple raison*, il est vrai, est peut-être le texte dans lequel est affirmée le plus clairement et avec le plus de conviction la nécessité du passage de la morale vers la recherche du souverain Bien comme *Endzweck* ; ou encore, dira-t-on, les analyses finales de la *Critique de la faculté de juger* traitent de la question du souverain Bien avec une profondeur que n'atteint peut-être pas la seconde *Critique*. Si néanmoins nous avons placé au centre de

¹⁶ G. Krämling, « Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant », *Kant-Studien*, 77, 1986, p. 273-288.

¹⁷ On doit cependant signaler l'ouvrage récent de Laurent Gallois, *Le souverain Bien chez Kant*, Paris, Vrin, 2008, ou l'article de Marceline Morais, « La pertinence du concept de souverain Bien au sein de la morale kantienne », *Revue philosophique de Louvain* 99, 2001, p. 1-25.

¹⁸ Le travail de Bernhard Milz, *Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Kantstudien Ergänzungshefte 139, Berlin · New York, 2002, propose également un examen systématique de la littérature secondaire sur la seconde Dialectique.

notre étude ce dernier texte, c'est que celui-ci, faisant du souverain Bien l'objet d'une Dialectique, tente d'en ressaisir le sens en le rapportant à l'inévitable élan de la raison pratique pure envers l'inconditionné. Aussi le souverain Bien, qui est habituellement nommé *Endzweck* (but final) par Kant, s'appelle-t-il dans la seconde *Critique* « objet total et inconditionné ». Or, cette dénomination inédite nous invite à rapporter l'aspiration au souverain Bien au concept de l'inconditionné et ainsi à l'interpréter comme une tâche (*Aufgabe*) participant de la disposition de la raison humaine à la métaphysique. Cette inscription du souverain Bien dans le questionnement métaphysique a été à la fois notre point de départ et notre fil conducteur.

Ce travail se veut donc un travail « classique » d'histoire de la philosophie. Nous avons cependant tenté de trouver un équilibre entre philosophie et histoire de philosophie ; nous nous sommes efforcé de faire un usage raisonnable de la littérature secondaire afin de faire surgir les problèmes et non de s'installer dans le « mauvais infini » de l'exposé des commentaires.

Nous avons traduit « *reine praktische Vernunft* » par « raison pratique pure », suivant la suggestion de Jean-Pierre Fussler qui rappelle, dans une note de sa traduction, que ce respect rigoureux de l'ordre de l'expression allemande est aussi philosophiquement fondé « car, que la raison pure seule soit pratique par elle-même, cela n'est découvert que dans et par l'analyse de la raison pratique, analyse qui est amenée à distinguer une raison pratique empiriquement conditionnée et une raison pratique pure dont l'existence sera attestée par le *fait unique et insigne de la raison* qu'est la conscience de la loi fondamentale »¹⁹. Nous avons également suivi J.-P. Fussler dans sa traduction de « *praktischer Grundsatz* » par « proposition-fondamentale pratique » ; le terme *Endzweck* a été rendu par « but final ». Tout en consultant notamment les traductions d'A. Renaut pour la *Critique de la raison pure* et de J.-P. Fussler pour la *Critique de la raison pratique*, nous avons systématiquement retraduit le texte allemand de Kant dont les références sont données dans l'édition de l'Académie ; nous avons en général traduit directement les citations empruntées à la littérature secondaire de langue étrangère.

¹⁹ C2, édition GF, note 1, p. 299.

Notre examen de la « téléologie de la raison pratique pure » contient trois moments :

1. Une *première partie* pose la question de savoir pourquoi la raison admet une dialectique dans son usage *pratique* et s'efforce, en suivant la constitution de l'architecture pratique, de rapporter l'aspiration nécessaire et *a priori* vers le souverain Bien à l'aspiration métaphysique et inévitable de la raison, en tant que raison pure, à l'inconditionné.

2. Une *seconde partie* aborde plus spécialement la question du sens et rapporte l'aspiration nécessaire au souverain Bien à l'*inquiétude* que ne peut manquer d'éprouver tout être raisonnable fini dans l'expérience morale. C'est *a priori* que l'on peut dire d'un être raisonnable fini qu'il aspirera *nécessairement*, dès lors qu'il a agi par devoir, au souverain Bien. En ce sens, on peut établir que le souverain Bien résulte d'une détermination métaphysique du concept d'un être raisonnable fini.

3. Une *troisième partie* met en relation l'aspiration au souverain Bien avec l'exigence constitutive de la raison pratique pure de penser son propre devenir dans le monde. Il est moralement nécessaire que la morale puisse concevoir, de façon simplement réfléchissante, sa propre effectuation dans le monde. La promotion (*Beförderung*) du souverain Bien, comme exigence d'un accord de la liberté et de la nature, apparaît comme le couronnement de cet « impératif d'applicabilité ».

Préambule : les critiques traditionnelles formulées à l'encontre de la seconde *Dialectique* et de la théorie du souverain Bien

Les idées exposées dans la *Dialectique de la raison pratique pure* ont souvent été critiquées comme étant de nature dogmatique ou difficilement conciliables avec la théorie de la loi morale. En quoi la seconde *Dialectique* est-elle de nature à éveiller le soupçon ou la méfiance ? Toutes les critiques que l'on peut faire à ce texte visent à montrer une même chose, à savoir que la *Dialectique* ne fait pas vraiment partie de la philosophie morale et que l'introduction du concept de souverain Bien qui est au centre de la *Dialectique* n'est en réalité pas nécessaire et finit par entraîner un certain nombre de malentendus.

Notre objectif est ici de relever les principales difficultés que peut poser le texte de la *Dialectique de la raison pratique pure*. Ces difficultés constitueront ainsi autant de jalons, de repères, qui serviront à orienter notre réflexion sur le concept de souverain Bien.

A. le souverain Bien peut-il faire l'objet d'un devoir ?

1. Le souverain Bien entre devoir et espérance

Ainsi, on peut commencer par estimer que le concept de souverain Bien ne fait pas partie de la philosophie morale proprement dite dans la mesure où il ne permet pas de répondre à la question « que dois-je faire ? » qui est pourtant la question qui balise le champ de la philosophie morale et à laquelle celle-ci, au moyen du critère formel de la loi, tente d'apporter une réponse²⁰. Seule la *Fondation de la métaphysique des mœurs* dont le but est la recherche et l'établissement du principe suprême de la moralité, et l'*Analytique* de la *Critique de la raison pratique* qui a pour tâche de fonder l'obligation morale, permettent de répondre à une telle question. De leur côté, la doctrine du souverain Bien et la théorie des postulats de la raison pratique pure fournissent seulement une réponse à la question

²⁰ Cf. ainsi H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, p. 353. La *Grundrichtung* kantienne nous autorise à exclure la discussion du souverain Bien du domaine de l'éthique (*aus dem Bezirke der Ethik*). « L'erreur méthodique » de Kant étant, selon H. Cohen, qu'il pense renforcer la loi morale en étudiant ses conditions physiques et métaphysiques de réalisation (sous la figure du souverain Bien).

« que m'est-il permis d'espérer ? » : mais cette question n'est pas une question pratique au sens strict et ne relève donc pas de la philosophie morale, comme Kant le suggère dans la lettre à Carl Friedrich Staüdlin du 4 Mai 1783 : « Mon plan, établi déjà depuis longtemps, m'obligeant à élaborer le champ de la philosophie pure, visait la résolution des trois problèmes suivants : 1° Que puis-je savoir (Métaphysique ?) 2° Que dois-je faire ? (Morale) 3° Que m'est-il permis d'espérer ? (Religion) »²¹. Il est vrai qu'une telle classification n'est pas extrêmement satisfaisante : par exemple, peut-on ainsi séparer la morale et la métaphysique ? Que devient dès lors l'idée d'une *métaphysique* des mœurs ? Admettons pour l'instant les distinctions kantienne ; qu'est-ce qui peut justifier le partage entre la question du devoir et celle de l'espoir ?

La dernière question est « à la fois pratique et théorique, de telle sorte que le pratique ne conduit que comme un fil conducteur à la solution de la question théorique »²². Le principe de l'espoir, ajoute Kant, est qu'il nous conduit à affirmer que « quelque chose *est* (qui détermine le dernier but possible), *parce que quelque chose doit arriver* »²³. L'espoir est donc pour une part de nature théorique parce qu'il porte sur une existence (nous espérons bien en l'existence de quelque chose), mais l'existence en laquelle nous espérons n'est pas déterminable en tant qu'effet nécessaire d'une cause naturelle. Si tel était le cas, il n'y aurait plus d'*espoir* mais simplement le *savoir* que quelque chose doit exister comme effet d'une cause antécédente. À la différence, l'espoir dépend de notre aptitude à faire notre *devoir*. En ce qui concerne la nature, aucun espoir n'est donc à proprement parler possible : si nous « espérons » qu'il ne pleuvra pas demain, cet espoir n'est fondé que sur notre propre incertitude et ne fait qu'exprimer notre ignorance. De façon analogue, nous ne pouvons pas purement et simplement « espérer » en l'existence de Dieu ou en l'immortalité de l'âme, de façon creuse et béate, si nous ne nous donnons pas à nous-mêmes une raison nécessaire d'espérer. L'espérance implique un engagement volontaire et subjectif qui va bien au-delà du simple fait de s'en remettre avec confiance à une supposée bienveillante

²¹ XI, 429, repris par J.-L. Bruch (donc nous citons ici la traduction) dans son édition des *Lettres de Kant sur la morale et la religion*, Paris, Aubier, p.189.

²² *Critique de la raison pure* (en abrégé : *CI*) A 805/B 833 : « Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so, daß das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führt. »

²³ *Ibid* : « daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll ».

Providence (selon l'adage : « Tout est bien qui finit bien »²⁴). C'est que le véritable espoir présuppose la liberté et que quelque chose « doit être » pour que quelque chose puisse être. La finalité de l'espoir est certes de nature théorique (il s'agit de ce en quoi nous espérons), mais sa condition est de nature pratique (il s'agit de ce qui, au sens propre, fait naître l'espoir). La question kantienne – que m'est-il *permis* d'espérer ? – indique en effet que l'espoir n'est ni immédiat ni donné d'emblée : car nous devons en obtenir la *permission*, c'est-à-dire conquérir le *droit* d'espérer, ou encore, selon le langage de Kant, nous en rendre *dignes*.

Or, la théorie du souverain Bien s'occupe de la troisième question. Sans encore entrer dans le détail de l'analyse d'un tel concept, on peut rappeler que le souverain Bien désigne selon Kant l'objet nécessaire et total de la raison pratique pure et que cet objet nécessaire consiste dans l'union du bonheur et de la vertu. La vertu est la condition suprême de cette union et résulte de la soumission de la volonté au principe du devoir. Ainsi, l'acquisition de la vertu étant l'œuvre de la liberté, l'espoir dans le souverain Bien dépend par conséquent d'une résolution de la liberté. D'autre part, parmi les deux éléments qui composent le souverain Bien, seule la vertu est pleinement en notre pouvoir car il dépend de nous que nous choissions de faire le bien en soumettant nos maximes au principe d'une législation universelle. Mais selon Kant, nous n'avons aucune certitude, ni théorique ni même pratique, au sujet de ce qui peut *résulter* de la résolution de notre volonté moralement bonne : tout effet dans le monde se produisant nécessairement d'après les lois de la nature, nous ne pouvons pas expliquer de quelle manière la causalité intelligible de notre volonté peut avoir des effets au sein de la nature²⁵. Or, le *bonheur* dépend précisément de causes *naturelles*. Comment un fondement *intelligible* de la détermination (reposant sur une loi de la *liberté*) peut-il « causer » un état *sensible* de bonheur (qui appartient à l'ordre des phénomènes) ? Ce mélange des ordres paraît incompréhensible.

En tant qu'êtres raisonnables finis, nous sommes absolument incapables de garantir nous-mêmes cette liaison de la vertu et du bonheur qui forme le concept même du souverain Bien. Il *dépend de nous* de nous efforcer d'acquiescer un caractère vertueux et de nous rendre ainsi dignes du bonheur ; mais il ne *dépend pas de nous* de faire en sorte que

²⁴ *Religion*, VI, 78 : « Ende gut, alles gut ».

²⁵ *C2*, V, 113-114.

l'exercice de la vertu nous rende *effectivement* heureux. Il n'y aucune raison pour que l'exercice de la vertu entraîne comme effet un état de bonheur. Aussi Kant déclare-t-il que le lien entre la vertu et le bonheur ne peut être que *synthétique* : cela signifie que « le bonheur et la moralité sont deux *éléments* du souverain Bien spécifiquement *différents*, et que, par conséquent, leur liaison *ne peut pas* être connue *analytiquement* (...), mais qu'elle est une *synthèse* de concepts »²⁶. Une telle synthèse réunit des concepts absolument hétérogènes qui appartiennent à des plans différents. La distinction principielle entre l'ordre de la nature et l'ordre de la liberté fait que la loi morale ne contient « pas le moindre fondement »²⁷ (*nicht der mindeste Grund*) en vue d'un accord nécessaire entre la moralité et la nature. Pour cette raison, le jugement synthétique qui rattache le bonheur à la vertu comme un effet à sa cause ne pourra être ultimement fondé que la médiation d'un Auteur intelligible de la nature qui, par ailleurs, est seul à même de garantir une relation *nécessaire* de causalité entre la vertu et le bonheur. En effet, la synthèse entre la vertu et le bonheur est une synthèse *a priori*, ce qui veut dire que l'on doit concevoir la possibilité d'une union *nécessaire* entre la vertu et le bonheur. Que l'exercice de la vertu entraîne un état de bonheur, cela, sans doute, *peut* se produire ; mais que cela se produise *nécessairement*, c'est ce que nous sommes incapables de garantir.

Ainsi, nous retrouvons au cœur du concept de souverain Bien la structure pratico-théorique caractéristique de l'espérance. Le souverain Bien repose sur une condition pratique (la vertu) selon laquelle quelque chose, conformément au principe du devoir, doit être. Mais que la condition puisse effectivement se lier avec un « conditionné », c'est ce au sujet de quoi nous n'avons aucune assurance. Nous ne pouvons donc qu'*espérer* dans le résultat et il serait tout à fait exagéré (et même peut-être injuste) d'exiger que ce soit pour nous un *devoir* d'y parvenir.

La question du souverain Bien semble donc nous avoir entraînés hors du champ de la philosophie morale proprement dite. Car, pour le dire en un mot, le souverain Bien ne dépend pas de nous. Quel rapport peut-il donc y avoir entre le souverain Bien et la volonté ? C'est seulement à la « vertu », dont l'*Analytique* de la *Critique de la raison*

²⁶ C2, V, 113 : « Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also nicht *analytisch* erkannt werden könne (...), sondern eine *Synthesis* der Begriffe sei ».

²⁷ C2, V, 124.

pratique a élucidé le principe, que l'on accordera une signification pratique. Seule l'*Analytique*, par conséquent, qui s'occupe de fixer les règles du faire et du ne pas faire, structure et délimite à proprement parler le champ de la philosophie pratique. En dernier lieu, le concept de souverain Bien risque d'apparaître comme étant un objet pour la spéculation, un objet que nous nous efforçons de rendre possible au moyen d'un certain nombre de postulats, mais qui n'intéresse pas à proprement parler la volonté. Ainsi, de même que dans le domaine théorique le titre orgueilleux d'ontologie doit laisser la place au nom modeste d'une analytique de l'entendement pur²⁸, de même dans le domaine pratique le nom « orgueilleux » de théorie du souverain Bien laisse la place à une « doctrine de la vertu ».

S'il est vrai que seul le problème de la détermination du devoir-être constitue, par définition et au sens strict, le champ de la philosophie pratique, alors le souverain Bien, qui peut bien faire l'objet d'une espérance mais non d'un devoir, doit en être exclu.

Dès lors, le souverain Bien est plus un idéal en lequel nous pouvons espérer que l'objet propre d'une obligation morale. On ne peut pas affirmer que le souverain Bien est un « objet » pour une volonté moralement déterminée ou encore que le souverain Bien peut faire l'objet d'un devoir, car il serait excessif, voire absurde, d'obliger à quelque chose qui ne dépend pas de nous et en lequel nous pouvons seulement espérer. À l'impossible nul n'est tenu : je dois avoir le pouvoir de faire mon devoir (ce qui ne veut pas dire du tout que je réussirai forcément) sans quoi l'obligation morale paraîtrait désespérément inhumaine et finirait sans doute inévitablement par ne pas même subsister. Par conséquent, on doit admettre que l'espoir et le devoir sont deux ordres bien distincts. Dans ces conditions, le concept central de la philosophie pratique est celui de la loi fondamentale de la raison pratique pure, comme « bien suprême » et condition normative suprême de tout autre bien.

2. *La critique de L. W. Beck*

Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant déclare pourtant que la promotion du souverain Bien fait l'objet d'un commandement moral. La loi elle-même ordonne (*gebietet*)

²⁸ *C1*, A 247/B 303.

de promouvoir le souverain Bien²⁹. Aussi, dans son commentaire de la seconde *Critique*, Lewis White Beck a-t-il critiqué cette soi-disant nécessité morale du souverain Bien en considérant que Kant faisait ici preuve d'une certaine désinvolture. L'énoncé d'un tel commandement, écrit Beck, est en réalité « accidentel » (*casual*)³⁰. En effet, aucune des formulations de l'impératif catégorique de la *Fondation* ne contient de référence au souverain Bien (ce à quoi on aurait pu s'attendre si ce dernier était à ce point nécessaire) et dans la *Métaphysique des mœurs* de 1797, le souverain Bien ne fait pas partie des fins qui sont en même temps des devoirs. Le statut du commandement moral relatif à la promotion du souverain Bien paraît quelque peu incertain : « et il est facile, déclare Beck, de voir pourquoi ce commandement de la raison n'est pas complètement exposé : il n'existe pas ». Un tel commandement n'existe pas car la réalisation du souverain Bien n'est pas en notre pouvoir. Nous sommes absolument impuissants à réaliser la synthèse de la vertu et du bonheur ou encore, de la liberté et de la nature : c'est là, écrit Beck, la tâche d'un gouverneur moral de l'univers et non d'un « vigneron »³¹. L'intérêt pratique du concept de souverain Bien est tout entier contenu dans sa première partie, c'est-à-dire dans la vertu comme condition suprême et qui est en notre pouvoir. Le reste est une affaire de spéculation, non d'action. En réalité, conclut Beck avec force, « la vérité sur cette question est que le concept du souverain Bien n'est pas du tout un concept pratique, mais un Idéal dialectique de la raison. Ce concept n'est pas important dans la philosophie de Kant, quelles que soient les conséquences qu'il puisse avoir, car, de conséquences, il n'en a aucune, exceptées celles qui sont tirées du concept de *bonum supremum* »³². Tout au plus a-t-on le droit, estime Beck, de considérer la croyance dans le souverain Bien comme un « *legitimate accompaniment of morality* », non comme un ressort nécessaire de celle-ci.

L'interprétation de L. W. Beck au sujet du souverain Bien présente de façon particulièrement nette, bien que critique, le problème majeur que pose la doctrine kantienne du souverain Bien. Il s'agit du problème de savoir dans quelle mesure et en quel sens le souverain Bien peut constituer une *fin* pour la volonté. Kant déclare explicitement que le

²⁹ C2, V, 114 : « si le souverain Bien est impossible d'après des règles pratiques, alors la loi morale, *qui ordonne de promouvoir celui-ci* [nous soulignons], devrait aussi être déclarée fantastique et visant à des fins imaginaires, et donc fausse en soi (*an sich falsch*) ». Nous ferons l'analyse détaillée de cet étonnant passage dans notre deuxième partie, Ch. V.

³⁰ *A Commentary*, p. 244.

³¹ *Ibid.*, p. 245.

³² *Ibid.*

souverain Bien est un objet nécessaire, une représentation nécessaire dont la négation jetterait le discrédit sur la loi morale elle-même. Nous sommes alors invités à considérer que le souverain Bien est une fin indispensable dont la volonté ne peut faire l'économie. Mais d'un autre côté, il est clair, tout d'abord, que la réalisation d'un tel objet, parce qu'il s'agit précisément d'un objet *inconditionné*, dépasse infiniment les limites de nos propres forces. Or, une fin irréalisable est-elle encore une fin ? Certes, le succès d'une action possible n'a aucune incidence sur sa valeur morale et la « faisabilité » d'une action n'est pas un critère de la moralité. Mais quand on peut démontrer *a priori* que le succès est impossible, quand la non-faisabilité est constitutive du concept de la fin en question, alors le commandement de rechercher cette dernière risque fort de paraître absurde.

Dès lors se pose la question de savoir si le souverain Bien peut jouer le rôle d'un « contenu ». Dans un article paru en 1965³³, Jeffrie Murphy, à l'appui de la lecture de L. W. Beck, contestait que le souverain Bien puisse fournir un tel contenu matériel à la loi morale purement formelle. J. Murphy considère que le souverain Bien fonctionne en réalité davantage comme un idéal « esthétique » ou « téléologique ». À la différence d'un « idéal moral »³⁴ qui peut faire l'objet d'une véritable obligation, l'idéal esthétique ou téléologique se fonde sur une représentation de la faculté juger réfléchissante et ne conduit pas à un devoir. Ainsi, Kant écrit dans la *Critique de la faculté de juger*, à propos du sens commun, que celui-ci « ne nous dit pas que chacun *sera* d'accord avec notre jugement, mais *doit* en être d'accord »³⁵. L'idéal d'une communicabilité universelle est présupposé de manière simplement réfléchissante par notre jugement de goût et c'est au nom d'une telle présupposition que nous exigeons l'accord de tous avec notre propre jugement. Mais le fait que nous espérons que chacun doive juger comme nous ne signifie pas que nous devons faire en sorte que chacun juge comme nous. L'idéal esthétique fait l'objet d'une espérance et non d'un devoir. Lorsque Kant écrit que « chacun (...) *doit* en être d'accord », le verbe *devoir* n'a pas la signification d'un *Sollen* moral, mais exprime seulement une exigence

³³ « The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber », *Kant-Studien*, 56, 1965, p. 102-110.

³⁴ Il faut ici entendre l'expression d'« idéal moral » en un sens courant (et non, en un sens rigoureusement kantien, comme étant la présentation *in individuo* d'une Idée), qui se rapporte simplement à l'idée d'une fin à réaliser.

³⁵ *Critique de la faculté de juger*, V, 239 : « er [dieser Gemeinsinn] sagt nicht, daß jedermann mit unserm Urteile übereinstimmen *werde*, sondern damit zusammenstimmen *solle* ».

régulatrice d'universalité qui sert de principe au jugement réfléchissant et qu'il serait abusif de considérer comme étant susceptible de produire une obligation.

Or, selon J. Murphy, la situation est analogue en ce qui concerne le souverain Bien. La représentation du souverain Bien ne conduit pas à la proposition « nous *devons* tenter de faire en sorte que le bonheur soit proportionnel à la vertu » (formule de l'idéal moral) mais à la proposition « le bonheur *doit* être proportionnel à la vertu » (formule de l'idéal esthétique)³⁶. Le devoir contenu dans la seconde proposition n'implique pas notre responsabilité morale mais plutôt l'espoir que nous plaçons dans l'idée d'un juste bénéfice pour notre éventuel mérite. Le souverain Bien fonctionne donc davantage comme une sorte de conception philosophique que nous nous représentons sans en faire l'objet d'une obligation et dont on peut d'ailleurs douter de la pertinence morale. En effet, aux yeux de J. Murphy, les idées mêmes de « mérite » ou de « récompense » suffisent à indiquer que nous sommes sortis du contexte de la philosophie morale. Non seulement de tels concepts ont une forte résonance hétéronome, mais en outre, comme pourrais-je savoir que je suis « méritant » ? C'est une conviction kantienne solide que le sujet n'est pas en mesure d'assurer qu'il a agi par *pur* respect pour la loi et sans aucun mobile secret de l'amour-propre. Il ne peut donc revendiquer une quelconque récompense pour un mérite qu'il s'attribue peut-être à tort. Seule une raison impartiale peut légitimement reconnaître l'intention méritante et lui accorder une juste rétribution. Le concept de souverain Bien, s'il peut avoir du sens pour un Auteur intelligible et omniscient de la nature, semble définitivement hors de portée de ce à quoi l'individu peut prétendre et ne semble donc guère en mesure de fournir un contenu satisfaisant à la volonté morale.

Au reste, il n'est pas du tout besoin d'invoquer le souverain Bien si l'on veut trouver un contenu à l'impératif catégorique. L'impératif de la moralité trouve dans l'expérience morale commune tout le contenu dont il a besoin et auquel il va s'appliquer. La théorie de la normativité pratique est une théorie morale suffisante. Les considérations de Kant au sujet d'un objet nécessaire de la raison pratique pure, estime J. Murphy, ne sont ni

³⁶ Nous traduisons ainsi les formules « We ought to attempt to apportion happiness according to virtue » et « Happiness ought to be apportioned according to virtue » : le verbe *ought to* n'a pas le même sens dans chacune de ces deux propositions. En effet, lorsqu'on dit que le bonheur *doit* être proportionnel à la vertu, le mot « doit » n'exprime pas une nécessité morale dont la volonté serait le principe (qu'on trouve par exemple dans le commandement « on ne *doit* pas mentir ») ; le mot « doit » signifie dans cette expression une certaine attente de notre part, une confiance que nous avons dans l'idée que notre mérite sera récompensé - en un mot, une espérance.

nécessaires ni avisées et servent manifestement des buts théologiques extra-moraux qui introduisent de la confusion à l'intérieur de sa propre fondation du principe de la moralité. Conclusion : « le souverain Bien, comme tentative pour introduire un tel contenu, est inefficace et inutile »³⁷.

Une première difficulté que nous devons préciser et d'élucider se fait ainsi jour : le concept de souverain Bien a-t-il vraiment sa place dans la philosophie morale dont la tâche est de fonder les règles du faire et du ne pas faire ? Pour notre part, nous tenterons de montrer que le souverain Bien n'est sans doute pas un « contenu » pratique qui serait à mettre au même niveau que les différents contenus des devoirs particuliers (tels que l'interdiction du suicide, du mensonge, etc.), mais que le souverain Bien subsiste néanmoins en tant qu'objet, et même, en tant qu'objet nécessaire de la raison pratique pure. La fonction pratique de cet « objet nécessaire » devra être élucidée.

Dans la suite de ce travail, nous essaierons également de montrer que la séparation entre le devoir et l'espoir est en réalité quelque peu abstraite, du moins lorsqu'on examine le problème de la réalisation de la moralité dans le monde. Il existe à ce niveau une unité profonde entre la question de ce qu'on doit faire et la question de ce en quoi on peut espérer. En effet, la volonté de tout mettre en œuvre pour réaliser une loi pratique³⁸ en général (et une telle volonté est moralement requise³⁹) n'a de sens que si le monde est susceptible d'accueillir les effets qui doivent résulter de notre volonté. Or, le concept de souverain Bien se charge en dernière mesure de fournir un tel sens. Le souverain Bien qui dans son élaboration ultime représente la synthèse entre la liberté et la nature, fournit l'indispensable horizon de sens à l'intérieur duquel le sujet moral peut concevoir la réalisation de son action.

L'espoir n'est certes pas le fondement ou le principe suprême du devoir – Kant est sans équivoque à ce sujet. Mais la question de la possibilité de la réalisation et de l'*application* de la moralité met en jeu le thème de l'espérance. Notre hypothèse sera que le souverain Bien, en tant que représentation idéale d'une nature soumise à la loi, constitue

³⁷ « The Highest Good... », p. 110 : « the highest good, as an attempt to introduce such content, does not work and is not needed. ».

³⁸ Nous appelons, ici et par la suite, « loi pratique » un principe pratique objectivement valable pour la volonté de tout être raisonnable (selon la définition donnée au § 1 de la *Critique de la raison pratique*).

³⁹ Voir ainsi *Fondation*, IV, 394, où la bonne volonté, distinguée du « simple vœu » (« bloßer Wunsch »), exige l'appel à tous les moyens qui sont en notre pouvoir (« die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind »).

une représentation nécessaire à laquelle nous sommes naturellement conduits lorsque nous cherchons à comprendre comment la moralité peut se faire jour dans le monde. Si, ainsi que nous souhaitons le faire apparaître, la fonction du souverain Bien est de rendre intelligible le problème de la réalisation de la moralité, on ne saurait par conséquent exclure le concept de souverain Bien de la philosophie pratique au motif que le souverain Bien n'existe qu'à titre de représentation idéale et régulatrice. Une telle représentation, fût-elle peut-être seulement idéale (ce qui signifie qu'elle ne peut en elle-même faire l'objet d'un devoir) s'inscrit directement dans une exigence, constitutive de la moralité, de « réalisabilité ».

B. Le problème du bonheur

1. Une impossible conciliation ?

Une deuxième difficulté concerne le contenu même du souverain Bien : l'idée que le bonheur soit un élément nécessaire du souverain Bien n'est-elle pas embarrassante ? Cette réintégration du bonheur dans la philosophie morale risque d'entraîner une forte tension, voire une contradiction, avec le moment normatif de fondation au cours duquel Kant a très nettement opposé le principe matériel du bonheur au principe simplement formel d'une législation universelle. Les § 2 et § 3 de l'*Analytique de la raison pratique pure* développent cette opposition de façon claire. En premier lieu, Kant déclare au § 2 que tous les principes pratiques qui présupposent un objet, c'est-à-dire une matière dont la réalité effective (*Wirklichkeit*) est désirée, sont empiriques. En effet, si je désire la réalité effective d'un objet quelconque, ce ne peut être que parce que j'espère en retirer un certain plaisir. La représentation de ce plaisir est donc le fondement de détermination de ma volonté. Or, comment puis-je savoir que cet objet me fera effectivement plaisir ? Cela ne peut être connu *a priori*. C'est donc uniquement l'expérience qui a pu me renseigner sur ce point. Par conséquent, tous les principes pratiques matériels ne peuvent être qu'empiriquement conditionnés. Or, au § 3, Kant considère que ce genre de principes matériels se fondent sur « le principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel »⁴⁰. Le bonheur personnel

⁴⁰ C2, V, 22 : « Alle materiale praktische Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit ».

ne possède pas en réalité d'existence empiriquement bien définie mais fonctionne davantage comme la représentation idéale d'un état caractérisé par la possession d'une conscience ininterrompue de l'agrément de la vie⁴¹. Le principe du bonheur est en quelque sorte le principe de tous les principes matériels. On pourrait dire qu'il est le principe matériel suprême de la faculté de désirer inférieure (qui ne se détermine qu'en fonction de motifs pathologiques) ou encore, la norme matérielle fondamentale. Mais un tel principe, en dépit de son caractère à la fois premier et universel⁴², ne peut être que dérivé de l'expérience. Il revient à chaque individu de donner d'après sa propre expérience du monde et sa nature particulière un contenu matériel à son idéal du bonheur. Par conséquent, le principe du bonheur personnel est nécessairement matériel, subjectif, empirique.

On pourrait donc être surpris de constater que Kant, après avoir si fortement écarté le bonheur lors de la phase de fondation, en fait un des éléments de la synthèse du souverain Bien. L'opposition au niveau des principes entre la vertu et le bonheur laisse finalement la place, au niveau des fins ultimes, à une conciliation. Le problème vient de ce qu'on ne voit pas très bien, du moins à première vue, comment l'exigence morale d'universalité peut se concilier avec le désir subjectif du bonheur. Le bonheur est intimement lié au principe de l'amour de soi. Le désir du bonheur, même s'il est commun à tous les hommes, paraît donc en réalité profondément particularisant. Il s'agit d'un idéal individualiste et dont l'universalisation entraînerait « le pire des conflits »⁴³. Le sujet moral « vertueux » et l'individu hédoniste semblent donc appartenir à deux systèmes de valeurs inconciliables. Dans ces conditions, comment le bonheur peut-il être « causé » par la vertu ? En effet, supposer que le bonheur peut finalement découler de la vertu ne comporte-t-il pas le risque que l'état d'esprit égoïste et individualiste qui est nécessairement présupposé par le concept même du bonheur soit en quelque sorte ressuscité par la vertu que celle-ci avait pourtant commencé par écarter ?

⁴¹ Telle est la définition du bonheur en V, 22 : « Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit* ».

⁴² L'universalité en jeu ici exprime le fait que tout être raisonnable fini ne peut manquer de vouloir être heureux. Dans la *Fondation* (IV, 415) Kant va ainsi jusqu'à reconnaître que le dessein de rechercher le bonheur, en tant que « fin réelle », est quelque chose « que l'on peut présupposer avec certitude et *a priori* chez tout homme, parce qu'elle fait partie de son essence » (« [eine] Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört »).

⁴³ C2, V, 28 : « der ärgste Widerstreit ». L'expression décrit les conséquences de l'universalisation d'une maxime du bonheur personnel.

Prenons bien toute la mesure du problème : pour Kant, le bonheur personnel est toujours empiriquement et subjectivement conditionné. Pour cette raison, Kant décrit le bonheur comme étant « un idéal non de la raison, mais de l'imagination »⁴⁴, c'est-à-dire un idéal variable, contingent, relatif, indéterminé au niveau des fins comme au niveau des moyens. D'autre part, le désir du bonheur s'enracine dans l'inclination pathologique de l'amour de soi. Par conséquent, le jugement « le principe du bonheur personnel est subjectif (d'où surgit la possibilité de conflits d'intérêt) et égoïste » est un jugement analytique, ce qui signifie qu'on ne peut pas concevoir le bonheur, à moins de lui ôter son véritable sens, sans sa dimension subjective et pulsionnelle. Le bonheur doit s'accompagner de la conscience que c'est *mon* bonheur que je poursuis et que je m'efforce d'atteindre. Le bonheur sans son présupposé égoïste ne serait plus vraiment le bonheur. Or, Kant nous demande cependant de concevoir que le bonheur puisse être la conséquence de la vertu. Mais comment la soumission désintéressée de notre volonté au principe d'une législation universelle (la vertu) peut-elle produire la conscience que nos intérêts les plus égoïstes sont satisfaits (le bonheur) ? Il semble qu'il y ait là comme une contradiction *in adjecto*, quelque chose, comme le reconnaît d'ailleurs Kant lui-même (mais pour une raison quelque peu différente), d'incompréhensible, de profondément « dialectique », et dont il n'est pas sûr que la médiation d'un Auteur intelligible de la nature puisse aider à la résolution⁴⁵.

Est-ce donc que le bonheur compris dans le souverain Bien n'est qu'une forme « épurée » du bonheur ? La subordination du bonheur à une condition rationnelle (la vertu) a-t-elle en quelque sorte un effet « filtrant » sur le bonheur en détachant celui-ci de son ancrage dans les inclinations naturelles ? Doit-on alors séparer le bonheur de ses conditions génétiques naturelles qui plongent au cœur de la sensibilité la plus égoïste afin de ne retenir que ce qui peut résulter de telles conditions (c'est-à-dire un simple *état* de bien-être) ? Ces questions devront être éclaircies.

⁴⁴ *Fondation*, IV, 419 : « Glückseligkeit [ist] nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ».

⁴⁵ Cf. l'objection de H. A. Pistorius dans sa recension de la *Critique de la raison pratique* en 1794 (in *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von R. Bittner und K. Cramer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975, p. 161-178) : en faisant de la vertu la cause du bonheur, Kant exige de la cause plus qu'elle ne peut et ne doit donner. L'inconcevabilité de la conciliation vient d'autre part, ajoute Pistorius, que Kant s'est montré « plus sévère que Zénon » dans sa doctrine de la vertu, et « plus large qu'Épicure » dans sa conception du bonheur (p. 172).

2. L'interprétation de Schopenhauer

Le retour du bonheur au niveau de l'objet nécessaire constitué par le souverain Bien a été ainsi sévèrement dénoncé par Schopenhauer. Dans sa « Critique de la philosophie kantienne », Schopenhauer estime qu'il existe une insoluble contradiction entre les principes fondateurs de la morale kantienne et la doctrine ultérieure du souverain Bien. L'exigence de pureté qui rend possible la fondation de la morale est ensuite remise en cause par la réunification finale du bonheur et de la vertu. Après avoir affirmé dans un premier moment la nécessité absolue de dégager la moralité de toute forme d'intérêt égoïste et naturel, Kant réintroduit brusquement un mobile d'ordre psycho-pathologique : en faisant intervenir le bonheur à titre d'élément nécessaire du souverain Bien, Kant, déclare Schopenhauer, fait en quelque sorte miroiter aux yeux du sujet moral l'espoir d'une récompense. Mais dès lors, la pureté de l'intention morale n'est plus garantie. La récupération du bonheur rabaisse la résolution vertueuse au niveau d'une motivation hédoniste intéressée.

Selon Schopenhauer, le souverain Bien apparaît comme donc étant une trahison des principes fondamentaux. Bien plus, le souverain Bien est une sorte de mystification philosophique, de « coup de pied de l'âne » final qui vient faire s'écrouler tout l'édifice moral. Ainsi, écrit Schopenhauer, « le souverain Bien n'est pas précisément donné comme motif de la vertu ; pourtant ce bonheur est là, comme un article secret, dont la présence révèle tout le reste à l'état de contrat illusoire ; il n'est pas à proprement parler la récompense (*Lohn*) de la vertu, mais un pourboire (*freiwillige Gabe*), vers lequel la vertu, une fois le travail fini, tend en cachette la main (...). Cette même tendance se retrouve dans toute la théologie morale ; par celle-ci la morale se détruit elle-même. Car, je le répète, toute vertu pratiquée de quelque manière en vue d'une récompense repose sur un égoïsme prudent, méthodique et prévoyant »⁴⁶.

⁴⁶ *Critique de la philosophie kantienne*, Appendice au *Monde comme volonté et représentation*, (trad. A. Burdeau). Schopenhauer commence pourtant par louer Kant d'avoir cherché à établir le fondement de la moralité hors du monde et de l'expérience. Selon Schopenhauer en effet, « l'immortel mérite » de Kant est d'avoir établi la distinction entre le caractère sensible et le caractère intelligible. Cette distinction permet de comprendre que la volonté peut être libre en soi et échapper ainsi à l'objectivation dans la Nature qui la livre nécessairement au déterminisme. L'ancrage de la « bonne volonté » kantienne dans le monde intelligible paraît ainsi à Schopenhauer être une sorte de préfiguration de sa propre solution éthique qui prône la négation du vouloir-vivre et aboutit au renoncement du monde. Aussi condamne-t-il très vigoureusement le souverain

Le jugement de Schopenhauer sur la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique* est en réalité double. D'un côté, il estime que la doctrine du souverain Bien qui trouve sa justification dans des considérations de nature psychologique est au fond la partie la moins intéressante et la plus vulgaire de la philosophie morale de Kant. Mais d'un autre côté, la *Dialectique*, dans son ingénuité et sa naïveté même, mérite d'être lue car elle révèle l'intention profonde de Kant et vient provoquer une lecture rétroactive de la phase fondatrice initiale. Autrement dit, d'un côté, la *Dialectique* est un texte trivial et faux qui contredit l'*Analytique* ; mais de l'autre, elle contient la vérité sur la philosophie kantienne et parachève, quoique de manière profondément subversive, le moment fondateur.

C'est ainsi que la critique du souverain Bien est reprise dans l'écrit de 1841 *Über die Grundlage der Moral* qui commence par un examen de la philosophie morale de Kant. Schopenhauer estime que la réapparition finale du bonheur au sein du souverain Bien révèle le caractère hypocrite de la phase fondatrice : « à prendre les choses en toute rigueur, ce serait plutôt en apparence qu'en réalité que Kant aurait banni de sa morale le souci du bonheur. Il conserve en effet entre la vertu et le bonheur un lien mystérieux par sa théorie du souverain Bien : il y a un chapitre isolé et obscur de son livre où ces deux choses se réunissent, tandis qu'au grand jour, la vertu traite le bonheur en étranger »⁴⁷. Le chapitre « isolé et obscur » en question renvoie manifestement au début de la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique*. Aux yeux de Schopenhauer, le souverain Bien exprime en premier lieu une sorte de retour du refoulé. Tout l'effort de Kant en vue de fonder la morale *a priori* et à l'aide des seuls concepts abstraits de la raison, sans rien emprunter à l'expérience et à la nature humaine, échoue. La « force gigantesque » de l'égoïsme refait surface. Kant est finalement obligé d'admettre que les hommes ne sont décidément accessibles à la moralité qu'en tant qu'ils y trouvent un intérêt égoïste. Tel est le rôle qui revient au bonheur, en tant qu'élément *nécessaire* du *summum bonum*.

Enfin, la doctrine du souverain Bien s'apparente, selon Schopenhauer, à une théorie morale fort peu originale et dont l'inspiration est fort peu avouable. Le trait principal d'une telle doctrine est selon lui qu'elle s'articule autour du thème de la récompense et du châtement. Le souverain Bien n'est au fond rien d'autre que l'espoir d'une récompense, ce

Bien qui lui apparaît comme étant une régression considérable vers le stade de l'objectivation, et en tous cas très en-deçà des voies du véritable salut.

⁴⁷ *Le fondement de la morale*, trad. A. Burdeau, p. 42.

qui conduit Kant à attribuer l'immortalité à l'être à récompenser puis à postuler Dieu en tant que « distributeur des récompenses »⁴⁸. Par là, pour Schopenhauer, la doctrine du souverain Bien vient ultimement révéler le caractère profondément théologique de la morale kantienne dans son ensemble. En effet, le propre de toutes les morales théologiques étant selon Schopenhauer qu'elles ont pour caractère essentiel de *commander* et d'exiger l'obéissance sous peine de châtement, la thèse de Kant (exposée dès *l'Analytique*) selon laquelle il existe des commandements *a priori* et absolus de la raison n'est donc rien d'autre qu'une nouvelle version du Décalogue biblique⁴⁹. Ainsi se justifie l'idée d'une hypocrisie sous-jacente à la philosophie morale de Kant, hypocrisie finalement dévoilée lors de l'élaboration de la doctrine du souverain Bien, où paraît enfin au grand jour l'inspiration théologique, dans l'idée que la vertu doit finalement être « récompensée » par le bonheur. Finalement, la doctrine du souverain Bien aura quand même eu une utilité négative parce qu'elle aura permis de déceler le « poison » invisible d'essence théologique qui infestait dès l'origine les fondements de la morale kantienne⁵⁰.

La critique de Schopenhauer est probablement excessive, injuste, et repose elle-même sur des considérations psychologiques *ad hominem* au sujet des motivations secrètes et plus ou moins inconscientes de Kant lui-même. Schopenhauer propose une lecture pré-nietzschéenne de la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique*, en ce sens qu'il s'agit pour lui d'interpréter ce texte à titre de symptôme d'une volonté de puissance sous-jacente de nature théologique qui abriterait secrètement « l'idéal ascétique ».

La lecture de Schopenhauer ressemble bien souvent davantage à un procès d'intention qu'à une véritable interprétation. Toutefois, une telle lecture peut être utile dans la mesure où elle indique un certain nombre de problèmes à résoudre. Ainsi, Schopenhauer a sans doute raison d'indiquer que la référence au bonheur ne va pas sans difficultés. Mais ne peut-on pas tenter de justifier de façon satisfaisante, c'est-à-dire sans faire intervenir d'invérifiables présupposés psychologiques, l'intégration du bonheur au concept du

⁴⁸ Dans un style assez schopenhaurien, Theodore Greene (*Religion*, p. LXIV), considère que le Dieu kantien est « the great Paymaster who is to reward us for our moral efforts » (le *Paymaster* étant l'officier chargé de payer la solde). Autre comparaison insolite : pour Noah Porter (*Kant's Ethics*, p. 226), Dieu est un « sheriff » chargé de faire respecter (*enforce*) la loi (morale).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁰ C'est ainsi que la vérité éclate dans la *Dialectique* de C2, « comme il arrive d'un poison introduit sous une forme déguisée dans un organisme, qui n'y peut demeurer et finit par sortir violemment et apparaître au jour » (*Ibid.*, p. 49).

souverain Bien ? D'autre part, Schopenhauer s'efforce de faire apparaître l'unité de l'*Analytique* et de la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique*, mais une fois de plus, il fonde cette unité sur un principe psychologique (qui serait, en dernier lieu, le caractère de Kant lui-même). Nous devons alors montrer 1) que la cohérence de la philosophie morale de Kant n'est pas menacée par la *Dialectique de la raison pratique pure* et 2) que cette cohérence ne repose pas sur le supposé instinct théologique de Kant (instinct d'abord caché dans l'*Analytique* avant d'être libéré dans la *Dialectique*) mais sur l'essence et la structure de la rationalité pratique elle-même.

C. La *Dialectique* expliquée par l'*Analytique*

Enfin, un dernier type de difficulté doit être relevé : on peut cette fois estimer que la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique* a en quelque sorte été rendue superflue par l'*Analytique*. La phase fondatrice de la philosophie morale de kantienne comporte déjà des réponses aux préoccupations évoquées dans la *Dialectique*. Bien plus, ces réponses ont l'avantage d'être dégagées de l'arrière-plan théologique qu'on peut déceler dans la *Dialectique*, ce qui les rend plus convaincantes et, en un mot, plus « modernes ». De quoi s'agit-il ?

1. Redondance de la *Dialectique*

C'est ainsi que dans *Kants Begründung der Ethik*, Hermann Cohen considère que la doctrine du souverain Bien et celle des postulats ont déjà trouvé une expression plus satisfaisante, c'est-à-dire plus scientifique, dans l'*Analytique*. Pour Hermann Cohen, l'*Analytique* a déjà répondu à la question de savoir comment le souverain Bien est possible : « cette question est résolue depuis longtemps. Le souverain Bien est pratiquement possible, en tant qu'il est la réalité de la loi morale »⁵¹. Le problème de l'objet lui-même a déjà reçu une réponse parce que l'objet est déjà contenu dans la loi morale elle-même. Le but final (*Endzweck*) et idéal, qui découle directement de la loi, ne peut être que l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales : « la communauté d'êtres

⁵¹ *Kants Begründung der Ethik*, p. 350.

raisonnables, écrit H. Cohen, est l'unique souverain Bien »⁵². La loi morale, ainsi que le principe de la personnalité qui permet de définir le but final (l'Idée d'une humanité raisonnable), sont ainsi les seuls critères éthiques possibles. Le souverain Bien ne constitue en rien un critère plus exact.

En ce qui concerne les postulats de la raison pratique pure, H. Cohen estime qu'ils n'ajoutent rien à la théorie morale proprement dite. Au sujet du postulat de l'immortalité de l'âme, il déclare que l'immortalité est en fait déjà enveloppée dans la soumission de la volonté à l'impératif de la moralité. En effet, en se déterminant d'après une loi pure de la raison, l'homme accède à un ordre suprasensible des choses. S'affranchissant du mode de l'existence naturelle et de toutes les limitations inhérentes à celle-ci, l'homme s'affranchit également de la temporalité sensible et conquiert ainsi une forme nouménale de l'immortalité. En tant qu'être moral, l'homme s'est élevé au-dessus de la nature et s'est d'ores et déjà rendu immortel⁵³. La mort ne concerne que l'être physique de l'homme, elle ne concerne donc pas le sujet moral. Que cette forme morale de l'immortalité soit la véritable forme de l'immortalité, comme le pense H. Cohen, c'est ce que semble établir l'opuscule sur *La fin de toutes choses*. Kant montre dans ce texte que l'idée (populaire) d'un « passage du temps à l'éternité » ne veut en réalité rien dire puisque dans ces conditions l'homme ne sort jamais du temps et ne fait que quitter le temps pour un autre. Le concept d'une « autre vie » (qui ne serait ainsi jamais qu'une « même vie ») est littéralement inconcevable. C'est que le véritable concept de l'éternité ne peut être que nouménal et reposer sur une condition morale : « Mais dans l'ordre moral des fins, cette fin [la fin de toutes choses] est en même temps le commencement d'une durée de ces mêmes êtres en tant que *suprasensibles*, par conséquent non soumis aux conditions temporelles –

⁵² *Ibid.* : « Die Gemeinschaft autonomer Wesen ist das alleinige höchste Gut ». H. Cohen s'appuie sur le § 87 de la *Critique de la faculté de juger*.

⁵³ L'immortalité que H. Cohen attribue ici à l'âme est quelque peu semblable à l'immortalité qui, dans le *Phédon*, est obtenue grâce à la « déliaison » de l'âme d'avec le corps. Mais cette immortalité ne signifie pas encore l'indestructibilité (la survie après la mort physique), elle n'est qu'une immortalité « immanente » si l'on peut dire, immortalité de la raison qui affirme en principe l'autonomie de cette dernière à l'égard du corps et des inclinations sensibles. Dans le *Phédon*, le problème de l'immortalité comme indestructibilité n'est abordé que plus tard, et, peut-être, ne peut recevoir de réponse que dans le passage final à l'ordre du *mythos*. Or, on pourrait se demander si la *Critique de la raison pratique* ne contient pas un enchaînement analogue : l'*Analytique* permettrait de convoier une forme immanente et rationnelle de l'immortalité (immortalité par déliaison), tandis que la *Dialectique* postulerait (en guise d'équivalent kantien du *mythos*) un sens de l'immortalité voisin de l'indestructibilité.

d'une durée, donc, dont l'état ne pourra recevoir aucune autre détermination qualitative que la détermination morale »⁵⁴. La moralité donne à l'immortalité sa véritable signification.

Considérant que la doctrine des postulats est au fond rendue inutile par ce qu'il nomme la « certitude autonome, incontestable et insurpassable de la réalité éthique »⁵⁵, H. Cohen tente d'interpréter le postulat de l'existence de Dieu de telle sorte que celui-ci ne soit plus, en réalité, un « postulat », afin de dégager la loi morale de toute forme de présuppositions extérieures à sa propre affirmation. L'Idée théologique, explique H. Cohen, signifie l'Idée systématique de l'unité des fins. La communauté des êtres autonomes fins-en-soi exige de penser un auteur du royaume des fins à titre de substrat intelligible. « Nous ne faisons pas de Dieu l'auteur de la loi morale elle-même ; nous n'en faisons pas non plus un distributeur du bonheur ou des récompenses ; Dieu n'est pas non plus pour nous un auteur intelligible du royaume de la *nature*. Dieu est en revanche nécessaire comme cause originaire de l'harmonie entre la téléologie naturelle et la téléologie morale. Telle est la signification intelligible de l'Idée de Dieu qui appartient à l'éthique « non comme son fondement, mais comme son couronnement »⁵⁶. L'Idée théologique n'est donc que l'Idée du déploiement autotélique de la réalité éthique ainsi que de son accomplissement.

On pourrait enfin évoquer le cas de la liberté dont l'introduction sous forme de postulat dans la seconde *Dialectique* est un peu surprenante car la liberté a auparavant reçu une double acception, comme liberté transcendante s'accomplissant dans l'autonomie. La liberté dans l'Analytique n'est d'ailleurs ni un postulat ni un objet de croyance puisque sa réalité objective est garantie et attestée par le *Faktum* de la loi morale (s'il n'existe aucune déduction de la loi, celle-ci peut en revanche servir de principe à une déduction de la réalité de la liberté). La désignation de la liberté comme « postulat de la raison pratique pure » et son alignement sur les deux autres postulats paraissent quelque peu artificiels, dans la mesure où Kant semble ici avant tout désireux de prolonger le parallèle avec les trois problèmes inévitables qui accablent la raison humaine (Dieu, la liberté, l'immortalité), et de

⁵⁴ *La fin de toutes choses*, VIII, 327 : « welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang einer Fortdauer eben dieser als *übersinnlicher*, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender, Wesen, die also und deren Zustand keiner andern als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig sein wird ».

⁵⁵ *Kants Begründung der Ethik*, p. 361: « die selbstständige, unanfechtbare und unverstärkbare Gewissheit der ethischen Realität ».

⁵⁶ *Ibid.*, p. 366.

montrer comment chacune de ces trois Idées acquièrent de la réalité objective – dans une visée pratique (*in praktischer Absicht*) seulement.

Mais c'est surtout à propos du concept de souverain Bien lui-même que la supériorité de l'Analytique sur la Dialectique, c'est-à-dire la primauté absolue du normatif sur le téléologique, paraît éclatante.

2. Redéfinition du concept de bien.

Dans la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique*, Kant montre qu'il doit exister⁵⁷ un objet nécessaire de la raison pratique pure. À une phase purement formelle de fondation semble donc succéder une phase plus matérielle⁵⁸ où il est cette fois question d'une fin nécessaire à laquelle, selon Kant, tout homme sincèrement moral ne peut manquer d'aspirer.

Mais on pourrait ici estimer que cette question de l'objet a déjà été abordée et résolue au chapitre II de l'*Analytique* dont le titre est précisément « Du concept d'un objet de la raison pratique pure » (*Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft*). Dans ce chapitre, Kant procède à ce qu'on peut nommer avec John Silber⁵⁹ la « révolution copernicienne » de l'éthique. Par analogie avec l'hypothèse formulée par Kant dans la seconde Préface de la *Critique de la raison pure*, on peut avancer que la révolution copernicienne en éthique consiste à poser que l'objet de la volonté morale est déterminé par la volonté de l'agent au lieu que cette même volonté soit conditionnée par un bien extérieur à cette volonté. L'objet moral (c'est-à-dire le bien), pour être reconnu comme tel, doit se conformer aux conditions de la loi morale, de même que l'objet théorique est constitué par les principes transcendants de la possibilité de l'expérience. Si jamais la volonté se détermine en faveur d'un objet qui lui est extérieur, qu'elle a simplement trouvé et non produit, alors, estime Kant, seule une représentation empirique de plaisir ou de peine a pu engendrer une telle détermination : « si le concept du bien doit, non pas être dérivé d'une loi pratique qui précède, mais, au contraire, servir de fondement à cette loi, alors il ne peut

⁵⁷ D'un tel objet, on peut en effet dire qu'il « doit exister », et pas seulement qu'il existe, parce que cet objet se rapporte à l'inconditionné.

⁵⁸ Cette distinction est admise ici seulement de façon provisoire et sera critiquée dans la suite de ce travail.

⁵⁹ John Silber, « The Copernican Revolution in Ethics, the Good Reexamined », *Kant-Studien*, 51, 1960. Nous reprenons ici les principales conclusions de l'auteur.

être que le concept de quelque chose dont l'existence promet du plaisir et détermine de cette façon la causalité du sujet à le produire, c'est-à-dire détermine la faculté de désirer »⁶⁰. Si la volonté désire le bien comme un objet extérieur, alors il faut supposer qu'elle est guidée par une maxime de l'amour de soi, même si l'objet visé par la volonté est noble et prestigieux, comme il arrive dans les morales de la perfection.

Par exemple, la philosophie stoïcienne propose un concept particulièrement élevé de la vertu comme effort pour être en accord avec la structure profondément rationnelle et nécessaire du monde. Il s'agit là, apparemment, d'une fin « pure » en ce sens qu'elle exige de nous que nous combattions les influences sensibles et passionnelles qui risquent de nous écarter de la « conspiration » universelle. Mais dans ce cas de figure, « l'objet » préexiste à la volonté, et tout l'effort de celle-ci doit consister à tenter de s'ajouter à celui-là. Dès lors, si l'on suit le raisonnement de Kant, il faut supposer que la volonté d'un tel objet, en dépit du caractère hautement intellectuel de ce dernier, ne peut être motivée que par le plaisir que l'on espère retirer de sa possession, de sorte qu'on en arrive toujours à une inclination pathologique sous-jacente. Le philosophe stoïcien veut certes être en accord parfait avec la nécessité universelle, mais ce qui est motivé sa volonté n'est rien d'autre que le plaisir pris dans l'exaltation des forces supérieures de son esprit, de sorte que le stoïcien éprouve de manière paradoxale un plaisir de nature pathologique en se flattant de pouvoir combattre sa propre sensibilité.

En matière morale, le bien ne doit pas précéder la volonté elle-même : le « paradoxe de la méthode » (*das Paradoxon der Methode*) est « qu'il faut que le concept du bien et du mal ne soit pas déterminé préalablement à la loi morale (...) mais seulement (...) après cette loi et par elle »⁶¹. En effet, si l'objet précède la volonté, alors la liaison qui les rattache l'un à l'autre est simplement contingente et se fonde en dernière mesure sur le principe matériel de l'amour de soi. Selon Kant, il est nécessaire d'affirmer le primat de la volonté d'après lequel la structure dynamique de la volonté, à l'aide du principe d'universalisation, est capable d'engendrer et de poser des lois pratiques universellement valables, et par

⁶⁰ C2, V, 58 : « Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d.i. das Begehungsvermögen bestimmt ».

⁶¹ C2, V, 63 : « daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (...), sondern nur (...) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse ».

conséquent, bonnes pour tous les êtres raisonnables. Les lois pratiques ainsi obtenues sont *objectives* (c'est-à-dire valables pour tout être raisonnable), mais elles ne sont pas, pourrait-on dire, « *objectales* », ce qui signifie qu'elles ne visent pas un objet prédonné. L'objet de la raison pratique pure n'est donc pas une « chose »⁶² ni même, pourrait-on dire, un « idéal » qu'il s'agirait d'abord de déterminer rationnellement avant de le proposer à la faculté de désirer. L'objet de la raison pratique pure est constitué par le procédé de l'universalisation qui en est la condition de possibilité morale. La « possibilité morale » (*die moralische Möglichkeit*) d'un l'objet consiste dans sa « désirabilité » universelle. Il ne s'agit donc pas de savoir si l'objet voulu s'accorde avec les conditions de l'expérience possible ; il ne s'agit pas non plus de savoir si nous sommes en mesure de réaliser ce que nous voulons (telle est la possibilité *physique* de l'objet) ; mais il s'agit de savoir si ce que nous voulons peut subsister en tant que principe d'une législation universelle. Si tel est bien le cas, alors nous dirons que la raison pratique pure a fondé la possibilité morale de son objet.

Par conséquent, Kant semble se prononcer clairement en faveur d'une théorie « procédurale », dirait-on aujourd'hui, de la normativité pratique, et proclamer la supériorité de celle-ci par rapport à toute doctrine téléologique du bien en soi ou des valeurs. Rappelons que le point de vue normatif consiste à affirmer la possibilité d'établir des lois pratiques particulières à partir d'un principe formel et rationnel premier qui joue le rôle de norme fondamentale. Dans cette situation, la normativité obtient la primauté par rapport au bien et à toute forme d'idéal moral ou religieux. Cette hiérarchie est présente (en « style populaire ») dès le début de la première section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, où Kant déclare que rien ne peut être tenu pour véritablement bon, si ce n'est une bonne volonté. Les trois premiers paragraphes de la première section établissent que la bonne volonté est la norme de tout ce qui mérite d'être appelé un bien. Ainsi, les diverses facultés intellectuelles tout comme les diverses qualités morales ne peuvent être dits bonnes que dans la mesure où elles présupposent la bonne volonté. Par exemple, des qualités comme la modération ou la maîtrise de soi ne possèdent par elles-mêmes aucune valeur intrinsèque particulière mais tirent leur possible valeur de la nature de la volonté qui en fait

⁶² cf. C2, V, 60, où Kant déclare que « le bien et le mal signifient toujours un rapport à la volonté », et ajoute qu'en toute rigueur, c'est « la personne même qui agit » (*die handelnde Person*), c'est-à-dire la maxime de la volonté, qui peut être dite bonne ou mauvaise, et non une « chose » (*Sache*).

usage : « le sang-froid d'un scélérat ne le rend pas seulement beaucoup plus dangereux ; il le rend aussi immédiatement à nos yeux beaucoup plus détestable encore que nous ne l'eussions jugé sans cela »⁶³. L'éthique traditionnelle, comme éthique des vertus, révèle alors son manque de radicalité puisqu'elle n'atteint pas le principe intérieur des actions qui n'est autre que la norme absolue de la bonne volonté. Aucune vertu, aucun idéal, ne méritent d'être suivis pour eux-mêmes, c'est-à-dire indépendamment de leur légitimation au moyen du principe suprême de la moralité. Le véritable idéal n'est en réalité rien d'autre que la perfection morale elle-même, c'est-à-dire la perfection de la volonté bonne : ainsi que l'écrit Kant, « même le Saint de l'Évangile doit être d'abord comparé avec notre idéal de perfection morale (*mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit*) avant qu'on le reconnaisse comme tel »⁶⁴. L'idéal est ici *notre* idéal : le bien suprême, le bien en soi, que définit la philosophie morale, est l'autonomie morale de notre volonté elle-même.

3. *Le bien et le souverain Bien.*

L'erreur de toutes les philosophies antérieures, selon Kant, fut donc de commencer par rechercher un objet pour en faire le fondement de détermination de la volonté. Cette démarche ne pouvait donner naissance qu'à une morale de l'hétéronomie⁶⁵.

Au chapitre II de l'*Analytique* de la *Critique de la raison pratique*, Kant est amené à critiquer les anciennes théories du souverain Bien. Ces théories expriment en effet par excellence le point de vue objectif-téléologique. Ce défaut est d'ailleurs commun aux Anciens et aux Modernes. Mais les Anciens avaient au moins le mérite de « [laisser] voir cette erreur ouvertement » dans la mesure où ils s'efforçaient de dégager d'abord un concept du *souverain Bien* avant de l'assigner comme objet à la volonté. L'honnêteté des

⁶³ *Fondation*, IV, 394. Platon (en tant que représentant de l'éthique des vertus) pourrait ici, il est vrai, répondre qu'il est faux d'affirmer que la possession d'une vertu comme la tempérance est neutre moralement : en effet, le propre d'une vertu étant qu'elle est orientée vers le Bien, celui qui la possède ne peut indifféremment faire le bien et le mal (Ulysse n'est pas un bon modèle de vertu, pour reprendre le débat de l'*Hippias mineur*). La vertu n'est pas qu'un simple moyen, et le scélérat qui fait preuve de modération dans son crime, en réalité, ne possède pas la véritable modération, mais seulement, pourrait-on dire, son simulacre.

⁶⁴ *Ibid*, IV, 408. Le contexte de cette citation est la critique kantienne du recours aux exemples auquel se livrent avec complaisance, selon lui, les philosophes populaires. L'exemple n'est légitime que s'il présuppose la conscience du modèle originel de la moralité.

⁶⁵ La table des fondements pratiques matériels de détermination (V, 40) fournit ainsi quelques-uns de ces objets que la modernité propose à la volonté : l'éducation, la constitution civile, le sentiment moral, la volonté de Dieu.

Anciens vient de ce que l'objet (le souverain Bien) est placé de façon explicite en premier. La sournoiserie moderne, à l'inverse, consiste à se débarrasser avec ostentation du concept de souverain Bien (sous prétexte qu'il s'agit là d'un concept obsolète et dogmatique) tout en maintenant la structure objectale de la moralité. La lettre de l'hétéronomie a disparu mais pas son esprit.

Mais cette critique contre les anciennes théories du souverain Bien vaut également pour sa version kantienne. Le souverain Bien ne peut être présenté que « bien après » (*weit hinterher*), une fois que l'on s'est assuré du principe formel de détermination morale. Or, une telle soumission de l'objet à la loi de la volonté est précisément, écrit Kant, ce que « nous nous proposons de montrer dans la Dialectique de la raison pratique pure »⁶⁶. La position kantienne est ainsi intermédiaire entre l'Antiquité et la Modernité : Kant souhaite conserver un sens au concept de souverain Bien, mais d'autre part, un tel concept ne peut venir qu'en second. Il paraît cependant clair que le souverain Bien ne bénéficie dans la philosophie kantienne d'aucun privilège particulier. Le souverain Bien est comme le bien (au sens inédit que Kant donne à ce terme) et n'est au fond qu'un cas particulier du bien - un cas éminent peut-être, mais qui n'en est pas moins soumis à la condition suprême de la loi morale. L'expression de « condition suprême » (*oberste Bedingung*) se retrouve d'ailleurs dans le chapitre II de l'Analytique, où elle désigne la loi formelle de la raison elle-même, et dans la *Dialectique*, où elle désigne la vertu comme premier élément du souverain Bien. Il existe par conséquent une profonde identité structurelle entre le bien et le souverain Bien car tous les deux sont des « objets » dont la possibilité morale se fonde sur un même schéma⁶⁷. Quel est l'intérêt spécifique du concept de souverain Bien ?

Le souverain Bien ne pose aucun problème particulier, semble-t-il, en tant qu'*objet* ; mais c'est en tant qu'*objet nécessaire*, c'est-à-dire total et inconditionné, que le souverain Bien appelle des analyses particulières. La doctrine du souverain Bien comme objet ne semble pas devoir modifier la compréhension générale de la philosophie pratique de Kant. Ce sont plutôt les caractères d'un tel objet, à savoir la totalité et la nécessité, qui réclament

⁶⁶ C2, V, 64.

⁶⁷ Cf. Andrew Reath, « Two Conceptions of the Highest Good in Kant », *Journal of the History of Philosophy* 26, 1988, p. 593-619 : l'auteur estime qu'au niveau de la forme, le souverain Bien n'est qu'une « extension » du bien (p. 597). Le souverain Bien, en tant qu'objet inconditionné, introduit une unité systématique dans un ensemble de fins matérielles données, mais se trouve en réalité structurellement et implicitement annoncé dès le chapitre II de l'*Analytique* ; avec la notion de souverain Bien, Kant ne ferait donc qu'étendre sa notion primitive du bien.

une attention particulière. Ce qui est simplement « bon » est déduit à partir d'une application factuelle et finalement contingente de la loi morale. L'évaluation d'une maxime quelconque grâce au test de l'universalisation permet de savoir si celle-ci peut être dite « bonne ». Mais ce que le sujet se représente comme étant « souverainement bon » possède comme une force d'appel qui pousse le sujet moral à diriger activement sa propre résolution morale dans une certaine direction et en vue d'un certain horizon. Il y a quelque chose que tout être moral ne peut s'empêcher de désirer - même s'il sait *a priori* qu'il ne s'agit précisément que d'un horizon en lui-même inaccessible - et dont la représentation n'est pas liée à une situation contingente et particulière, mais, nous essaierons de le montrer, à la destinée singulière de la raison humaine. Avec le problème du souverain Bien, il ne s'agit plus seulement d'examiner la possibilité morale de tel ou tel devoir particulier. Le sujet moral a cette fois affaire à un *objet nécessaire*, à une *tâche* qui lui est imposée. Quelle est donc la nature de ce mouvement, de cet intérêt, de ce « besoin » qui pousse la raison pratique à la recherche d'un tel objet inconditionné ?

Première partie

Le concept du souverain Bien et la métaphysique

Introduction : la fondation architectonique de la *Dialectique de la raison pratique pure*

Comment justifier la présence d'un moment dialectique dans la philosophie morale ? Et pourquoi la *Critique de la raison pratique* ne s'arrête-elle pas avec l'*Analytique* et l'élucidation de la loi fondamentale de la raison pratique pure ? Quel besoin avons-nous d'un second moment, d'une « suite » qui mette en place une théorie de l'objet total et inconditionné de la raison pratique pure (le souverain Bien) ? Afin de répondre à de telles questions, nous proposons de prendre pour fil conducteur la dimension architectonique de la philosophie : s'il est vrai que « rien n'est sans raison » dans le système de la vraie philosophie, alors il doit être possible de trouver la raison de la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique*. Et l'on pourra alors mettre au jour la dimension proprement métaphysique du souverain Bien en articulant ce dernier à l'intérieur du système de la métaphysique comme science⁶⁸.

Le plan général de la *Critique de la raison pratique*, qui se divise en *Elementarlehre*, elle-même divisée en *Analytique* et en *Dialectique*, et en *Methodenlehre*, est évidemment analogue au plan retenu par Kant dans la *Critique de la raison pure*. La question qui se pose est alors de savoir si ce genre de similitude repose sur le goût personnel de Kant pour la symétrie et les divisions ou sur un motif d'ordre philosophique. Pour Schopenhauer, la systématisme kantienne ne semblait guère avoir d'autre cause que la manie de Kant pour les divisions et les plans inlassablement repris à l'identique dans ses différentes œuvres⁶⁹. Les

⁶⁸ Dans son livre *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (p. 25-26), Franck Pierobon fait remarquer que le système de la philosophie obéit à une sorte de logique du « tout ou rien » : en effet, « la raison pure est une unité si parfaite » (*CI*, Préface A XIII) qu'on ne saurait rien ajouter ou retrancher au système de la raison pure sans du même coup détruire l'intégralité de ce système. Aussi, en toute rigueur, ne saurait-on prétendre pouvoir se passer de la *Dialectique de la raison pratique pure* sans irrémédiablement mutiler l'ensemble de la philosophie (et pas seulement la philosophie morale). De même, Y. Yovel, (*Kant in Synopsis*) : « Philosophy, for Kant, is either a systematic whole or a 'nothing at all' ».

⁶⁹ En marge de son exemplaire de la *Critique de la raison pratique*, au chapitre *Antinomie de la raison pratique*, Schopenhauer écrivit ainsi : « symétrie ! » (rapporté par Michael Albrecht dans *Kants Antinomie der Praktischen Vernunft*, Georg Olms Verlag, 1978, p. 24. L'auteur rappelle, p. 24-25, à quel point le reproche de symétrie arbitraire a souvent été fait à la philosophie kantienne : du vivant même de Kant, Christian Garve, A. W. Schlegel, Herder, formulèrent une critique semblable). V. Delbos estime également que l'amour de

critiques de Schopenhauer à ce sujet reviennent tout au long de sa critique de la philosophie kantienne donnée en Appendice au *Monde comme volonté et représentation* : « un trait tout à fait personnel de l'esprit de Kant, c'est son goût pour la symétrie, pour ce genre de symétrie qui aime les combinaisons compliquées, qui se plaît à diviser et à subdiviser indéfiniment, toujours d'après le même ordre, précisément comme dans les églises gothiques »⁷⁰. Un tel « goût » ne manque pas de se retrouver ainsi dans la philosophie pratique : « L'amour de Kant pour la symétrie architectonique se rencontre dans la *Critique de la raison pratique également*. Elle est taillée sur le même patron que la *Critique de la raison pure*, les mêmes titres, les mêmes formes y sont transposées, d'une manière manifestement arbitraire »⁷¹. Schopenhauer, même s'il lui arrive pour sa part de reconnaître que la science proprement dite constitue un système hiérarchisé par opposition au simple agrégat des connaissances⁷², considère que la mise en forme systématique a essentiellement une fonction d'utilité : la subordination des connaissances les unes autres facilite l'exposition et l'apprentissage des sciences, mais le système lui-même n'est pas du tout quelque chose d'essentiel dans la découverte de la vérité. La connaissance réelle, vivante et concrète, est l'affaire de ce que Schopenhauer nomme la « connaissance intuitive » que la philosophie doit revendiquer et qui permet d'atteindre l'essence intérieure du monde et des choses.

« L'esprit systématique » dont Kant fait preuve n'est-il donc rien d'autre qu'un avatar de « l'esprit de système » ? Il est cependant clair qu'aux yeux de Kant, la dimension systématique de la philosophie n'est pas du tout quelque chose de contingent ou d'extérieur à la philosophie elle-même. Le caractère systématique n'est pas un caractère de pure forme. Il est fondé dans l'essence de la rationalité elle-même.

Kant pour la symétrie n'est pas étranger au choix du plan de la *Critique de la raison pratique*. Carl Stange (*Die Ethik Kants*, Leipzig, 1920) estime que le parallélisme entre les deux critiques « ist geradezu pedantisch durchgeführt », mais ajoute un peu plus loin que la véritable point commun entre les deux ouvrages, au-delà des similitudes simplement formelles, est leur « Apriorismus », i. e. le fait qu'ils adoptent l'*a priori* comme méthode.

⁷⁰ *Le Monde comme Volonté et Représentation*, trad. Burdeau, p. 538. Schopenhauer estime que l'architecture du système kantien n'a rien de la simplicité et de la grandeur de l'architecture grecque, et compare ainsi, de façon presque pré-panovskienne, le système critique au dédale de l'architecture des églises gothiques – comparaison là encore relativement injuste, qui ignore le caractère sobre, majestueux, et presque aérien, de l'image de la « clef de voûte ».

⁷¹ *Ibid*, p. 660.

⁷² Par exemple au § 14 du *Monde*.

C'est ainsi qu'à la section *Examen critique de l'Analytique*⁷³, Kant justifie le plan de l'*Analytique de la raison pratique pure* à partir d'un parallèle (inversé) avec le plan de ce que Kant nomme alors « l'analytique de la raison pure théorique »⁷⁴ : « ainsi, l'analytique de la raison pratique pure établissait donc le partage du champ entier de toutes les conditions de son usage, de façon tout à fait analogue avec l'analytique de la raison théorique, mais en suivant un ordre inverse »⁷⁵. La raison pure théorique qui s'occupe de la connaissance des objets doit en effet commencer par l'étude de l'intuition par laquelle nous sont donnés les objets, poursuivre avec l'étude des concepts qui nous servent à déterminer ces intuitions, et, après cette « double préparation » (*beider Voranschickung*), finir avec les principes. De l'autre côté, la raison pure pratique qui s'occupe de rendre effectifs (*wirklich machen*) des objets doit commencer par l'étude du principe pratique suprême de la moralité, avant de déduire, conformément à ce principe suprême, les concepts pratiques de Bien et de Mal, et de terminer par l'analyse de la sensibilité morale, c'est-à-dire du respect en tant qu'effet nécessaire produit par la loi sur un être fini (sensible). Mais l'important réside dans le commentaire que fait Kant lui-même à propos du parallèle qu'il vient de proposer. Ainsi, écrit-il : « de telles comparaisons feront plaisir à celui qui a été convaincu par les principes précédemment posés dans l'Analytique ; car elles éveillent à bon droit l'espoir de parvenir à révéler peut-être un jour l'unité de tout le pouvoir de la raison (tant théorique que pratique) et de pouvoir tout dériver à partir d'un principe ; tel est l'inévitable

⁷³ Rappelons que Kant appelle « examen critique d'une science ou d'une partie de cette science » (*Kritische Beleuchtung einer Wissenschaft oder eines Abschnittes derselben*), « la recherche et la justification des raisons pour lesquelles elle doit avoir précisément cette forme systématique et pas une autre » (*die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse*).

⁷⁴ Expression dont le contenu est relativement imprécis si l'on tient compte du plan de la *Critique de la raison pure*, puisque Kant déclare ici que « l'analytique de la raison pure théorique a été partagée en esthétique transcendantale et en logique transcendantale » (C2, V, 90). Sur les écarts entre le rappel de la structure de C1 dans la *kritische Beleuchtung* et la vraie structure de C1, cf. l'introduction de J.-P. Fussler à son édition de la *Critique de la raison pratique* (p. 58-61). On pourrait compléter le tableau proposé par J.-P. Fussler en remarquant que l'évocation du plan de C2 dans cette section s'écarte (pour les besoins de l'analogie) de la structure réelle de C2 elle-même : Kant évoque en effet dans la *Beleuchtung* une « logique » de la raison pratique, qui n'existe pas dans le plan de l'œuvre.

⁷⁵ *Ibid.* : « So teilte denn die Analytik der praktischen reinen Vernunft ganz analogisch mit der theoretischen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung ».

besoin (*Bedürfnis*) de la raison humaine, qui ne trouve de satisfaction complète que dans l'unité parfaitement systématique de ses connaissances »⁷⁶.

La forme systématique à laquelle la philosophie doit s'efforcer de parvenir n'est pas fondée sur des intérêts pragmatiques comme la facilitation de l'enseignement ou de l'apprentissage. L'analogie possède sans doute une telle dimension logique mais elle possède également, et plus profondément, une dimension réelle : cela signifie que l'analogie (bien qu'inversée) entre les deux *Analytiques* des deux premières *Critiques* ne peut être faite que si l'on présuppose l'unité de la raison humaine elle-même⁷⁷. En effet, il n'existe pas de façon séparée une raison théorique d'un côté *et* une raison pratique de l'autre, qui auraient chacune à part un mode particulier de réflexion et de problématisation. Si une telle régionalisation de la raison était la règle, alors les analogies entre les différentes *Critiques*, les similitudes dans les plans, etc., ne seraient probablement qu'un jeu stérile. Mais il n'existe en vérité qu'une seule et même raison qui admet différents usages⁷⁸.

On pourrait ici objecter que les fameuses « trois questions » qui partagent le champ de la philosophie, entraînent bel et bien une forme de « régionalisation ». Le « fossé » entre la philosophie de la nature et la philosophie de la liberté n'est à cet égard que trop connu. N'est-ce pas indiquer que la raison a des intérêts distincts selon des domaines qu'il convient d'isoler les uns des autres ? Toutefois, la pluralité des champs d'application ne préjuge pas de l'unité structurelle et profonde de la raison. Qu'il s'agisse du problème de la connaissance théorique ou de celui de la connaissance pratique (mais on pourrait tout aussi bien envisager le cas de l'esthétique, du droit, ou de la philosophie de l'histoire), la raison

⁷⁶ C2, V, 91 : « Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet ».

⁷⁷ Cf. Beck, *A Commentary*, p. 39 : « il n'y a pas deux raisons, l'une théorique, l'autre pratique, mais une seule raison – la faculté de formuler des lois et des principes – qui a deux applications ». L'auteur déclare, p. 47, que la C2 toute entière, ou presque, peut être considérée comme une élaboration de l'unité entre la raison théorique et la raison pratique, la doctrine des postulats réalisant la jonction des usages de la raison.

⁷⁸ Cf. par exemple, dans la Préface de *Fondation*, IV, 391 : on doit pouvoir montrer « l'unité [de la raison pratique pure] avec la raison spéculative dans un principe commun, parce qu'il ne peut y avoir au bout du compte qu'une seule et même raison (*nur eine und dieselbe Vernunft*), qui ne doit être différenciée que selon l'application (*in der Anwendung*) ». Et dans la *Dialectique* de C2 (V, 121) : « Mais si la raison pure peut être pratique pour elle-même et l'est effectivement (...), ce n'est là cependant qu'une seule et même raison (*ein und dieselbe Vernunft*), qui, que ce soit dans une intention (*Absicht*) pratique ou dans une intention pratique, juge d'après des principes *a priori* (...) ».

se présente toujours face à ces problèmes avec la même exigence normative. La raison exige dans tous les cas que l'on remonte jusqu'à un principe suprême qui joue le rôle d'une condition première de possibilité. « L'unité originairement synthétique de l'aperception » ou « la loi fondamentale de la raison pratique pure » traduisent une même exigence normative rationnelle : que l'on juge à partir de principes synthétiques *a priori*.

Mais on peut aller plus loin : ne peut-on pas, à partir d'une comparaison avec ce qui se passe dans la philosophie théorique, montrer le caractère en quelque sorte à la fois naturel et nécessaire de la Dialectique dans la *Critique de la raison pratique* ? S'il est vrai que 1) il existe une unité profonde et structurelle de la raison humaine, qui fait qu'elle se trouve confrontée aux mêmes types de problèmes dans ses différentes applications, et 2) que le passage qui conduit de l'*Analytique transcendantale* vers la *Dialectique transcendantale* résulte d'une propension naturelle et inévitable de notre raison, alors il doit être possible de retrouver dans le problème pratique la trace d'une telle propension naturelle et inévitable. De cette façon, en prenant pour fil conducteur le principe de l'unité de la raison, nous pourrions peut-être montrer qu'il n'y a pas de solution de continuité entre les deux parties de l'*Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft*.

Nous prenons donc le principe de l'unité de la raison comme fil conducteur afin de comprendre le rôle de la *Dialectique de la raison pratique pure*. Ce faisant, notre intention n'est pas, bien sûr, d'établir mécaniquement et abstraitement des parallèles entre l'usage théorique de la raison et son usage pratique. Les analogies entre les différents usages de la raison ne peuvent être faites qu'au prix de certains réaménagements qui tiennent compte des irréductibles spécificités de ces usages (par exemple, la comparaison que fait Kant entre les deux Analytiques des deux premières *Critique* n'a de sens que si on commence par prendre acte du caractère symétriquement opposé de leur démarche). Toutefois, faisant fond sur le principe de l'unité de la raison humaine, nous proposons d'entreprendre une étude comparée de l'usage théorique de la raison avec son usage pratique afin de faire surgir la nécessité du moment dialectique. Ainsi pourrions-nous véritablement comprendre la première phrase de la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique* : « la raison pure a toujours sa dialectique, qu'on la considère selon son usage spéculatif ou selon son usage

pratique »⁷⁹. Au nom du principe de l'unité de la raison, il s'agit donc de prendre au sérieux le titre de la seconde *Dialectique*, qui s'intitule *Dialectique de la raison pratique pure*, et de montrer que *c'est bien « en tant que raison pure » que la raison dans son usage pratique admet à son tour une dialectique.*

Aussi accepterions-nous volontiers les suggestions de Yirmiyahu Yovel⁸⁰ qui proposait de prendre la dimension téléologique de la philosophie kantienne comme principe méthodologique dans son interprétation. Cette dimension téléologique se révèle tout d'abord dans le caractère *vivant* du système de la philosophie à l'intérieur duquel on se serait tenté de dire qu'il n'y a « rien d'inculte, de stérile, de mort ». La plupart des systèmes philosophiques, estime Kant de façon sans doute un peu excessive, se sont jusqu'à présent formés « comme des vers » (*wie Gewürme*) à partir du « simple débit de l'accumulation de concepts »⁸¹ et semblent ainsi avoir été créés à la manière des organismes inférieurs par simple *generatio æquivoca*⁸² : de tels systèmes possèdent bien une forme d'unité que Kant nomme une « unité technique », mais il s'agit d'une unité accidentelle et obtenue sans fil conducteur préalable. De sorte que le philosophe qui confère à son propre système une unité simplement technique ressemble quelque peu à ce peintre de *Don Quichotte* qui, ayant entrepris un tableau, et quand on lui demandait ce qu'il avait l'intention de peindre, répondait : « On verra bien ».

À l'inverse de ce genre d'improvisation, le vrai système de la philosophie dont l'unité est de type architectonique, repose sur une « Idée », c'est-à-dire sur un principe *a priori* fourni par la raison qui structure et commande le développement organisé (et non pas rhapsodique) du système. En cela, la philosophie existe et s'organise à la manière d'un être vivant. De même en effet qu'un principe téléologique d'explication semble gouverner le développement des corps organisés dont l'unité organique nous paraît soumis à la causalité d'un concept, de même, l'unité architectonique de la philosophie doit se réaliser

⁷⁹ C2, V, 107 : « Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten ».

⁸⁰ « Kant in Synopsis (An outline) », *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil, II, 2., 1974, p. 972-983.

⁸¹ C1, A 835/B 863 : « aus dem bloßen Zusammenfluß von ausgesammelten Begriffen ».

⁸² Rappelons que cette expression désigne la production d'un être organisé à partir du mécanisme de la matière inorganisée, cf. C3, §80.

conformément à une « Idée » qui est trouvée *a priori* dans la raison elle-même⁸³. Une telle Idée, admise à titre de principe directeur dans l'édification du système, est cela seul qui confère à la philosophie une unité d'articulation (*gegliedert*) et non d'accumulation (*gehäuft*), lui garantissant par-là son caractère scientifique.

Cette dimension vivante, organique, de la philosophie, pourra aider à apprécier la signification et la portée de la *Dialectique de la raison pratique pure*. Face à la tentation de considérer cette partie de la philosophie pratique comme une sorte d'excroissance monstrueuse illégitime, cherchons au contraire à montrer comment la seconde *Dialectique* surgit naturellement de la dynamique propre à la raison et vient occuper son « lieu naturel » à l'intérieur du système de la métaphysique. Ainsi choisissons-nous de parier sur la « bonne nature » de nos facultés (selon une expression de Gilles Deleuze) et de supposer que les développements auxquels elles donnent naissance ont un « intérêt » essentiel, c'est-à-dire un intérêt fondé en raison.

⁸³ Nous anticipons ici sur les analyses de la *Critique de la faculté de juger* consacrées au problème de la finalité dans la nature, mais les enjeux ne sont-ils pas semblables ? Ainsi l'unité architectonique (finalisme) doit-elle guider et orienter l'unité technique (mécanisme). Précisons enfin que, de même que le point de vue finaliste et le point de vue mécaniste ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, de même l'unité de la philosophie n'est pas « simplement » (*bloß*) technique : l'architectonique n'exclut pas le technique mais se le subordonne.

Ch. I : la dialectique introuvable (la *Critique de la raison pure*)

Nous avons donc formulé l'hypothèse qu'il était possible, sinon nécessaire, de justifier la *Dialectique de la raison pratique pure* au nom de la dimension systématique et architectonique de la philosophie. L'exigence de complétude, le caractère vivant de la philosophie, l'unité profonde et structurelle de la raison humaine, nous ont paru autoriser cette hypothèse. Mais on pourrait ici légitimement s'étonner et contester une telle lecture, notamment si l'on regarde du côté de la *Critique de la raison pure*, car cet ouvrage paraît aller directement contre l'hypothèse formulée : dans la *Critique de la raison pure* en effet, non seulement il n'y a pas de dialectique de l'usage pratique de la raison, mais c'est précisément une telle *absence* qui rend possible l'achèvement du système de la philosophie.

C'est un fait : la deuxième *Dialectique* reprend certains thèmes et certains enchaînements du *Canon de la raison pure*. C'est ainsi que la deuxième section du *Canon* s'intitule « De l'Idéal du souverain Bien » et définit le souverain Bien comme étant l'union (*Verknüpfung*) proportionnée de la vertu et du bonheur. D'autre part, Kant déclare que je ne peux espérer en une telle union que « si une *suprême raison*, qui commande d'après des lois morales, est en même temps placée en même temps au fondement en tant que cause de la nature »⁸⁴. Sans entrer pour le moment dans l'analyse de telles affirmations, nous pouvons néanmoins y reconnaître ce qui sera au cœur de la deuxième *Dialectique*, à savoir 1) la définition du souverain Bien comme synthèse entre la vertu et le bonheur, 2) l'idée qu'une telle synthèse n'est possible que sous la présupposition d'un Auteur intelligible de la nature (ce qui s'énoncera dans la seconde *Critique* comme étant le postulat de l'existence de Dieu). On pourrait alors croire que les éléments de philosophie morale présents dans le *Canon* contiennent « virtuellement » le moment dialectique de la deuxième *Critique* et supposer, comme l'écrivait Joseph Vialatoux, que « la *Dialectique de la raison pratique* reprend et développe ces anticipations du *canon de la raison pure* »⁸⁵.

⁸⁴ *CI*, A 810/B 838 : « die (...) notwendige Verknüpfung (...) darf nur gehofft werden, wenn eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird ».

⁸⁵ *La morale de Kant*, Paris, PUF, 1963, p. 73.

Toutefois, une différence majeure distingue les deux textes. Cette différence vient de ce que dans le *Canon* la possibilité du souverain Bien ne fait l'objet d'aucune dialectique. S'il est vrai que l'idée d'une « proportion exacte » reliant le bonheur à la moralité des êtres raisonnables⁸⁶ semble effectivement annoncer la deuxième *Dialectique*, cette affirmation ne conduit à aucune antinomie, comme il arrivera dans la *Critique de la raison pratique*. De façon plus générale, il n'y a pas de dialectique de l'usage pratique de la raison dans la *Critique de la raison pure*. La dialectique ne concerne que son usage spéculatif. C'est pourquoi le seul *canon* possible de la raison pure ne peut valoir que pour l'usage pratique. Un canon se définit comme étant « l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime d'un certain pouvoir de connaître en général »⁸⁷. Or, comme il n'existe aucun usage légitime de la raison pure spéculative, cette dernière ne peut recevoir aucun canon (elle n'admet qu'une discipline). Dans le domaine de la connaissance, le seul canon possible est le canon de l'entendement pur et celui-ci est formé par l'*Analytique transcendantale*. S'il existe un canon de la raison pure (et assurément il serait trop « humiliant » que la raison pure n'en admette aucun), celui-ci ne peut concerner que son usage pratique.

Allons plus loin : peut-être est-il nécessaire qu'il n'y ait pas de dialectique de la raison pure dans son usage pratique. Si l'on assistait en effet à une sorte d'emboîtement des dialectiques, on pourrait craindre que la raison ne fût qu'une source d'illusion et de raisonnements sophistiques. Mais nous voyons au contraire au début du *Canon de la raison pure* que Kant fait à propos de la raison pure ce qu'on pourrait appeler le « pari du sens » : il *faut* bien que la tendance de la raison à s'élever au-dessus de toutes les limites de l'expérience ait un sens. Autrement, non seulement la raison pure serait quelque chose de profondément absurde et même d'ironiquement pervers puisque nous serions trompés et abusés dans ce que notre pensée a de plus essentiel, mais encore, ce serait la raison *dans son ensemble* qui mériterait dès lors d'être remise en cause et sujette au doute : « combien peu de motifs avons-nous de faire confiance à notre raison, si celle-ci non seulement nous abandonne dans un des plus importants objets de notre désir de connaître, mais en outre

⁸⁶ *CI*, A 814/B 842 : « Glückseligkeit also, in dem genauem Ebenmasse mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben sind, macht allein das höchste Gut einer Welt aus (...) ».

⁸⁷ *CI*, A 796/B 824 : « Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt ».

nous abuse par des mirages et finalement nous trompe ! »⁸⁸. C'est là un raisonnement par l'absurde : la conséquence irrecevable (i.e. : que *toute* la raison ne soit au fond autre chose qu'un mythe) doit indiquer qu'il *faut* que la raison elle-même ait un sens. Il y a donc ici comme un « recul » de Kant devant l'idée que le *Wissbegierde* le plus essentiel (celui qui porte sur le suprasensible) ne soit que chimère et fantasmagorie.

Cherchons donc à comprendre les raisons pour lesquelles il n'y a pas de dialectique de la raison pratique dans la première *Critique*⁸⁹.

A. Transformation de la métaphysique : le rôle de la « visée pratique »

Commençons par rappeler certains points fondamentaux sur lesquels nous nous appuyerons à nouveau par la suite. Le problème que Kant pose dans la seconde *Préface* (B XV-B XX) est le suivant : comment faire de la métaphysique une science ? Si l'on veut que la métaphysique soit autre chose qu'un simple tâtonnement (*ein bloßes Herumtappen*) parmi de simples concepts (*unter bloßen Begriffen*), il est nécessaire de s'inspirer du changement de méthode qui a permis aux mathématiques et à la physique de devenir de véritables sciences et de procéder ainsi à une « révolution dans la manière de penser ». Cette révolution, présentée sous forme d'hypothèse, consiste à supposer que les objets se règlent sur notre faculté de connaître : le métaphysicien fera tourner les objets autour de son esprit, de même que Copernic a fait tourner les planètes autour du soleil⁹⁰. Ainsi sera sauvée la possibilité de la connaissance *a priori* par concepts et donc de la métaphysique⁹¹. La métaphysique redevient en effet possible puisque grâce à ce changement de méthode, il est à nouveau concevable que l'on puisse connaître quelque chose *a priori* sur les objets.

⁸⁸ *CI*, B XV : « noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wissbegierde nicht bloß verlässt, sondern durch Vorspielungen hinhält, und am Ende betrügt ».

⁸⁹ Michael Albrecht repère trois principales raisons qui, dans la *Critique de la raison pure*, semblent exclure à l'avance toute dialectique en ce qui concerne l'usage pratique de la raison (*Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, p. 14-23) : a) le canon de *CI* contient l'exposé d'une philosophie morale indépendante des œuvres à venir, b) *CI* exclut la philosophie morale de la philosophie transcendantale, c) le bon usage des Idées de la raison est un usage pratique.

⁹⁰ C'est donc le soleil qui devrait symboliser le métaphysicien pour que l'analogie fonctionne correctement.

⁹¹ Cf. B XIV : la métaphysique, une connaissance spéculative de la raison tout à fait à part, qui s'élève complètement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et cela par de simples concepts (*durch bloße Begriffe*).

Toutefois, cette réhabilitation de la métaphysique ne peut se faire qu'au prix d'une restriction de son domaine de validité. En effet, grâce au renversement copernicien, Kant parvient à sauver la possibilité de la connaissance *a priori*. Mais au sujet de quoi désormais pouvons-nous avoir une connaissance *a priori* ? Uniquement au sujet de ce qui se règle sur notre *faculté sensible d'intuition*, autrement dit des objets d'expérience⁹². C'est seulement à propos des objets d'une expérience possible que nous pouvons avoir une connaissance *a priori*. Par conséquent, la métaphysique renouvelée est donc, tout comme l'ancienne métaphysique dogmatique, et conformément à sa définition, une connaissance *a priori* par concepts, mais la différence capitale et irréductible est qu'elle demeure à l'intérieur des limites de la réceptivité sensible et que ses propres concepts doivent se lier avec une intuition sensible pour recevoir *Sinn und Bedeutung*. La métaphysique s'occupe des concepts *a priori* conformément auxquels les objets nous sont donnés dans l'expérience et peut ainsi munir les lois de la nature de leur preuves suffisantes. La métaphysique ainsi limitée devient « dans sa première partie » (*in ihrem ersten Teile*) métaphysique de la nature, ou encore, métaphysique de l'expérience⁹³. La métaphysique est donc autorisée, mais de façon restreinte.

Mais Kant déclare alors : « Mais il se produit, à partir de cette déduction de notre pouvoir de connaître *a priori* dans la première partie de la métaphysique, un résultat étrange (*befremdlich*) et en apparence très préjudiciable à sa fin complète, dont s'occupe la seconde partie, à savoir que nous ne pouvons, avec ce pouvoir, aller au-delà des limites (*Grenzen*) de l'expérience possible, ce qui est précisément l'affaire la plus essentielle de cette science »⁹⁴. Le « résultat étrange » (*befremdliches Resultat*) vient de ce que la métaphysique n'est plus vraiment la métaphysique. En effet, la métaphysique de

⁹² Telle est la conclusion qu'on doit nécessairement tirer du passage de B XVII, où Kant déclare – toujours sur un mode hypothétique – que les objets doivent se régler 1) sur *l'intuition* et 2) sur les *concepts* : la connaissance *a priori* à venir possède donc, dès le moment originel de refondation, un ancrage dans la sensibilité.

⁹³ Cf. Hermann Cohen, *Commentaire de la Critique de la raison pure de Kant*, Trad. Éric Dufour, Paris, Cerf, p. 49 : « Ainsi la *première partie* de la métaphysique devient-elle la métaphysique de la mathématique et de la physique, et donc la *métaphysique de l'expérience* ». Cette première partie de la métaphysique contient, pour H. Cohen, le sens kantien inédit et original de la métaphysique, à savoir son sens transcendantal.

⁹⁴ *CI*, B XIX : « Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögen *a priori* zu erkennen im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist ».

l'expérience rend possible un certain nombre de connaissances *a priori* sur les objets de l'expérience. Mais que deviennent les objets essentiels et traditionnels de la métaphysique qui sont des objets suprasensibles et intelligibles ?

La métaphysique doit donc se scinder en deux parties : une « seconde partie » s'occupera des problèmes inévitables qui accablent la raison humaine et auxquels celle-ci ne peut renoncer. Cependant, il est clair que cette seconde partie, que Kant estime être la plus importante, ne va pas pouvoir être traitée et abordée de la même manière que la première partie puisqu'il est question cette fois d'objets qui se situent totalement hors du champ de l'expérience possible. Étant donné qu'aucune connaissance théorique n'est possible en ce qui concerne de tels objets suprasensibles, il faut trouver une autre voie qui sera celle de la morale et de la religion (comme théologie morale). C'est désormais selon une « visée pratique » (*in praktischer Absicht*) que les concepts de la métaphysique vont pouvoir retrouver un sens et que le besoin de la raison pure spéculative peut être satisfait, mais dans une perspective pratique.

Kant ne considère donc pas qu'il est absolument impossible de prouver l'immortalité de l'âme ou l'existence de Dieu. Mais il est impossible de le prouver par les voies de la spéculation, ce qui ne préjuge pas de l'existence d'un autre type de preuve qui sont des preuves « morales ». Ainsi, les preuves que la spéculation donne au sujet de l'immortalité de l'âme, estime Kant, n'ont jamais convaincu personne, tandis que les preuves qui sont à l'usage du monde (*die für die Welt brauchbar sind*) et qui se rattachent au concept mondain de la philosophie fondent le droit et la nécessité d'admettre une vie future, mais uniquement dans une intention pratique. De même, la théologie morale sauve l'idée de Dieu en la rapportant aux lois pratiques : « si, écrit Kant (d'une façon un peu périlleuse tout de même et qui frôle, au moins selon la lettre, la « morale théologique »), [ces lois pratiques] présupposent nécessairement une existence comme condition de possibilité de leur force d'obligation, cette existence doit être postulée (...) »⁹⁵. Et au dernier chapitre de la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique*, Kant ira jusqu'à dire que la connaissance positive de Dieu, non seulement est impossible, mais n'est pas même souhaitable, tant

⁹⁵ A 634/B 662 : « Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralische), so muß, wenn diese irgend eine Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft notwendig voraussetzen, dieses Dasein *postuliert* werden (...) ».

pareille connaissance risquerait d'être préjudiciable à l'effort moral des hommes, et transformerait l'humanité en un peuple d'esclaves ou d'êtres révoltés.

Ainsi, de façon inattendue, la limitation des prétentions de la raison par le tribunal de la critique rend possible une extension (quoique seulement pratique) de la raison pure. C'est précisément parce qu'il est impossible de tenir un discours théorique sur la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, qu'il devient possible, à condition toutefois que cela ne contredise pas la théorie, de « limiter le savoir pour faire une place à la foi » et d'acquérir une connaissance pratique au sujet de ces concepts. Et c'est ainsi que la *limitation* de la raison se change en une véritable *conquête* de la raison⁹⁶. La limitation des prétentions théoriques de la raison au sujet des objets des Idées sauve ces objets du naufrage dialectique et permet de dévoiler le véritable intérêt, de nature pratique celui-là, qui meut notre questionnement à leur sujet.

Ce recours systématique au « point de vue pratique » n'est-il pas quelque chose de profondément arbitraire ou de dérisoire ? Cette sorte de recyclage des Idées de la raison exprime-t-elle autre chose que l'aveuglement de Kant face aux conséquences de sa propre philosophie (qui peut-être n'autorise pas un tel retour en arrière) et une forme de fétichisme à l'égard de la tradition ? « Après la tragédie, la farce », écrivait Heinrich Heine. La tragédie : l'absolu réputé inconnaissable, la scission entre la nature et les Idées. La farce : le passage au point de vue pratique au moyen duquel Kant, en véritable Monsieur Loyal, affirme que la morale est sauvée.

À ces objections puissantes, il n'existe peut-être pas de réponse tout à fait satisfaisante. On peut toutefois insister sur la conviction de Kant, qui traverse toute la *Critique de la raison pure*, que nos facultés ont un sens, une raison d'être, et que l'illusion ne peut être par conséquent le dernier mot de la philosophie critique sur la raison. Si la raison en tant que source de connaissances *a priori* n'était qu'une source d'illusion, alors nous ne pourrions plus faire confiance à la raison dans ce qu'elle a de plus essentiel, de sorte

⁹⁶ Cf. Beck, *A Commentary*, p. 257. On peut également renvoyer aux très précieuses analyses de François-Xavier Chenet, dans le premier chapitre de son livre, *L'Assise de l'ontologie critique*, Presses Universitaires de Lille, p. 11-15 : *l'Esthétique transcendantale*, en limitant les prétentions abusives de la sensibilité à porter sur l'être comme tel, « a pour premier effet de préserver un espace pour la métaphysique » : en effet, si espace et temps étaient des propriétés réelles des choses, alors il n'y aurait plus moyen d'échapper au spinozisme, et Dieu et la liberté seraient perdus. C'est un « souci métaphysico-théologique et éthique, celui de sauvegarder Dieu et la liberté humaine », qui anime la démarche de Kant dès *l'Esthétique transcendantale* (sans une telle « assise », la troisième Antinomie serait par exemple insoluble).

que, selon le mot de Ferdinand Alquié, une raison entièrement illusoire ne serait pas moins pire qu'un Dieu trompeur. Aussi l'alternative proposée par Kant est-elle radicale : il faut soit renoncer à la philosophie et à la pensée rationnelle en général, soit parier sur la bonne nature de la raison et tâcher de trouver les principes de son légitime usage.

Dans ces conditions, le passage au point de vue pratique n'est absolument pas un expédient, quelque chose de secondaire ou de dérivé. Dans la *Critique de la raison pure*, l'unité de la philosophie et la possibilité de la métaphysique comme science⁹⁷ sont garanties par le fait que l'usage pratique de la raison échappe à la dialectique. C'est la découverte d'un usage non dialectique (pratique) de la raison qui en dernier lieu nous préserve de la *misologie* et de l'indifférentisme généralisé à l'égard de la métaphysique. S'il est vrai, comme l'estime Kant, qu'il y a toujours eu « quelque métaphysique » (*irgend eine Metaphysik*)⁹⁸, mais s'il est vrai qu'il y aura toujours aussi pour l'accompagner une dialectique, seule la combinaison de la critique et de l'extension pratique de la raison pure (cette dernière étant rendue possible uniquement par la critique) peuvent faire sortir la métaphysique de l'état de nature et la faire accéder au rang d'une science architectoniquement régulée et fondée. Il est absolument vital pour l'intérêt de la métaphysique, de la raison, et de l'homme lui-même, de soustraire l'usage pratique de la raison à toute forme de dialectique afin qu'au sein même du royaume de l'apparence, cernée par les « hautes tours de la métaphysique »⁹⁹, subsiste une terre de vérité, celle de l'usage pratique, à l'abri des illusions dialectiques.

Mais il convient de s'assurer des raisons d'un tel privilège.

B. L'Idée pratique

La raison la plus évidente pour laquelle il n'y a pas de dialectique de la raison pratique dans la *Dialectique transcendantale* est peut-être la suivante : la raison se représente des Idées non seulement dans son usage théorique, mais aussi dans son usage

⁹⁷ La seconde partie de la métaphysique est ainsi elle-même appelée à devenir une science, cf. *CI*, Introduction VI, B 22.

⁹⁸ *CI*, 2nde Préface, B XXXI.

⁹⁹ Cf. *Prolégomènes*, IV, 374. Il s'agit bien sûr ici de « l'ancienne métaphysique », rongée par le dogmatisme vermoulu. Même image de la tour de la métaphysique, par opposition à la « maison d'habitation » (*Wohnhaus*) établie dans la plaine de l'expérience, au tout début de la *Théorie transcendantale de la méthode*.

pratique ; mais tandis que les Idées de la raison pure (théorique) reposent sur des raisonnements dialectiques fallacieux, en revanche, les Idées de la raison dans son usage pratique ne semblent en rien illusoire. Au contraire, elles sont tout à fait utiles et bonnes.

1. *Le moment dialectique*

Rappelons que selon Kant, la dialectique se fonde sur la propension naturelle et inévitable de notre raison à s'élever jusqu'à l'inconditionné : « l'affaire » (*Geschäft*) de la raison consiste dans chacun de ses raisonnements et sur un mode « prosyllogistique » (c'est-à-dire en remontant du conditionné vers sa condition) à « s'élever, à partir de la synthèse conditionnée à laquelle l'entendement demeure toujours attaché, jusqu'à la synthèse inconditionnée, qu'il ne peut jamais atteindre »¹⁰⁰. La maxime générale de la raison est que si le conditionné est donné, alors est aussi donné l'inconditionné. Toutefois, il faut préciser que l'exigence d'inconditionné qui caractérise la raison s'adresse en réalité à l'entendement et prend ce dernier pour moyen. L'activité propre à la raison consiste en effet à absolutiser les catégories et à *affranchir* l'entendement de toute limitation. C'est dans ce *mouvement* d'affranchissement des notions de l'entendement que consiste la représentation de l'Idée. L'Idée est un principe actif, *transcendant*, qui de façon irrésistible conduit l'entendement à faire un usage *transcendantal* des catégories. L'inconditionné apparaît tout d'abord comme étant une *exigence*. Dans une note très éclairante, A. Delamarre souligne le caractère actif et dynamique de la raison : « le rapport de la raison à ses idées n'est pas identique au rapport de l'entendement à ses notions : alors que l'entendement est pure et simple origine de la notion, la raison apparaît comme origine, non pas tant de l'idée comme concept que de la *dynamique* qui fait passer la notion à l'inconditionné. L'idée n'est pas une autre notion, mais la représentation qui naît de l'application d'une exigence à la notion »¹⁰¹. La raison n'est pas « qu'une sorte d'entendement d'un degré supérieur »¹⁰². Aussi la raison est-elle constamment évoquée par

¹⁰⁰ *CI*, A 333/ B 390 : «...und daß in allen [Schlußarten] ihr Geschäft sei, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kann ».

¹⁰¹ *Œuvres philosophiques* (tome I), Pléiade, p. 1669.

¹⁰² *Ibid.*

Kant comme étant une propension, un élan, un penchant, une force – autant de termes qui viennent souligner le dynamisme propre à la raison.

Dans le domaine théorique, il s'avère qu'une telle propension de la raison n'est qu'une source funeste d'illusions et d'embarras inextricables. Comment cela ? Il faut commencer par souligner ce qui semble être un des traits constitutifs et irréductibles de l'activité de connaissance, à savoir son caractère *indéfini*¹⁰³. Or, c'est à ce caractère relatif et indéfiniment ouvert que la raison tente d'apporter un terme, sans apercevoir le caractère illégitime et abusif d'une telle opération. On pourrait ici se souvenir des propos de Descartes dans une *Lettre à Chanut* : « à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusques à l'infini, et que, celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre, si nous ne considérons rien davantage, nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux (...) »¹⁰⁴.

L'opération effectuée par la raison consiste à assigner à l'entendement la « tâche » (*Aufgabe* : comme H. Cohen y insiste, la « tâche » est aussi un « problème » que la raison pose à l'entendement) de s'élever jusqu'à l'inconditionné. Mais une telle représentation nous fait basculer du côté de l'apparence transcendantale, aussitôt que la raison « réalise » son exigence d'inconditionné, convertissant une simple maxime logique relative à l'achèvement de la connaissance en une affirmation d'existence. Ce passage subreptice de l'usage logique de la raison vers son usage réel, par lequel elle en vient à accorder de la réalité objective à ses propres Idées, est à l'origine de l'illusion dialectique. Or, dès que l'apparence dialectique est dévoilée (mais non supprimée), on doit reconnaître qu'à l'Idée transcendantale de la raison pure théorique, il ne correspond, à proprement parler, rien. L'Idée comme concept de l'inconditionné ne peut d'aucune manière être donnée *in concreto*, aussi Kant déclare-t-il dans la section *Des idées transcendantale* que l'on a raison de dire à son sujet que ce n'est « qu'une idée » (*nur eine Idee*).

Mais c'est à ce moment que Kant propose un parallèle critique avec ce qu'il nomme « l'Idée de la raison pratique ». Kant écrit : « Au contraire, comme dans l'usage pratique de

¹⁰³ Cf. Hermann Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, Cerf, trad. Eric Dufour, p. 512 : « Les connaissances ne forment pas une série achevée, un chapitre de mainmorte ; elles ne sont qu'en produisant, tel est le caractère de tout idéal. C'est pourquoi elles ne renferment pas seulement ce qui est établi, mais aussi, en même temps, ce qui est problématique. Tel est le caractère de tous les concepts : en satisfaisant des exigences de la pensée, ils en posent de nouvelles. Il n'y a pas ici d'achèvement définitif ».

¹⁰⁴ *Lettre à Chanut* (1^{er} Février 1647), AT IV, 600-617. La phrase d'achève ainsi : « ...et ainsi, par une très grande erreur, aimer seulement la divinité au lieu d'aimer Dieu ».

l'entendement il s'agit seulement d'effectuer l'opération d'après des règles, l'Idée de la raison pratique peut ainsi toujours être donnée effectivement (quoique seulement partiellement) *in concreto*, elle est d'ailleurs la condition indispensable de tout usage pratique de la raison »¹⁰⁵.

On peut distinguer deux éléments dans cette dernière affirmation, et chacun d'eux donne une bonne raison de soustraire l'usage pratique de la raison à la dialectique.

2. L'Idée pratique est la condition indispensable de tout usage pratique

a. Entendement et raison pratiques

Kant considère que *tout* usage pratique de la raison dépend des Idées. La vérité de cette proposition est au fond de nature analytique : en effet, la raison pratique a affaire au *devoir-être*, par conséquent se situe d'emblée et par définition au-delà de l'être, c'est-à-dire au-delà de ce qui arrive dans la nature. Or, l'Idée pratique, de son côté, désigne une représentation normative qui n'est pas dérivée de l'expérience mais qui a son siège dans la raison pure elle-même, c'est-à-dire dans une spontanéité intelligible au moyen de laquelle la pensée s'affranchit de toutes les conditions et limitations empiriques. C'est pourquoi le fondement de détermination qu'admet une volonté libre ne peut être que de nature idéale et ancrée dans la représentation d'un *Sollen*.

L'Idée pratique signifie manifestement un inconditionné pratique, un « absolu » pratique qui ne dépend que de la capacité de la raison pure à instituer avec une entière spontanéité une législation propre. Une Idée pratique peut donc désigner un idéal moral – tel que l'idéal de la sagesse, de la vertu, ou de la perfection – qui ne serait pas tiré de l'expérience et que l'on peut donc rapporter à la causalité particulière de la raison pure. De façon analogue à l'Idée de la raison pure spéculative, l'Idée pratique se présente à son tour comme un « problème » ou comme une « tâche » pratique (selon le double sens du terme *Aufgabe*) dans la mesure où elle est un idéal qui élève et guide l'action. La dimension

¹⁰⁵ *CI*, A 328/B 385 : « Dagegen weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu tun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich ob zwar nur zum Teil *in concreto* gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft ».

pratique de telles Idées a été soulignée avec force dans la section *Des Idées en général* : la « République proverbiale » de Platon en est en effet l'illustration. L'Idée de la plus grande coexistence harmonieuse des libertés entre elles (telle est la lecture un peu étonnante, mais qu'on pourrait dire « éclairée », que Kant fait de la *République*) constitue un modèle que le vulgaire peut bien juger ridicule et oiseux, mais qui, comme archétype, encourage et promeut l'action bonne.

Kant appelle ici « entendement pratique » l'aptitude à effectuer des opérations d'après des règles. Le recours à cette curieuse expression a sans doute ici pour principale fonction de créer un parallèle différencié avec ce qui se passe dans le domaine théorique. Mais de façon évidente, l'entendement s'incline ici devant la raison et ne paraît pas avoir d'autonomie en-dehors de sa subordination à l'Idée. « L'entendement pratique » n'est pas en droit d'énoncer des prétentions normatives et doit donc se contenter de prendre en charge autant qu'il le peut l'application concrète de l'Idée. Tandis que l'entendement théorique est au fondement de la légalité dans la connaissance des choses qui arrivent, l'entendement pratique est un simple exécutant, un ouvrier qui travaille selon l'Idée¹⁰⁶. En suivant l'exemple de la *République*, on pourrait supposer que toutes les dispositions précises et les règlements de la vie courante énoncés par Socrate sont des explicitations concrètes et des applications particulières de l'Idée de la Cité juste : le programme d'éducation des citoyens, le régime alimentaire des gardiens ou encore la proscription des flûtes, sont autant d'aspects du conditionné-pratique placé sous la dépendance de l'inconditionné-pratique (l'idée de Justice) qui en achève l'unité.

Enfin, la fonction régulatrice de l'Idée pratique en révèle la profondeur, la justesse et la fécondité, dans la mesure où elle fait fond sur la *perfectibilité* humaine : telle est son insondable « vérité » pratique. En effet, estime Kant, si les Idées pratiques devaient être tirées de l'observation et de « ce qui se fait » (*was getan wird*), alors ce serait la liberté elle-même qui serait niée, car nous assignerions (par exemple) à notre idéal de Justice des bornes empiriques aussi arbitraires que la rivière qui borne la justice des hommes.

b. Inversion des valeurs

¹⁰⁶ Cf. Réflexion 6613 (XIX, 110) : « la doctrine de la prudence est une doctrine de l'entendement pratique ».

Par conséquent, l'Idée de la raison pratique est dans une situation au premier chef identique à celle de l'Idée transcendantale dans la mesure où *toutes* les Idées se situent en-dehors de toute expérience. L'Idée pratique, de même que l'Idée théorique, se présente comme étant une « tâche » (*Aufgabe*). Tout comme l'Idée théorique, l'Idée pratique est transcendante parce qu'elle est l'expression d'un *devoir-être* relevant d'un autre ordre que celui de l'être. Mais ce caractère transcendant, de façon tout à fait significative, cesse d'être une source d'illusion ou d'erreur. Dans la *Dialectique transcendantale*, l'illusion dialectique vient ce que la raison raisonne au moyen de principes *transcendants* qui sont « des principes effectifs, qui nous incitent à renverser toutes les barrières et à nous attribuer un tout nouveau territoire qui ne reconnaît nulle part de démarcation »¹⁰⁷. Un principe transcendant commande activement de franchir les limites de l'expérience (par opposition au principe « immanent » qui règle l'usage empirique de l'entendement pur). À partir de là, il est aisé de concevoir comment une dialectique de l'usage théorique de la raison peut se développer parce que le franchissement des limites de l'expérience est une tentation qui n'est que trop « naturelle »¹⁰⁸. Et si les principes transcendants exercent une influence aussi séduisante, c'est qu'ils correspondent à un intérêt puissant de la raison théorique (du moins, c'est ce qui paraît à première vue), un intérêt lié au désir d'achèvement de la connaissance et qui se manifeste par une véritable « attraction » à l'égard de l'inconditionné.

En revanche, dans le domaine pratique, on perçoit mal comment la raison pourrait contenir de tels principes qui seraient transcendants à l'égard de l'entendement pratique. On peut sans doute considérer qu'une Idée morale est transcendante dans la mesure où elle commande de ne pas s'en tenir à ce que font effectivement les hommes et nous invite à ne pas réduire ainsi la morale à une quelconque psycho-sociologie. Mais cette Idée pratique n'est pas transcendante dans la mesure où ce refus de s'en tenir à ce qui se fait est constitutif de l'usage légitime de la raison pratique. La transcendance cesse d'être transcendante (dans le sens où ce qui est transcendant détourne une faculté de son bon usage) et se charge d'une valeur positive.

C'est là un phénomène remarquable : dès que passons du problème de la connaissance au problème de l'action, il se produit comme une « inversion des valeurs » de

¹⁰⁷ *CI*, A 296/B 352 : « wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen ».

¹⁰⁸ Cf. Introduction III, A 4/B 8.

sorte que le négatif se change aussitôt en positif. C'est que l'ordre de l'être et l'ordre du devoir-être possèdent des principes dont les fondements sont inversés : « car, à l'égard de la nature, c'est l'expérience qui nous donne la règle et constitue la source de la vérité ; à l'égard de la loi morale en revanche, l'expérience est (hélas !) la mère de l'apparence, et il est au plus haut point répréhensible de vouloir tirer les lois de ce que je *dois faire* de *ce qui se fait*, ou de vouloir les limiter par ce moyen »¹⁰⁹.

Entre l'Idée pratique et l'Idée de la raison pure spéculative, il n'y a donc pas de différence de nature : toutes les Idées sont des concepts de l'inconditionné. Mais il subsiste une irréductible différence d'usage et de valeur.

3. L'Idée pratique peut être donnée in concreto

Le deuxième élément peut paraître plus délicat : Kant estime que l'Idée pratique peut être donnée effectivement (*wirklich*), quoique de façon seulement partielle, *in concreto*. Aussi, ajoute-t-il, ne peut-on pas affirmer de la même manière à propos de l'Idée pratique qu'elle n'est « qu'une Idée » (*nur eine Idee*). Pourtant, une telle affirmation pose un sérieux problème : en effet, *in concreto* signifie « dans l'espace et le temps ». Que veut donc dire Kant ?

Vraisemblablement, il ne veut sans doute pas du tout dire ici qu'il y aurait une expérience possible de la causalité pure de la raison, autrement dit, une expérience de la liberté transcendantale. Mais la causalité originaire de la raison peut néanmoins se *manifeste* dans l'expérience. Kant semble ainsi vouloir dire que l'Idée pratique a de l'influence, non seulement sur les maximes et les résolutions des hommes, mais également sur la réalité empirique et sur la façon dont les hommes vivent. Le domaine moral est en effet un domaine où « la raison humaine montre une véritable causalité et où les Idées deviennent des causes efficientes (des actions et de leurs objets) »¹¹⁰. L'Idée pratique se trouve donc *en tant qu'Idée* en rapport avec l'expérience, et c'est pour cela que l'on peut

¹⁰⁹ *CI*, A 318/B 375 : « Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit ; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider !) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *tun soll* von demjenigen herzuziehen, oder dadurch einschränken zu wollen, was *getan wird* ».

¹¹⁰ *CI*, A 317/B 374 : « Aber nicht bloß in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft warhafte Kausalität zeigt, und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen (...) ».

dire à bon droit qu'elle correspond à « quelque chose ». En effet, elle constitue un fondement d'actions possibles, tant au niveau de la résolution (maxime) qu'au niveau de l'effectuation (action), et l'on peut ainsi considérer que l'histoire ou le droit contiennent des traces¹¹¹ de ce genre d'Idée : le législateur éclairé, lorsqu'il tente d'appliquer les principes d'une bonne constitution, s'efforce ainsi de mettre en œuvre la causalité de l'Idée. Aussi Kant peut-il écrire dans le *Canon* : « la raison pure contient donc, non pas certes dans son usage spéculatif, mais dans un certain usage pratique, à savoir l'usage moral, des principes de la *possibilité de l'expérience*, c'est-à-dire d'actions qui *pourraient*, conformément aux prescriptions morales, se rencontrer dans l'*histoire* des hommes. Car, comme elle ordonne que de telles actions doivent (*sollen*) se produire, ces actions doivent (*müssen*) également pouvoir se produire (...) »¹¹².

Ce dernier passage du *sollen* au *müssen* paraît assez difficile à interpréter. Comme la raison pure dans son usage pratique exige que certaines actions « doivent » se produire (au nom d'un *Sollen* normatif), ces actions « doivent pouvoir » se produire. La raison pure dans son usage pratique est donc porteuse de l'exigence que ses propres commandements « doivent pouvoir » recevoir une expression, fût-elle imparfaite, dans le monde sensible. Il est moralement nécessaire que le devoir-être puisse trouver un début d'objectivation dans la nature. On pourrait estimer, peut-être, que dans ce dernier passage, Kant ne prend pas assez en compte tout ce qu'une telle exigence peut avoir d'aporétique (la solution de la troisième Antinomie, qui aborde ces questions, établira pour sa part le caractère non-contradictoire d'une telle exigence).

Admettons cependant le bien-fondé de cette exigence. Nous atteignons alors une nouvelle raison de restreindre la dialectique de la raison pure à son usage théorique. En effet, la causalité de la raison pratique pure trouve un début de traduction concrète et peut être présentée, même de façon partielle, *in concreto*. Or, il ne saurait y avoir de dialectique de ce qui se laisse présenter et manifester dans l'expérience car cette dernière fournit un

¹¹¹ D'où le caractère seulement partiel de la manifestation *in concreto* de l'Idée pratique. Cette partialité est là pour souligner le caractère idéal de l'Idée, qui peut être *approchée* dans l'expérience, mais jamais *réalisée* intégralement.

¹¹² *CI*, A 807/B 835 : « Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Prinzipien der *Möglichkeit der Erfahrung*, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte der Menschen anzutreffen sein *könnten*. Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können (...) ».

appui, une pierre de touche, qui permet de s'assurer de la vérité de ses propres affirmations. Cette relation que la raison dans son usage pratique conserve avec l'expérience est ainsi ce qui conduit Kant à déclarer au chapitre des Antinomies que la « méthode sceptique » qui consiste à se faire le spectateur de l'antinomie afin de repérer le cause du conflit ne peut valoir en morale. Cette dernière, en effet, a l'avantage de pouvoir s'appuyer sur une expérience (au moins possible, précise Kant)¹¹³ afin de résoudre le point litigieux. La morale trouve ici un point commun avec la philosophie expérimentale qui pour sa part peut facilement trancher entre les théories opposées au moyen du recours à l'expérience (tel est le rôle, par exemple, de « l'expérience cruciale »). La philosophie morale parvient de cette manière à éviter le malentendu de l'abstraction (*Mißverstand der Abstraktion*) dans lequel tombe pour sa part la raison pure spéculative qui ne dispose d'aucune pierre de touche pour vérifier ses assertions transcendantales auxquelles aucune intuition ni synthèse empirique ne peuvent correspondre.

Il y a donc une raison à la fois simple et massive pour laquelle il n'y a pas de dialectique de l'usage pratique de la raison : c'est que dans la *Critique de la raison pure*, cet usage pratique de la raison trouve un début de traduction dans l'expérience sensible, ce qui ne veut pas dire du tout que cet usage serait *dérivé* de l'expérience. « Une Idée n'est rien d'autre que le concept d'une perfection qui ne se rencontre pas encore dans l'expérience »¹¹⁴ : or, l'expression « *pas encore* » (*noch nicht*) mérite d'être relevée car elle peut signifier deux choses : 1) le « *pas encore* » indique que l'esprit est capable de se représenter lui-même ses propres archétypes, s'affranchissant ainsi de la tutelle de l'expérience et manifestant la capacité d'invention et de création de la raison. 2) Le « *pas encore* » crée d'autre part un effet d'attente en suggérant que l'Idée peut rejoindre l'expérience. L'Idée qui n'est pas dérivée de la rencontre avec l'expérience pourra néanmoins à l'avenir se rencontrer dans l'expérience. Telle est la capacité de la raison

¹¹³ *CI*, A 425/B 453. Le texte de Kant n'est pas très explicite sur la façon dont l'expérience permet de résoudre les dilemmes moraux. Kant semble considérer que l'on peut prendre en compte les « conséquences pratiques » (*praktischen Folgen*) dans des « expériences possibles » (*wenigstens in möglicher Erfahrungen*). Si nous comprenons correctement le texte, il s'agit donc de se demander « Qu'arriverait-il, si... ? », en pratiquant une sorte d'expérience de pensée qui permettrait de décider si notre maxime peut subsister en tant que loi universelle (bien sûr, ce n'est pas encore en ces termes que *CI* présente les choses).

¹¹⁴ *Réflexions sur l'éducation*, IX, 444 : « Eine Idee ist nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet ».

d'inscrire un sens dans le monde et d'introduire de la valeur au sein de la nécessité universelle, en donnant au monde sensible la forme d'un monde intelligible.

C. Le Canon de la raison pure et la seconde Dialectique

1. Le Canon comme Analytique

a. La découverte de l'intérêt pratique

Le *Canon de la raison pure* contient certains éléments qui semblent annoncer la seconde *Dialectique*. Mais comme nous l'avons déjà souligné, la théorie du souverain Bien qu'on trouve dans le *Canon* ne fait l'objet d'aucune dialectique. Malgré une certaine parenté thématique, il semble que le *Canon* et la seconde *Dialectique* appartiennent à des niveaux de discours différents. Au niveau du *contenu*, on peut admettre que le *Canon* anticipe sur la seconde *Dialectique*. Mais au niveau de la *forme*, c'est-à-dire au niveau de son statut et de sa fonction dans l'économie du système, le *Canon* se démarque nettement de la seconde *Dialectique*. Car il n'y a rien de dialectique dans le *Canon*.

Dans la *Critique de la raison pure*, le *Canon* signe l'acte de reconnaissance du caractère profondément et essentiellement pratique de la raison. Au terme de la *Dialectique transcendantale*, Kant se retourne sur le chemin parcouru et en vient à s'interroger, dans la section sur « la fin dernière de l'usage pur de notre raison », sur « l'intérêt » (*Interesse*) de cette dernière dans toute cette entreprise : à *quoi bon*, finalement, tous ces raisonnements dialectiques ? Quel intérêt a la raison de se lancer toujours à la recherche de l'inconditionné ? La question semble légitime car le contraste est surprenant entre, d'une part, la prodigieuse ingéniosité dont la raison fait preuve dans ses raisonnements et qui manifeste la véritable fascination qu'exerce sur elle l'inconditionné, et, d'autre part, le gain théorique final à peu près nul et au sujet duquel Kant déclare qu'il ne peut être au mieux que « très faible » (*sehr gering*)¹¹⁵. Tous les efforts de la raison pour connaître

¹¹⁵ *CI*, A 798/B 826. Kant montre qu'une connaissance théorique des trois objets de la raison (la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu) aurait un intérêt théorique à peu près nul, parce qu'on ne pourrait de toute façon pas en faire usage *in concreto* dans l'étude de la nature (*in der Naturforschung*) : la cause intelligible de notre vouloir, la nature spirituelle de l'âme, l'existence d'une intelligence suprême, étant

l'inconditionné sont au point de vue théorique aussi oiseux (*müßig*) que pénibles (*anstrengend*).

Nous en venons donc à soupçonner que ce n'était pas dans une intention théorique que se produisait ce mouvement d'élévation de la raison. Kant estime ainsi que si les trois propositions principielles de la raison pure (la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu) concernent très peu le *savoir*, c'est que leur importance doit concerner avant tout le *pratique*. Au terme de la dialectique de la raison pure spéculative, nous sommes amenés à prendre conscience que la quête rationnelle de l'inconditionné se fondait sur un intérêt pratique et que la véritable destination de la raison réside dans son usage pratique. Et c'est aussi pour cette raison que le « canon » de la raison pure concernera proprement ce dernier usage.

b. Le *Canon* comme Analytique de l'usage pratique

Le *Canon de la raison pure* aura donc pour objectif de donner les règles qui gouvernent et orientent cet usage pratique de la raison. Le *Canon*, dans la mesure où il met au point une « canonique » de cet usage pratique, « ressemble » (si l'on peut s'exprimer ainsi) de ce point de vue à une Analytique : par définition, un « canon » qui donne des règles légitimes et sûres possède une certaine ressemblance avec une « analytique » qui consiste dans la décomposition d'un pouvoir de l'esprit afin d'en dégager la structure normative principielle. C'est pourquoi le lien manifeste qui paraît pourtant exister entre le *Canon* et la seconde *Dialectique* est en réalité un lien trompeur. À première vue, certes, le *Canon de la raison pure* « ressemble » à la seconde *Dialectique* : dans l'un et l'autre texte, nous allons retrouver les mêmes thèmes et les mêmes enseignements (une théorie du souverain Bien, les postulats, la théologie morale par opposition à la morale théologique, la croyance distinguée de la connaissance), ce qui fait qu'on peut alors estimer que *Canon*

des principes supra-sensibles, ne seraient d'aucune utilité pour la connaissance des phénomènes, car ces derniers doivent être expliqués uniquement à l'aide de causes naturelles et purement immanentes. « En un mot, ces trois propositions demeurent toujours transcendentes pour la raison spéculative » (*Mit einem Worte, diese drei Sätze bleiben für die spekulativen Vernunft jederzeit transzendent*).

Ne pourrait-on pas objecter que ces trois objets, en admettant qu'ils soient inutiles dans l'explication des phénomènes, sont en revanche indispensables en ce qui concerne leur *compréhension* ? Sans doute, mais c'est là déjà s'avancer vers ce que Kant nomme l'usage régulateur des Idées, qui ne présuppose pas de connaissance positive (nous nous servons de ces Idées, même si nous ne savons pas comment elles s'appliquent à leur objet).

anticipe sur la seconde *Dialectique*. La proximité thématique entre les deux textes ne doit toutefois pas faire illusion. Car ce n'est pas de la *Dialectique de la raison pratique pure* que se rapproche le *Canon*, mais bien de l'*Analytique de la raison pratique pure* : sur quoi nous fondons-nous pour avancer cela ? Sur le fait que le *Canon* a la prétention de jouer le rôle qui normalement revient à une Analytique.

Mais il faut dire que la ressemblance ne va guère au-delà de cette ressemblance formelle ou fonctionnelle. En effet, qu'est-ce qui va être analysé dans le *Canon* ? Ici paraît toute la différence avec l'*Analytique de la seconde Critique*. Car on ne trouve dans le *Canon* aucune analyse de la structure et des fondements de la raison pratique pure. Ainsi, en premier lieu, nous voyons Kant commencer par se « débarrasser » de la liberté transcendante, en déclarant vouloir « la mettre de côté comme une chose réglée plus haut » (*als oben abgetan, bei Seite setzen*). Ce qui en l'occurrence est considéré comme étant « réglé », c'est simplement la possibilité de la liberté transcendante comme causalité intelligible et dont la solution de la troisième Antinomie a montré qu'elle n'est pas contradictoire avec le plan des phénomènes. Les prétentions hégémoniques du naturalisme intégral ont été repoussées et l'on peut défendre la possibilité d'une causalité particulière de la raison. Mais le contenu de cette liberté reste indéterminé. Il n'y a donc rien qui ressemble ici à la démarche de la *Critique de la raison pratique* où Kant, aux §5 et 6 de l'*Analytique*, établissait la nécessaire réciprocité entre la liberté transcendante et l'autonomie¹¹⁶ en montrant comment l'autonomie et la loi morale fournissent un contenu à la liberté transcendante¹¹⁷.

D'autre part, l'usage pratique de la raison est simplement *admis* par Kant, comme le suggère ce passage significatif : « J'admets qu'il y a réellement des lois morales pures, qui déterminent complètement *a priori* (sans considération pour les motifs empiriques, c'est-à-dire le bonheur) le faire et le ne pas faire, c'est-à-dire l'usage de la liberté d'un être

¹¹⁶ Il s'agit des deux « problèmes » posés par Kant : l'autonomie présuppose la liberté transcendante (§5), et la liberté transcendante ne trouve sa détermination que dans l'autonomie. (§6).

¹¹⁷ Kant considère que le problème de la liberté transcendante n'est pas un problème pratique, mais théorique (qui a été examiné lors de l'examen de la troisième Antinomie) : « La question portant sur la liberté transcendante concerne uniquement le savoir spéculatif, et nous pouvons la mettre de côté comme étant tout à fait indifférente lorsque nous avons à nous occuper du pratique » (A 804/B 831). D'autre part, lorsque Kant déclare « se servir de la liberté seulement dans son sens pratique » (en laissant de côté, donc, son sens transcendantal), il nous semble que Kant reprend, en réalité, une conception relativement classique de la liberté, comme faculté de se déterminer à ce qui est objectivement « bon et utile » (Kant ne distinguant ici pas davantage).

raisonnable en général, et que ces lois commandent *absolument* (et non de manière simplement hypothétique sous la présupposition de buts empiriques), et sont donc nécessaires à tous égards »¹¹⁸. Il y a donc un usage pratique de la raison parce qu'il y a des lois morales (le pluriel est dans le texte), sans que soient questionnés davantage cet étrange « il y a » ni le type de légalité propre à ces lois. On pourrait alors trouver que Kant est quelque peu désinvolte ou même qu'il n'est pas encore tout à fait au clair avec la question morale. Mais c'est que dans le *Canon*, ce n'est pas la moralité *en elle-même* qu'il s'agit d'analyser et à laquelle il faut donner des règles légitimes et sûres.

Qu'est-ce alors qui fait l'objet d'un « canon » ? C'est, semble-t-il, uniquement la relation entre ces lois morales pures et le souverain Bien. Si je fais ce que je dois (mais, encore une fois, la nature exacte de « ce que je dois » faire reste ici présupposée), que m'est-il permis d'espérer ? Et, notamment, puis-je espérer le bonheur ? C'est cette espérance qu'il s'agit de fonder. L'usage pratique de la raison est donc abordé, élucidé, précisé, en fonction de sa fin ou de son objet qui est le souverain Bien. C'est pourquoi le seul impératif que nous trouvons dans le *Canon* rapporte directement la moralité au souverain Bien et s'énonce : « *Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux* » (*Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein*). Tel est si l'on peut dire le substitut dans le *Canon* de l'impératif catégorique, et le *Canon* apparaît lui-même comme étant un substitut d'Analytique de la raison pratique pure - mais une Analytique qui ne s'occuperait pour le moment que de la question de l'*objet*, laissant dans l'ombre celle du *principe* de la raison pratique pure.

Or, d'où vient ce privilège accordé au souverain Bien dans la première *Critique* ? Nous ne devons pas ici oublier le point de départ de la réflexion de Kant et qui a consisté à interroger d'une manière quasi-généalogique le *sens* des raisonnements portant sur l'inconditionné afin de les interpréter comme étant des « symptômes » révélateurs d'un intérêt sous-jacent – nous dirions presque : d'une « volonté de puissance », car il s'agit de découvrir une volonté derrière la pensée. Lorsque l'homme s'efforçait (vainement) de trouver une réponse théorique aux « problèmes inévitables » de la raison humaine, il

¹¹⁸ *CI*, A 807/B 835 : « Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig *a priori* (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit,) das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig sind ».

cherchait en réalité – mais « inconsciemment », dirions-nous – à assurer sa destination pratique suprême : rendre concevable son idéal du souverain Bien. Résumons alors la démarche kantienne : puisque les Idées de la raison n'ont qu'un intérêt théorique très faible et comme il est nécessaire malgré tout qu'elles aient un intérêt, nous en venons à soupçonner que ces Idées doivent avoir un intérêt pratique – mais lequel ? Le détour par la doctrine du souverain Bien s'avère alors extrêmement éclairant parce qu'il apparaît que l'idéal du souverain Bien n'est pour nous possible que si nous admettons, mais seulement *in praktischer Absicht*, et à titre de ce qui s'énoncera comme des « postulats » dans la seconde *Critique*, les Idées de la raison, à savoir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. La tâche aveugle qui orientait l'aspiration de la raison vers l'inconditionné était donc en réalité la suivante : rendre possible le souverain Bien. L'herméneutique de la raison est dès lors achevée : 1) Frappés par la nullité théorique de l'usage théorique de la raison pure, nous pressentons que ces spéculations ont un intérêt pratique 2) Qu'est-ce donc qui sur le plan pratique peut bien motiver l'élan vers l'inconditionné ? Réponse : l'aspiration au souverain Bien.

Tel est le sens du fameux « passage au point de vue pratique ». Il s'agit bien en effet d'un changement de « point de vue » puisque nous *réinterprétons* une tendance de la raison afin de lui découvrir son véritable sens. Ce changement de point de vue a notamment pour but de sauver les Idées de la raison spéculative en montrant comment ces Idées sont en réalité investies par l'usage pratique de la raison¹¹⁹. Kant examine donc l'usage pratique de la raison dans la mesure où cet usage pratique offre un sol susceptible d'apporter une réponse inédite aux « problèmes inévitables » de la raison pure spéculative. Nous dirions presque que Kant se « sert » ici de la moralité pour trouver un sens aux Idées de la raison spéculative. Or, comment se « sert-on » de la moralité quand on veut sauver la métaphysique ? C'est ici que le souverain Bien a tout son rôle à jouer. En effet, le *Canon* règle l'usage pratique de la raison par rapport à son objet (le souverain Bien). Or, la

¹¹⁹ Dans la Lettre à Élisabeth du 15 Septembre 1645, Descartes paraît avoir reconnu, à sa manière, ce que nous appellerons donc en langage kantien « l'intérêt pratique des Idées de la raison ». Descartes veut trouver « les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est meilleur en toutes les actions de la vie ». Or, ces connaissances utiles à la vertu sont la reconnaissance de « la bonté de Dieu » (qui nous apprend à « recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent »), de « l'immortalité de nos âmes » (qui nous apprend à ne plus craindre la mort), et de « la grandeur de l'univers » (qui nous préserve d'une « présomption impertinente ») – à quoi il faut ajouter, estime Descartes, la connaissance « fort utile...qu'on ne saurait subsister seul, (...) et [qu']il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier » (« avec mesure et discrétion », ajoutait Descartes).

possibilité de ce dernier ne peut être maintenue qu'au moyen de ce qui s'appellera des « postulats » dans la seconde *Dialectique* et que le *Canon* présente déjà comme formant le contenu d'une croyance rationnelle, réalisant ainsi cette extension pratique de la connaissance qui permet ultimement de sauver les objets de la métaphysique.

c. Le *Canon* : Analytique et Dialectique

En résumé : dans la *Critique de la raison pure*, la découverte de l'intérêt pratique débouche sur le *Canon* qui assume à lui seul les deux moments de la Dialectique (par son contenu) et de l'Analytique (par sa fonction) de la raison pratique. Le *Canon* combine en quelque sorte l'Analytique et la Dialectique. Par le contenu de ses enseignements, le *Canon*, dont le double objectif est de montrer la relation entre « les lois morales » et le souverain Bien puis de fonder la possibilité de ce dernier, anticipe sur la seconde *Dialectique* ; mais d'un autre côté, dans la mesure où le *Canon* doit donner les règles de l'usage pratique de la raison par rapport à sa fin dernière, le *Canon* remplit le rôle d'une Analytique.

La *Critique de la raison pratique* distinguera donc des moments relativement confondus dans le *Canon de la raison pure*. Précisons que cette confusion ne résulte peut-être pas tant d'un défaut que la *Critique de la raison pratique* devrait corriger que du choix de la perspective adoptée par Kant dans le *Canon* et qui consiste à répondre à la troisième question (relative à ce qu'il m'est permis d'espérer) afin de sauver les Idées de la métaphysique. À la différence, comme le problème posé dans la *Critique de la raison pratique* est proprement moral, on doit commencer par une Analytique de la raison pratique pure où en est élucidée la loi fondamentale, ce qui par conséquent libère ensuite le champ pour une éventuelle dialectique de la raison pratique pure. Car, aussi trivial que cela puisse paraître, pour qu'il puisse y avoir une Dialectique de la raison pratique, il fallait d'abord qu'il y en ait une Analytique.

2. Le *Canon*, Analytique de l'espérance

a. Le *Il y a* de la moralité

C'est ici que nous pourrions rappeler les pénétrantes analyses de Martial Guéroult qui dans son article « Canon de la raison pure et critique de la raison pratique »¹²⁰ a interrogé de façon critique le type de « fondation » de l'usage pratique que l'on trouve dans le *Canon de la raison pure*.

M. Guéroult commence par insister sur le caractère factuel de cet usage pratique (Kant « admet » qu'il y a réellement des lois pratiques pures). Dans le *Canon*, la liberté pratique, distinguée de la liberté transcendantale, est affirmée comme étant un fait empirique dont la réalité est démontrable par l'expérience. Même si Kant reconnaît qu'il existe des lois pratiques objectives et valables *a priori*, de telles lois n'en sont pas moins appréhendées empiriquement par la conscience psychologique, sans que leur réalité nouménale soit interrogée ou analysée. Dans le *Canon*, la liberté est simplement constatée et Kant ne s'interroge ni sur la véritable nature du commandement moral ni sur la liaison synthétique *a priori* qui unit la volonté à la loi. La réalité de la liberté est ainsi attestée par le fait – mais il ne s'agit pas du *Faktum* de la raison, il s'agit simplement du *Tatsache* de l'histoire, de la morale et du droit. Dans le *Canon de la raison pure*, on ne trouve donc rien qui ressemble à l'*Analytique* de la raison pratique pure. Tel est le simple *Il y a* des « lois morales », dont la preuve est donnée par les descriptions « des plus célèbres moralistes » et par le témoignage du « jugement moral de tout homme »¹²¹.

Cette situation, considère M. Guéroult, vient de ce que dans la *Critique de la raison pure*, Kant exclut la philosophie pratique du champ de la philosophie transcendantale¹²² - exclusion dont on peut estimer avec Martial Guéroult que les raisons sont assez obscures et discutables : devrait-on ainsi exclure de la philosophie transcendantale les « principes dynamiques » de la possibilité de l'expérience sous prétexte qu'ils supposent le mouvement dont l'idée ne peut cependant nous être donnée que par l'expérience ? Toujours est-il que la

¹²⁰ Article paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1954, p. 332-357.

¹²¹ C1, A 807/B 835 : « Je peux présupposer cette proposition [i. e. qu'il y a des lois morales pures qui obligent] non seulement en me réclamant des preuves des plus célèbres moralistes, mais aussi du jugement moral de tout homme, quand il veut concevoir clairement une loi de ce genre » (*Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will*).

¹²² Cf. ainsi dans C1, A 15/B 29 ; A 424/B 452 (où Kant déclare que la « méthode sceptique » ne peut pas s'appliquer en morale puisque celle-ci peut fournir *in concreto* ses principes avec leurs conséquences) ; A 801/B 829. Pour une présentation historique des hésitations de Kant au sujet du statut de la « métaphysique des mœurs » (évoquée dès 1765 dans une Lettre à Lambert), cf. Beck, *A Commentary*, p. 5-13.

raison principale invoquée par Kant est que les principes de la moralité, quelque purs et *a priori* qu'ils soient, présupposent nécessairement à leur base quelque chose d'empirique, qui est le sentiment de plaisir ou de peine. Cette présupposition est inévitable, ne serait-ce que parce qu'un tel sentiment doit toujours être surmonté dans l'obligation morale¹²³. C'est pourquoi la question « Que dois-je faire » ? est purement et simplement exclue par Kant de la philosophie transcendantale : « La seconde question est purement pratique. Elle peut certes appartenir comme telle à la raison pure, mais elle n'est pas pour autant transcendantale, mais morale, et donc elle ne peut en elle-même occuper notre critique »¹²⁴. L'argument de Kant, à vrai dire, n'est pas parfaitement clair : sur quoi repose l'opposition entre ce qui est moral et ce qui est transcendantal ? On peut supposer que Kant juge ici que la réponse à la question *Que dois-je faire ?* entraînerait nécessairement des considérations empiriques à propos, par exemple, de la lutte entre la vertu morale et l'égoïsme naturel. Nous serions amenés à donner des « conseils » et à nous engager ainsi sur le terrain peu sûr de la psychologie : comment surmonter les inclinations ? Quelles sont les préceptes à suivre pour acquérir un bon caractère ? etc.

b. Passage au premier plan du souverain Bien

Or, cette exclusion a des conséquences remarquables, notamment en ce qui concerne le rôle du concept de souverain Bien. En effet, l'indétermination au sujet des *principes* de l'usage pratique de la raison pure entraîne une revalorisation du rôle de l'*objet* de la raison pratique. Puisque nous ne sommes ni en état ni en droit d'analyser les principes de l'usage de la raison pratique (c'est-à-dire les principes constitutifs du devoir-être), nous devons en quelque sorte nous rabattre sur une théorie de son *objet*, lequel est le souverain Bien. C'est

¹²³ C'est dans la seconde édition de 1787 que Kant déclare dans l'Introduction (B 29) que les concepts de plaisir et de déplaisir, des désirs et des inclinations, doivent être intégrés au système de la moralité pure, parce qu'ils doivent être « surmontés » (*überwunden*) en tant qu'obstacles au devoir. C'est là un point de vue plus nuancé qu'en 1781 où Kant affirmait plus brutalement (A 15) que les concepts de plaisir ou de peine, etc. , doivent être « présupposés ». D'autre part, on peut se demander si la propre distinction de Kant (effectuée dès le chapitre I de l' Introduction), entre ce qui est *a priori* et pur et ce qui est *a priori* et non-pur (par exemple, le concept de *cause*) n'aurait pas pu être mobilisée pour intégrer la philosophie morale dans la philosophie transcendantale.

¹²⁴ *CI*, A 805/B 833 : « Die zweite Frage ist bloß praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann doch nicht transzendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen ».

uniquement par rapport au souverain Bien que l'usage pratique de la raison pure est élucidé. La théorie du souverain Bien et des (futurs) postulats que l'on trouve dans le *Canon*, écrit M. Gueroult, sont ainsi « comme le succédané d'une *Analytique*, en elle-même impossible, faute de *jugements synthétiques a priori* immanents à la volonté morale ». Dans la *Critique de la raison pure*, étant donné que la moralité demeure un point aveugle dont le contenu n'est pas précisé et dont la réalité objective est simplement admise, la condition de possibilité de l'usage pratique est donc suspendue à la possibilité du souverain Bien qui lui-même dépend d'une théologie morale.

Mais cette situation se révèle quelque peu dangereuse parce que Kant est amené à suspendre l'usage pratique de la raison à la possibilité du souverain Bien. Le commandement moral n'est concevable que si on le rapporte à un objet, ce qui, conclut M. Gueroult, « aboutit à l'hétéronomie »¹²⁵. Et en effet, nous pouvons trouver certaines formules dans le texte du *Canon* qui semblent donner plutôt raison à M. Gueroult. Ainsi, écrit Kant, « chacun considère ainsi les lois morales comme étant des *commandements*, ce qu'elles ne pourraient être, si elles ne rattachaient pas *a priori* à leurs règles des conséquences proportionnées, et n'impliquaient pas en elle (*bei sich führen*) des *promesses* et des *menaces*. Cela, elle ne pourraient pas non plus le faire, si elles ne résidaient pas dans un être nécessaire en tant que souverain Bien, qui seul peut rendre possible une telle unité finale »¹²⁶. Dans le même ordre d'idées, Kant déclare peu après que la nécessaire subordination de notre manière de vivre (*Lebenswandel*) à des maximes morales (*sittlichen Maximen*) est impossible « si la raison ne rattache pas à la loi morale, qui est une simple Idée, une cause efficiente qui détermine, d'après notre comportement par rapport à cette loi, une issue correspondant exactement à nos plus hautes fins, que ce soit dans cette vie ou dans l'autre »¹²⁷. La moralité est impuissante à exercer *par elle-même* une influence réelle

¹²⁵ J.-L. Bruch évoque pour sa part « l'eudémonisme larvé du *Canon* de la raison pure » (*La philosophie religieuse de Kant*, p. 119), « un eudémonisme qui ne peut que désagréger la loi morale » (*Ibid*, p. 121). Giovanni Sala estime que cette dépendance manifeste de la loi morale à l'égard de son but final matériel ébranle « les deux piliers » de l'éthique kantienne : le formalisme et l'autonomie (*Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, p. 261).

¹²⁶ *CI*, A 812/B 840 : « Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht *a priori* angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften, und also Verheißungen und Drohungen bei sich führten. Dieses können sie aber auch nicht tun, wo sie nicht in einem notwendigen Wesen, als dem höchsten Gut liegen, welches eine solche zweckmäßige Einheit allein möglich machen kann ».

¹²⁷ *Ibid.* : « Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde ; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze,

sur le cœur de l'homme. C'est l'*obligation* morale qui ne subsiste pas si l'espoir d'une participation au bonheur est rendu chimérique ou simplement inconcevable¹²⁸.

Le canon de l'usage pratique de la raison a essentiellement pour objectif d'établir la possibilité du souverain Bien, laquelle fonde en retour la possibilité non du fondement de la moralité mais d'une *vie morale* effectivement menée sous l'autorité des lois morales. Grâce au souverain Bien, la moralité exerce une influence réelle sur la volonté humaine et c'est l'usage pratique de la raison qui se trouve ainsi garanti. Les concepts de souverain Bien et d'espérance sont donc ici centraux parce qu'ils constituent des « sources motivationnelles » indispensables pour le sujet moral. Et l'on peut dire qu'un *usage* de la raison dont on ne saurait garantir l'effectivité et l'efficacité ne serait pas un véritable « usage ». Cet usage n'existerait qu'en Idée mais ne serait pas réel. Par conséquent, ainsi que l'écrivait M. Gueroult, la volonté morale doit être liée de façon étroite, *analytique* même, à son objet. Si le souverain Bien était impossible, alors c'est l'usage pratique de la raison pure lui-même qui serait dépourvu de sens.

Le prix à payer pour une telle garantie est-il alors l'hétéronomie ? Peut-être. Il convient toutefois d'insister sur le fait que le *Canon* a d'abord pour but de répondre à la question : « Que m'est-il permis d'espérer ? » et ne s'occupe donc pas des principes du devoir-être. Son rôle est uniquement de rendre possible et de justifier une espérance afin d'asseoir la réalité de l'usage pratique de la raison, et telle est la seule perspective dans laquelle Kant attribue des règles « légitimes et sûres » à la moralité. Le *Canon*, pour reprendre l'expression de M. Gueroult, apparaît comme étant le « succédané d'une

welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt ».

¹²⁸ C'est donc la *verbindende Kraft* des lois morales qui est ici en jeu et qui réclame un « canon », cf. le passage suivant en B 662 : « Comme il y a des lois pratiques qui sont absolument nécessaires (les lois morales), alors, étant donné que celles-ci présupposent nécessairement une existence (*irgend ein Dasein*) en tant que condition de possibilité de leur force d'*obligation* (*verbindender Kraft*), cette existence doit être *postulée* ». Kant, en réalité, ne semble pas bien distinguer entre la nécessité « objective » (qui repose sur une loi de la raison) des lois morales et leur nécessité « subjective » (i. e. leur caractère obligatoire, qui repose sur un postulat) et semble vouloir atteindre la première par la voie de la seconde : le premier problème (celui de la nécessité objective) est en fait laissé dans l'ombre, et nous passons du caractère *notwendig* de ces lois à la présupposition également *notwendig* d'un *Dasein* pour leur garantir leur force d'obligation. Il s'agit finalement de régler l'usage subjectivement pratique de la raison (relatif au souverain Bien), pas son usage objectivement pratique (relatif à la loi).

L'expression de *verbindende Kraft* se retrouve dans le *Canon* en A 815/B 843 : le concept d'un être originaire, idéal du souverain Bien, confère une « force d'obligation » qui nous persuade d'agir selon la « loi nécessaire du monde » (*notwendige Weltgesetze*) qui vise à établir l'unité morale de celui-ci.

Analytique ». Or, cette « Analytique » est tout entière dirigée vers la réponse à la troisième question ; le *Canon* est en ce sens une « Analytique de l'espérance ».

c. Maladresse de Kant ?

Dans son livre *Kant et la philosophie de l'histoire*, Y. Yovel tendait à minimiser certaines formulations gênantes de la *Critique de la raison pure*, gênantes parce que Kant semble y présenter l'espoir du bonheur comme étant une condition de la vie morale. Ainsi, estime Y. Yovel, « Parfois les philosophes disent des choses qui sont incompatibles avec leur propre système. La question n'est pas de savoir si Kant a vraiment dit cela mais si, par la logique de sa propre position, il y était *obligé* ou même *autorisé* ; la réponse à ces deux questions est évidemment négative »¹²⁹. Il est vrai que d'un point de vue « logique » ou structural (revendiqué par Y. Yovel dans son analyse), les déclarations de Kant dans la *Critique de la raison pure* ne s'accordent pas toujours très bien avec les éléments ultérieurs et il est permis à cet égard de préférer, par exemple, les enseignements de la seconde *Critique*, où la distinction hiérarchique entre le principe et l'objet de la raison pratique pure est établie et maintenue d'un bout à l'autre et sans équivoque.

Mais si l'on peut admettre que Kant, au regard des conceptualisations ultérieures, n'était effectivement pas « autorisé » à soutenir que l'espoir du bonheur est la condition de la vie morale (même si, rappelons-le, nous ne devons pas oublier de distinguer soigneusement entre le problème de l'*obligation* morale, dont Kant s'occupe ici, et celui du fondement de la moralité), peut-être, en revanche, y était-il réellement « obligé » pour rester cohérent avec l'approche générale de l'usage pratique dans la *Critique de la raison pure*. C'est là en quelque sorte une illustration de la « pensée conséquente » qui fait paraître au grand jour toutes les conséquences qui découlent de l'exclusion initiale et maintenue de la philosophie pratique hors du champ de la philosophie transcendantale. En effet, cette exclusion conduit Kant à éluder la question de la liaison originelle entre la volonté et la raison, ce qui entraîne le passage au premier plan de la théorie du souverain Bien et de ce que la deuxième *Critique* présentera comme étant des « postulats » de la raison pratique. Or, dans ces conditions, le souverain Bien et les futurs postulats ne sauraient être pris dans

¹²⁹ *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 53.

une quelconque dialectique. Bien au contraire, à titre du substitut ou, selon le mot de M. Gueroult, de « succédané » d'une *Analytique*, ils constituent la seule fondation possible de l'usage pratique de la raison pure. En l'absence d'une distinction claire entre le *principe* de la moralité et son *objet*, la *Critique de la raison pure* promeut au rang d'analytique ce qui dans la seconde *Critique* fera l'objet d'une dialectique et ne peut donc que manquer la dialectique de la raison pure dans son usage pratique.

Ch. II : la constitution de l'objectivité pratique : dépassement de la finitude ? (les « catégories de la liberté »)

La *Critique de la raison pratique* réintègre la philosophie pratique dans le champ de la philosophie transcendantale. Déjà, la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, consacrée à la recherche et à l'établissement du principe suprême de la moralité, expurgeant l'idée de la moralité de toute forme d'anthropologie afin de l'ancrer dans le champ de la métaphysique, avait reconnu le caractère synthétique *a priori* de l'impératif catégorique. La *Critique de la raison pratique* établit pour sa part qu'il y a une raison pratique pure dont la réalité est prouvée par ce que Kant appelle le « fait de la raison » (*Faktum der Vernunft*). Par cette expression¹³⁰, Kant désigne l'expérience réelle (et pas seulement supposée) d'une obligation inconditionnée qui est donnée dans et par la raison : « aussi bien le fait de la raison est-il moins un fait donné à la raison que la raison elle-même considérée comme un fait. Ainsi se justifie doublement la dénomination de *fait de la raison*, car dans ce fait, ce qui en nous est donné à la raison, c'est bien la raison elle-même »¹³¹. On ne saurait dire que la moralité est une simple Idée incapable de constituer un fondement *suffisant* de détermination, parce qu'elle existe comme *Faktum*, comme proposition synthétique *a priori* unissant *a priori* la volonté à la loi.

¹³⁰ Dans la *Critique de la raison pratique*, le fait de la raison désigne tour à tour la « conscience de la loi fondamentale de la raison pratique pure » (V, 31), l'autonomie (V, 141), la loi morale elle-même (V, 47). Y a-t-il ici un flottement ou une imprécision de la part de Kant ? On remarquera que ce genre de procédé par « esquisses » est souvent adopté par Kant, dont l'écriture en perpétuelle inquiétude ne s'enferme jamais dans une littéralité fixe.

¹³¹ Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 104. cf. également les analyses de Beck dans *A Commentary*, p. 166-170, et son article paru dans les *Kant-Studien*, 52, 1960-61, p. 271-282. Beck distingue deux aspects dans l'expression « fait de la raison » : 1) c'est un fait connu par la raison pure, en tant qu'objet (=« fact for pure reason ») et 2) c'est le fait qu'il y a une raison pure, fait connu par la raison de façon réflexive (=« fact of pure reason »). Selon Beck, ces deux significations, objective et réflexive, se combinent dans le *Faktum der Vernunft* : la loi morale, comme loi donnée *a priori* à la raison par la raison elle-même (comme autonomie), est le seul fait qui soit à la fois « of » et « for » pure reason.

Aussi pourrait-on parler avec L. W. Beck d'une « inclusion tacite »¹³², dans la *Critique de la raison pratique*, de la philosophie pratique dans la philosophie transcendantale, cette inclusion n'étant pas due à un élargissement de cette dernière mais bien à un approfondissement dans l'analyse de la moralité. La philosophie transcendantale, rappelons-le, se définit comme étant le système de la connaissance qui s'occupe non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance de ces objets en tant que celui-ci doit être possible *a priori*¹³³. La philosophie transcendantale-pratique serait donc celle qui s'occupe non pas tant d'actions que de notre mode de « volition » de ces actions en tant que celui-ci doit être possible *a priori*. Or, on peut dire que la deuxième *Critique* réalise un tel programme dans la mesure où cette dernière œuvre établit pleinement la possibilité de l'impératif catégorique. L'impératif catégorique est une proposition pratique synthétique *a priori*, c'est-à-dire une proposition par laquelle la volonté se lie *a priori* à la loi et reçoit *a priori* la contrainte exprimée par la loi. La *Critique de la raison pratique* qui se propose 1) d'énoncer la loi *a priori* de la raison pratique pure, 2) de montrer que cette loi a de l'influence sur notre volonté, et donc que la raison pure peut être pratique, établit donc les raisons pour lesquelles il nous est possible de vouloir *a priori* certains objets. La philosophie pratique fait donc bien partie du système de la philosophie transcendantale.

A. Le franchissement autorisé des limites

Mais cette intégration de la philosophie pratique dans la philosophie transcendantale semble rendre à nouveau impossible la dialectique de la raison dans son usage pratique, de sorte que le problème rebondit une nouvelle fois. Comment cela ? En premier lieu, on doit remarquer que dans la *Critique de la raison pure*, c'était finalement l'*exclusion* de la philosophie pratique du champ de la philosophie transcendantale qui nous faisait manquer la dialectique de la raison pratique parce qu'il n'y a pas de dialectique à propos de ce qui se laisse (quoique imparfaitement) présenter dans l'expérience. Dans la *Critique de la raison pratique*, la situation s'inverse en ce sens que c'est précisément l'*inclusion* de la philosophie pratique dans la philosophie transcendantale qui semble empêcher le

¹³² *A Commentary*, p. 10.

¹³³ *C1*, A 11/B 25 : « Ich nenne alle Erkenntniss *transzendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, beschäftigt ».

développement d'une dialectique de la raison pratique. Qu'est-ce à dire ? En déterminant les principes *a priori* de la raison pratique pure (ce qui signe le caractère transcendantal de la philosophie morale), Kant va montrer que l'usage pratique pur de la raison n'est légitime qu'à condition de *s'affranchir* totalement de l'expérience – un affranchissement qui dans la *Critique de la raison pure* était à l'inverse responsable de la Dialectique de la raison théorique¹³⁴.

1. Les jugements synthétiques pratiques *a priori*

Dans la *Critique de la raison pratique*, la raison pratique ne court pas le risque de connaître à son tour ces « malentendus de l'abstraction » que Kant évoquait au sujet des antinomies de la raison pure. Il ne s'agit pas ici de répondre au reproche d'« abstraction » contre la morale « rigoriste » de Kant (qui ignorerait la contingence et les particularités des situations), mais de souligner le fait que la raison pratique pure, dégagée de toute condition sensible, prétend produire des « connaissances pratiques » entièrement *a priori* en s'élevant tout à fait au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et cela au moyen de simples concepts. Tels étaient les termes par lesquels Kant décrivait le procédé de la métaphysique dogmatique dans la seconde *Préface* de la *Critique de la raison pure* mais que nous pourrions à nouveau employer afin de caractériser la façon dont la raison pratique pure détermine son objet¹³⁵. Aucune connaissance de type anthropologique ou psychologique, étant *a posteriori*, ne peut procurer de fondement *a priori* à la moralité. Il ne nous est non plus donné aucune sorte d'intuition que nous subsumerions sous le principe suprême de la moralité. C'est au contraire la loi elle-même, c'est-à-dire le principe discursif, qui vient en premier.

D'une certaine manière, la raison pratique pure, si on voulait l'apprécier à l'aune des critères de validité de la connaissance théorique, serait de part en part transcendante, dogmatique, et constituerait une intarissable source de contradictions et d'illusions. Les propositions pratiques synthétiques *a priori* que l'on trouve dans la morale pure (par exemple : « il ne faut pas mentir ») ressemblent davantage aux jugements synthétiques *a*

¹³⁴ D'où, le jugement de C. Stange (*Die Ethik Kants*, p. 97) : « En soi et pour soi, il pourrait toutefois sembler douteux qu'il puisse y avoir une dialectique de la raison pratique ».

¹³⁵ Au sens tout particulier qui sera donné à ce terme au chapitre II de l'Analytique de C2.

priori de l'ancienne métaphysique (par exemple : « le monde doit avoir un commencement dans le temps ») qu'aux jugements synthétiques *a priori* qui fondent la science de la nature (tel que : « tout changement dans la nature doit avoir une cause »). En effet, les premiers conviennent avec les seconds dans la mesure où toute condition sensible est éliminée¹³⁶. La *Dialectique transcendantale* montre que les jugements synthétiques *a priori* de la raison pure spéculative résultent de l'opération qui rattache entièrement *a priori* le conditionné à l'inconditionné dont il dépend. Or, dans le domaine pratique, il y a également des jugements synthétiques entièrement *a priori* qui sont produits par la *raison*. Dans une proposition pratique-synthétique *a priori*, je lie *a priori* la volonté à la loi de sorte que la volonté reconnaît *a priori* la contrainte objective exercée par la loi sur la volonté (*Fondation*, IV, 419-420). Dans un cas comme dans l'autre, une liaison entre deux éléments hétérogènes est affirmée et produite en-dehors de toute condition sensible. Mais la différence capitale est que dans le domaine moral, ce franchissement des limites ne nous conduit pas pour autant à « voleter dans le monde intelligible ». L'exorbitante prétention du métaphysicien se change alors en une sûre et précieuse garantie pour le moraliste.

Car la moralité peut sans préjudice pour sa propre validité aller constamment au rebours de ce qui nous est donné dans l'expérience. C'est pourquoi, estime Kant au début de la seconde section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, il y a eu de tout temps des philosophes qui ont absolument nié la réalité effective de l'intention morale et qui ont tout attribué à l'amour-propre plus ou moins raffiné. Leur intention n'était pas de détruire toute croyance en la moralité ni d'abattre les idées morales, mais seulement d'indiquer que l'on ne saurait trouver la moralité dans l'expérience elle-même. Par-là, bien loin de faire paraître la moralité comme étant quelque chose de chimérique ou de désespérément lointain, ces philosophes lui ont au contraire grandement rendu service en posant comme principe l'impossibilité de dériver la fondation de la moralité à partir de l'observation des hommes et de l'étude empiriques des mœurs : « En fait, il est tout simplement impossible d'établir avec une entière certitude au moyen de l'expérience un seul cas où la maxime d'une action par ailleurs conforme au devoir ait reposé sur des

¹³⁶ Sur les jugements synthétiques *a priori* de la métaphysique dogmatique, cf. *CI*, Introduction, V, et A 308/B 364 : « Un tel principe de la raison [i. e. : si le conditionné est donné, l'inconditionné est aussi donné] est manifestement synthétique ; car le conditionné se rattache certes analytiquement à quelque condition, mais pas à l'inconditionné ».

principes moraux et sur la représentation de son devoir »¹³⁷. Inversement, ainsi que le développe la suite du passage, on ne saurait rendre de plus mauvais service à la moralité que de vouloir la repérer dans l'expérience ou la faire dériver d'exemples. En matière d'observation morale, il convient de procéder à un véritable « doute méthodique » si l'on ne veut pas se laisser abuser par les apparences de la vertu. Cet impératif de prudence vaut pour les autres comme pour nous-mêmes. Quand le devoir se superpose avec une tendance naturelle de notre tempérament (dans la première section de la *Fondation*, IV, 397- 400, Kant analyse ainsi le cas des actions accomplies conformément au devoir et pour lesquelles nous avons *en même temps* une inclination immédiate), la situation devient rapidement inextricable. Le « cher moi », dont nous pouvons toujours présupposer qu'il nous trompe tel un Malin Génie, nous rappelle constamment que l'essentiel n'est pas dans les actions, que l'on voit, mais dans les principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas.

Certains se moquent de toute moralité comme étant une « pure chimère » (*bloßes Hirngespinnst*) où l'imagination humaine a franchi ses propres limites (*sich selbst übersteigenden menschlichen Eigendiinkel*)¹³⁸. À l'objection selon laquelle la moralité ne serait qu'une chimère dépourvue de réalité effective et qui n'existerait qu'en idée, il convient de commencer par répondre : « peut-être ». C'est là en effet une objection puissante à laquelle la deuxième et troisième section de la *Fondation*, en attendant la seconde *Critique*, tentent de trouver une réponse. En revanche, qu'il y ait dans la moralité quelque chose comme un « franchissement », on peut à bon droit le reconnaître sans qu'il y ait là une quelconque outrecuidance de notre part : « Nous pouvions, là, [i.e. dans la deuxième *Critique*] franchir les limites de l'expérience et invoquer une causalité qui reposait sur une nature suprasensible du sujet, à savoir la liberté »¹³⁹. Évidemment, il ne s'agit pas d'un franchissement que réalise une imagination exaltée et fanatique, mais bien d'un affranchissement de la raison pratique pure à l'égard de l'expérience qui, dans le domaine pratique, ne trace plus la limite d'un domaine de validité mais seulement une borne arbitraire.

¹³⁷ *Fondation*, IV, 407 : « In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen eizigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe ».

¹³⁸ *Fondtion*, IV, 407. Kant emploie plus souvent *überschreiten*.

¹³⁹ *C3*, §12 (V, 222) : « Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten und eine Kausalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjekts beruhte, nämlich in der Freiheit, herbeirufen ».

Mais c'est surtout à travers l'usage inédit de la catégorie de causalité que transparaît cet affranchissement à l'égard des limitations imposées par la sensibilité.

2. *La catégorie de causalité au point de vue pratique*

L'enseignement fondamental de la *Critique de la raison pure*, la distinction entre phénomènes et choses en soi, permet à Kant de dégager un espace pour penser la liberté. La distinction entre phénomènes et choses en soi, entre le naturel et le nouménal, fournit le contexte métaphysique indispensable à l'établissement d'une philosophie de la liberté et du *Sollen*. La solution de la troisième Antinomie établit ainsi que la causalité naturelle n'est pas la seule causalité possible et que l'ordre phénoménal de la succession indéfinie des causes dans le temps n'est pas le seul régime pensable de la causalité. On peut sauver l'idée d'une causalité par liberté à condition de situer celle-ci sur un plan différent du plan de la causalité phénoménale universelle. Afin de conserver son sens à la notion de liberté (c'est-à-dire si nous voulons que la liberté soit autre chose qu'une illusion psychologique), on supposera que la causalité par liberté est une causalité purement intelligible et nouménale et que ce type de causalité est absolument distinct de la causalité naturelle des phénomènes. La liberté est un pouvoir absolu de commencer, une spontanéité. Mais dans la nature phénoménale, il n'y a rien qui ne commence véritablement puisque chaque événement naturel s'explique par des causes naturelles antérieures. Si donc *tout* n'était que phénomène, c'est-à-dire s'il n'y avait pas de choses en soi ou encore si les choses en soi étaient des phénomènes¹⁴⁰, alors il n'y aurait plus de place pour penser la causalité par liberté. La causalité suivant la nature serait le seul type possible causalité et tout s'expliquerait au moyen du déterminisme naturel universel. La causalité par nature serait, selon l'expression de Kant, « causalité intégrale ». Notre idée de la liberté ne serait qu'une illusion de la conscience subjective puisqu'il serait possible d'expliquer en les rapportant à une cause empirique antérieure toutes nos actions et nos principes d'actions.

Mais que l'expérience soit tout entière régie par le déterminisme de la causalité naturelle n'exclut pas que ce qui n'est pas un objet de l'expérience puisse être régi par un

¹⁴⁰ *CI*, A 536/B 564 : « En effet, si les phénomènes sont des choses en soi, il n'y a plus moyen de sauver la liberté ».

autre type de causalité que l'on a le droit dès lors d'appeler une causalité par liberté¹⁴¹. L'existence phénoménale n'étant pas un absolu qui épuiserait toute considération possible sur un être, on peut considérer celui-ci soit comme *phénomène* en tant que son existence est déterminable dans le temps, soit comme *chose en elle-même* en tant que « nature » *intelligible*, et c'est seulement en effectuant ce passage au niveau des choses en elles-mêmes que l'idée de liberté devient possible. Un tel dédoublement de point de vue est, d'un point de vue stratégique, inévitable si l'on veut sauver la possibilité de la liberté – c'est-à-dire, dans la *Critique de la raison pure*, montrer que la liberté ne « contredit » pas le déterminisme universel en constituant une exception illégitime. La contradiction n'apparaîtrait que si on voulait faire de la liberté un objet d'expérience en en proposant une interprétation psychologique. Dans ce cas, la liberté serait une exception injustifiée à la causalité naturelle.

Si donc la morale parvient à conquérir son propre domaine et à affirmer sa propre réalité, c'est que tout ne se réduit pas à la nature. La morale, par conséquent, nous fait quitter la nature et mérite d'être appelée une « métaphysique » des mœurs en un sens quasi-platonicien, parce qu'elle recherche un absolu dans le *Sollen* au-delà du monde sensible. En effet, c'est en tant que membre du monde intelligible que l'homme peut poser des principes pratiques objectifs, universels et nécessaires, et ainsi renouer avec l'absolu que la critique de la raison théorique avait semblé abolir.

La *Critique de la raison pratique* apporte un contenu positif à la liberté transcendante dont la première *Critique* avait sauvé la possibilité. Ces problèmes sont abordés dans la section « Du droit qu'à la raison pure, dans son usage pratique, à un élargissement qui lui-même n'est pas possible pour elle dans l'usage spéculatif », où Kant retrace en quelque sorte son propre parcours intellectuel. L'entreprise de la critique de la raison pure fut, déclare Kant, occasionnée par la doctrine sceptique de Hume dont les attaques contre la raison pure appelaient nécessairement un examen complet de celle-ci. Hume fit porter principalement ses attaques contre le concept de connexion nécessaire, c'est-à-dire de *causalité*, dont la prétendue nécessité n'était que le résultat d'une illusion

¹⁴¹ Puisqu' « on ne peut concevoir relativement à ce qui arrive que deux espèces de causalité : l'une suivant la nature, l'autre par liberté » (*CI*, A 532/B 560). Si quelque chose peut se produire sans être pour autant causé par des causes naturelles, alors nous dirons que cette chose a été causée par liberté. On voit ainsi comment la liberté, dans *CI*, apparaît essentiellement sur un mode logique et défensif, et se définit de façon purement négative, comme simple « autre » de la nature, qui ne se laisse pas expliquer par les causes naturelles.

subjective due à l'habitude. L'erreur fondamentale de Hume, estime alors Kant, fut d'avoir pris les objets de l'expérience pour des choses en soi. Un tel jugement peut paraître étonnant : Kant, vraisemblablement, veut dire que selon Hume l'esprit reçoit directement l'impression qui se donne alors comme étant la chose en elle-même. Mais comme au sujet des choses en elles-mêmes (qui sont donc, ici, les « impressions » pures), on ne peut rien déterminer, Hume ne pouvait qu'en arriver à supprimer toute connaissance possible à leur propos et donc dénoncer le concept de causalité comme étant une pseudo-connaissance¹⁴².

La réponse kantienne, dès lors, va procéder en trois temps : 1) Kant rappelle comment il a sauvé le concept de causalité en le rapportant aux phénomènes. C'est uniquement dans son rapport aux phénomènes que le concept de causalité peut recevoir une *déduction* objective et acquérir une valeur normative *a priori*. 2) Mais ainsi a été établi le fait que le concept de causalité a son « siège » (*Sitz* : V, 54) dans l'entendement pur. Par conséquent, les catégories peuvent aussi se rapporter à des objets *en général*, sensibles ou suprasensibles. Dans son rapport au noumène, le concept de causalité a de la réalité objective même si celle-ci n'est pas déterminée théoriquement parce que la restriction apportée par l'intuition fait alors défaut¹⁴³. 3) La *liberté* fournit un sens positif au concept de causalité dans son application suprasensible : « Le concept d'un être qui a une volonté libre est le concept d'une *causa noumenon* »¹⁴⁴. Kant rappelle alors qu'aucun intérêt lié à la spéculation ne peut nous conduire à appliquer le concept de causalité en-dehors du champ phénoménal. Une telle application ne peut être imposée que par une intention pratique – sans laquelle l'usage suprasensible des catégories ne procède plus que d'une « vaine curiosité » (*eitel Fragsucht*) et non pas même d'un « profond désir de savoir » (*gründliche Wißbegierde*, V, 55). L'usage transcendantal de la catégorie de la causalité acquiert de la

¹⁴² C2, V, 53 : « car au sujet des choses en elles-mêmes et de leurs déterminations comme telles, on ne pas pénétrer pourquoi, parce que quelque chose A est posé, quelque chose d'autre B devrait également nécessairement être posé, et [Hume] ne pouvait donc absolument pas accorder une telle connaissance *a priori* de choses en elles-mêmes ».

¹⁴³ Cf. la note 444 de J.-P. Fussler à sa traduction (p. 412) : Kant, notamment dans la seconde édition de *C1*, insiste sur le fait que l'usage transcendantal des catégories est interdit *en vue d'une connaissance*, mais que « la pensée de l'objet peut au demeurant conserver encore ses conséquences vraies et utiles vis-à-vis de l'usage que le sujet fait de sa *raison* : un usage qui (...) n'est pas toujours orienté vers la connaissance, mais porte aussi sur la détermination du sujet et de son vouloir (...) » (*C1*, B167). Cf. aussi dans *C2*, V, 141. Dans son commentaire (p. 323), G. Sala rappelle la distinction d'Erich Adickes entre deux sens de la catégorie : 1) comme fonction synthétique de l'aperception transcendantale 2) comme concept donné *a priori* ayant son siège dans l'entendement et s'appliquant aux objets en général (*Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924, p. 56).

¹⁴⁴ C2, V, 55 : « Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon* ».

réalité objective grâce à la loi de la raison pratique pure dont la réalité objective s'atteste en nous comme un « Fait » : la morale apporte un contenu et un sens à l'usage nouménal de la catégorie de causalité. Mais l'usage que l'on fait alors de la catégorie de causalité n'est en rien théorique car on ne cherche pas par-là à « *connaître théoriquement* la constitution d'un être *en tant* qu'il a une volonté pure ; il me suffit seulement de la caractériser comme tel, et donc de simplement lier le concept de la causalité avec celui de la liberté (et, ce qui en est inséparable, avec la loi morale comme fondement de la détermination de celle-ci) »¹⁴⁵.

B. « L'avantage manifeste »

1. Les catégories de la liberté

L'*Analytique de la raison pratique pure* semble donc à son tour rendre inconcevable (ou du moins fortement improbable) la possibilité d'une dialectique de la raison pratique, tout au moins si nous prenons comme point de référence la *Dialectique transcendantale*. En effet, la dialectique de la raison spéculative prenait sa source dans l'influence par laquelle la raison affranchit l'entendement de toute condition sensible, conduisant ainsi ce dernier à faire un usage absolu (« transcendantal ») des catégories alors que ces dernières n'ont de sens et de signification (*Sinn und Bedeutung* : Kant ne distingue pas entre les deux termes) que rapportées à l'intuition.

Or, dans la *Critique de la raison pratique*, cette condition sensible qui tout à la fois restreignait et réalisait l'usage des catégories de l'entendement est levée. C'est pourquoi les « catégories de la liberté », dont la fonction consiste à déterminer la résolution de l'arbitre libre (*freie Willkür*) à partir de la loi fondamentale de la raison pratique pure, possèdent sur les catégories de l'entendement un « avantage manifeste » (*einen augenscheinlichen Vorzug*)¹⁴⁶ : cet avantage, déclare Kant, vient de ce que « les concepts pratiques *a priori* rapportés au principe suprême de la liberté deviennent immédiatement des connaissances et n'ont pas besoin d'attendre des intuitions pour recevoir une signification, et cela, d'ailleurs,

¹⁴⁵ C2, V, 56 : « Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, so fern es einen reinen Willen hat, *theoretisch zu kennen* ; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben,) zu verbinden ».

¹⁴⁶ C2, V, 65.

pour cette raison remarquable qu'ils produisent eux-mêmes la réalité-effective de ce à quoi ils se rapportent (la résolution de la volonté), ce qui n'est pas du tout l'affaire des concepts théoriques »¹⁴⁷.

Ce texte fort remarquable nous met en présence d'une sorte d'*hapax* de l'esprit humain puisque celui-ci se révèle capable en suivant la loi fondamentale de la moralité de produire spontanément une « réalité-effective » (*Wirklichkeit*) qui est la « résolution de la volonté » (*Willensgesinnung*). De quoi s'agit-il ? En premier lieu, il faut indiquer que les catégories de la liberté se rapportent au bien (*Gute*) et au mal (*Böse*) : les catégories de la liberté sont en effet autant de déclinaisons possibles du *bien* et du *mal* qui sont les concepts élémentaires de la raison pratique¹⁴⁸. Au moyen de ces concepts élémentaires, nous déterminons quelle chose est bonne et quelle chose est mauvaise. Le bien et le mal sont donc en premier lieu des « concepts »¹⁴⁹, c'est-à-dire des règles par lesquelles la raison pratique se donne un *objet*. C'est alors que le bien et le mal désignent également des « objets » (*Gegenstände*)¹⁵⁰ : par conséquent, on peut qualifier un objet de « bien » ou de « mal » quand on l'a pensé selon les concepts pratiques fondamentaux de « bien » et de « mal ».

Les objets de la raison pratique désignent des objets possibles de la faculté de désirer, et ceux-ci sont des *actions* : Kant déclare en effet explicitement (V, 60) que le bien et le mal sont « *auf Handlungen bezogen* ». Toutefois, ce qui dans l'action mérite d'être appelé bon (*gut*) ou mauvais (*böse*) n'est pas sa fin ou son résultat mais seulement la disposition intérieure de la volonté qui est au fondement de l'action. Les objets de la raison pratique ne

¹⁴⁷ C2, V, 66 : [es geschieht, daß] « die praktischen Begriffe *a priori* in Beziehung auf das oberste Prinzip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist ». C. Stange (*Die Ethik Kants*, p. 36-40) souligne la différence entre l'*a priori* théorique et l'*a priori* pratique dans leur rapport avec l'expérience. Dans le domaine théorique, les concepts d'*a priori* et d'empirique forment les éléments de la connaissance (celle-ci est un « mixte » de principes *a priori* et de *data* empiriques), mais dans le domaine pratique au contraire, ces concepts forment « einen sich ausschließenden Gegensatz » (p. 39). Tandis que pour la raison théorique, le *Gegensatz* de l'*a priori* et de l'empirique exprime la valeur différenciée d'un *même* moment du connaître, ce *même* *Gegensatz*, pour la raison pratique, renvoie à *deux* orientations opposées et absolument exclusives de la volonté.

¹⁴⁸ Cf. Beck, *A Commentary*, p. 139.

¹⁴⁹ Cf. C2, V, 58 et 65, où Kant dit du Bien et du Mal que ce sont des « concepts » (*Begriffe*).

¹⁵⁰ Cf. C2, V, 58 : « Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom *Guten* und *Bösen*. Denn durch das erstere versteht man einen notwendigen Gegenstand des Begehrens-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Prinzip der Vernunft ». Il ne semble donc pas y avoir de véritable distinction entre *Objekt* et *Gegenstand*.

sont pas des choses qui existent dans l'espace et le temps, mais désignent une certaine *résolution d'agir* et, si cette résolution est effectivement accompagnée du pouvoir physique de la mettre en œuvre, *l'action* elle-même, qui s'insère dans l'espace et le temps¹⁵¹.

La question qui se pose est celle de savoir de quelle manière la raison pratique parvient, par le moyen de ses catégories, à constituer ce « nouveau domaine de l'objectivité »¹⁵². Kant commence par affirmer que ce nouveau domaine ne doit pas être contradictoire avec celui de l'objectivité naturelle et phénoménale. En effet, les actions qui, comme conséquences, découlent des résolutions de la volonté, sont en même temps des *phénomènes* qui s'accordent avec les conditions universelles de l'objectivité théorique (Kant s'appuie ainsi sur la solution de la troisième Antinomie). Cet accord que l'on exige entre la loi de la nature et la loi de la liberté constitue donc la condition *sine qua non* sous laquelle les catégories de la liberté peuvent s'exercer.

De façon analogue aux catégories théoriques, les catégories exercent dans le domaine pratique une fonction unificatrice : « les déterminations d'une raison pratique ne pourront donc avoir lieu qu'en relation [au monde sensible], par conséquent de manière assurément conforme aux catégories de l'entendement, mais pas en vue d'un usage théorique de celui-ci, afin de ramener le divers de l'*intuition* (sensible) sous une conscience *a priori*, mais seulement afin de soumettre le divers des *désirs* à l'unité de la conscience d'une raison pratique commandant dans la loi morale, ou d'une volonté pure *a priori* »¹⁵³. De même que dans le domaine théorique les catégories de l'entendement pur ont pour fonction de « penser » un divers donné par la sensibilité afin de ramener la synthèse pure des représentations à des concepts, de même, les catégories de la liberté réalisent une synthèse qui ramène le divers des désirs et des inclinations à des concepts. Suzanne Bobzien¹⁵⁴ a mis en évidence de façon tout à fait convaincante cette identité de fonction entre les deux

¹⁵¹ Cf. Beck, p. 135-136 : « L'objet, dans ce sens, n'est pas un *terminus* de l'action...L'objet est une volonté disposée d'une certaine manière, une disposition à agir par respect pour la loi, ou contre la loi ».

¹⁵² Selon l'expression de Volker Dieringer, « Was erkennt die praktische Vernunft ? Zu Kants Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft* », *Kant-Studien* 93, 2002, p. 137-157.

¹⁵³ C2, V, 65 : « (...) so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verstandes gemäß, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) *Anschaung* unter ein Bewußtsein *a priori* zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der *Begehrungen*, der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens *a priori* zu unterwerfen, Statt haben können ».

¹⁵⁴ « Die Kategorien der Freiheit bei Kant », *Kant, Analysen-Probleme-Kritik*, hrsg. von H. Oberer und G. Seel, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1988, p. 193-220.

espèces de catégories. Aucune action ne naît de rien et présuppose un certain nombre de désirs. Mais tout comme les intuitions, ces désirs sans les catégories (pratiques) sont aveugles. Ce qui transforme l'*arbitrium brutum* en un *arbitrium liberum* (i.e. *freie Willkür*) est la raison qui introduit au sein de ces désirs une synthèse pratique. Les catégories de la liberté sont précisément les règles qui rendent possible une telle synthèse. Et, de même que les catégories de la nature unifient le divers sensible sous la présupposition de l'unité *a priori* du *Je pense*, de même, les catégories de la liberté unifient le divers des désirs sous la condition nécessaire et *a priori* de l'unité d'un *Je dois* (*Ich soll*) moralement déterminé¹⁵⁵.

Il convient de remarquer que dans le passage mentionné ci-dessus, les catégories de la liberté semblent se rapporter à la raison pratique *pure*. Kant déclare en effet que les catégories déterminent l'arbitre *a priori* et d'après la loi morale. Or, au moment d'en dresser la table, Kant affirmera qu'il a en vue les catégories de la raison pratique « en général ». Dans son commentaire, Beck considère que ce relatif flottement entre raison pratique pure et raison pratique « *überhaupt* » est à l'origine des difficultés et obscurités contenues dans ce texte. Nous reviendrons sur cette difficulté. Indiquons d'ores et déjà un possible élément d'explication : les catégories de la liberté ont pour *ultime* finalité de qualifier une résolution de la volonté au point de vue moral. Mais cela ne signifie pas que *toutes* les catégories sont à mettre sur le même plan et que *toutes* opèrent déjà une telle qualification. En revanche, on doit considérer la table des catégories de la liberté comme étant une totalité dynamique animée par un mouvement de progression qui *aboutit* aux catégories de la raison pratique pure, et donc ultimement à la production d'une résolution morale. Ainsi pourrait peut-être se dissiper l'impression de flottement : lorsque Kant affirme que les catégories de la liberté ont pour but de ramener l'unité de la conscience pratique sous la loi morale, il se contente d'indiquer la finalité authentique et dernière des catégories de la liberté, qui est donc de parvenir à la vraie liberté (l'autonomie). Mais lorsque Kant affirme ensuite que le tableau des catégories de la liberté concerne la raison pratique *en général*, il prend en compte cette fois les étapes nécessaires pour parvenir à la véritable liberté. En effet, nous ne sommes pas immédiatement et parfaitement libres. C'est pourquoi la détermination de la conscience pratique par les catégories de la raison pratique

¹⁵⁵ Cf. Article cité, p. 197. Cf. Beck, *A Commentary*, p. 138-139, développe également le parallèle entre le « I think rationally » normatif de l'entendement pur, et le « I desire rationally », également normatif », de la raison pratique.

pure ne surgit pas d'emblée, mais présuppose le passage par des formes inférieures de l'unité pratique (réalisées par les autres catégories).

2. *Forme de l'intuition et forme de la loi*

Mais cette analogie structurelle – qui témoigne de l'unité normative de la raison humaine – ne peut être poursuivie lorsqu'on dévoile la manière spécifique et unique dont les catégories de la liberté s'appliquent au divers des désirs, autrement dit, la manière dont elles acquièrent leur réalité objective. En effet, ce qui procure aux concepts de l'entendement pur leur signification est leur application à une intuition sensible. Les concepts purs de l'entendement n'ont de *Sinn* que s'ils sont *sinnlich*¹⁵⁶, ce qui signifie que l'intention normative dans le domaine théorique ne s'accomplit que grâce au « remplissement » fourni par une intuition. L'usage des catégories de l'entendement est en quelque sorte régulé et contrôlé par l'intuition, et Kant va jusqu'à dire, de façon imparfaitement rigoureuse peut-être mais hautement significative, que ces catégories ont de leur côté pour « fondement » les formes de l'intuition (espace et temps)¹⁵⁷.

Ce caractère fondamental de l'intuition a été notamment souligné par Heidegger au § 16 de *Kant et le problème de la métaphysique* où est décrite la façon dont l'entendement pur produit la normativité tout en étant ordonné à l'intuition. D'une part, les concepts purs de l'entendement sont autant de représentations *a priori* contenant une diversité de modes d'unification : « L'entendement, pris en sa totalité, s'accorde d'avance tout ce qui permettra d'exclure l'arbitraire. Représentant originellement l'unité, et précisément en tant qu'elle unifie, il se présente à lui-même une forme de contraignances qui d'emblée impose sa règle à tout ensemble possible (...). Or, les concepts purs (*conceptus reflectentes*) sont ceux qui ont ces unités normatives pour seul contenu. Ils ne servent pas seulement à nous prescrire des règles mais, en tant que représentation pure, ils nous fournissent avant tout et d'emblée

¹⁵⁶ Cf. Jocelyn Benoist (*L'a priori conceptuel*, Paris, Vrin, p. 49) souligne toute la portée du jeu entre les termes *Sinn* et *sinnlich* : les concepts acquièrent du *sens* (*Sinn*) quand on les rend *sensibles* (*sinnlich*), au moyen d'une *Versinnlichung*.

¹⁵⁷ La tournure kantienne est en réalité la suivante (V, 66) : Kant déclare à propos des catégories de la liberté qu'elles possèdent comme fondement (*zum Grunde liegen haben*) non pas la forme de l'intuition (espace et temps), mais la forme d'une volonté pure.

le normatif comme tel »¹⁵⁸. Les catégories ne sont donc pas les fonctions normatives d'unité sur un plan seulement logique, ce sont, précédant et rendant possible toute activité de l'esprit, les fonctions originaires de la normativité théorique. Or la spontanéité des concepts ne peut s'exercer de façon valide que dans l'horizon indépassable de la réceptivité sensible. L'ordonnance de l'entendement à l'intuition signifie que la structure de réceptivité originnaire est directement « pré-impliquée » dans les divers modes de l'unité visés par les concepts de l'entendement. De façon particulièrement nette semble-t-il, l'analyse heideggérienne montre que c'est l'intuition sensible et de manière plus générale l'univers phénoménal qui forment l'horizon pré-constituant de la visée normative de l'entendement théorique. Cette structure fondamentale d'ouverture temporelle du sujet au monde phénoménal est la raison profonde qui fait que les catégories de l'entendement pur reçoivent dans les formes de l'intuition leur sens et leur signification.

Les catégories de la raison pratique, pour leur part, ne sont pas contraintes d'emprunter « d'ailleurs » (*anderwärts*) le fondement de leur légitime exercice, mais ont cette ressource - cet « avantage manifeste » - qu'elles puisent dans la raison elle-même le fondement de leur réalité objective. Les catégories de la liberté sont donc des expressions de l'autonomie. La dualité des sources de la connaissance théorique (les intuitions par lesquelles des objets sont donnés, les concepts par lesquels ces objets sont pensés) fait place dans le domaine pratique à une *unique* source de la connaissance pratique : la raison. Les catégories n'ont pas besoin d'attendre une intuition pour pouvoir s'appliquer. Elles ont comme fondement la forme d'une volonté pure (*Form eines reinen Willens*), autrement dit, la loi fondamentale de la raison pratique pure comme règle de l'universalisabilité. La forme d'une volonté pure se substitue à la forme de l'intuition sensible.

Comme l'écrit Suzanne Bobzien, l'avantage qu'ont les catégories de la raison pratique vient de ce qu'elles n'ont pas besoin d'être *schématisées*. Le schématisme désigne le procédé par lequel une signification sensible est procurée à un concept de l'entendement. Mais les catégories de la liberté se passent aisément de ce genre de temporalisation. Elles s'en passent aisément parce qu'elles ne nous servent pas du tout à penser des objets existant dans l'espace et le temps. Les catégories de la liberté *produisent* leur objet (i.e. une

¹⁵⁸ Kant et le problème de la métaphysique, §16, Gallimard (collection « Tel »), traduction Waelhens et Biemel, p. 133.

disposition de la volonté) et elles y parviennent en prenant appui sur le principe suprême de la raison pratique pure. Ce principe formel et rationnel fondamental sert de fil conducteur et structurant, de « norme » au moyen de laquelle les catégories « deviennent immédiatement des connaissances » (*sogleich Erkenntnisse werden*)¹⁵⁹. L'idée d'un « devenir immédiat » peut paraître étrange (ce qui devient n'étant pas par définition immédiatement devenu). L'immédiateté renvoie au fait que la raison, lorsqu'elle introduit de l'unité dans la multiplicité des désirs en suivant une règle (l'une des catégories de la liberté), n'a pas besoin de sortir d'elle-même pour savoir comment la règle doit être appliquée. La raison pratique, en faisant usage des catégories de la liberté, trouve *en même temps* et *en elle-même* le principe qui guide l'application de la catégorie. Au lieu que nous soyons obligés de rapporter la catégorie à l'hétérogénéité d'une intuition afin de lui procurer une signification (c'est ce qui arrive pour les catégories de l'entendement), la catégorie de la raison pratique trouve dans la raison elle-même, c'est-à-dire dans le principe de l'autonomie, cette signification.

Allons plus loin : en effet, ce principe de l'autonomie n'est pas abstraitement donné. Le principe suprême de la liberté est réellement *donné* : cette « donation » rationnelle qui se substitue à la donation spatio-temporelle nécessaire aux catégories de l'entendement est assurée par le « fait de la raison ». C'est donc ultimement le *Faktum der Vernunft* qui empêche les catégories de la liberté d'être des formes vides de la raison pratique parce qu'il fournit un équivalent pratique pur de l'intuition sensible. La conscience *a priori* de « l'obligatorialité » fait que l'application des catégories au divers des *Begehrungen* suivant le fil conducteur de la loi morale n'est pas un dispositif vide ou simplement théorique. La puissance normative de la raison pratique pure dont la réalité s'atteste en nous comme un fait se substitue ainsi non seulement aux *formes de l'intuition* mais à *l'intuition* elle-même. « La loi morale, écrit S. Bobzien, comme forme de la volonté pure, emprunte tout d'abord la fonction qui revient aux *formes de l'intuition* dans la preuve de la réalité objective des

¹⁵⁹ Suzanne Bobzien s'oppose à cet égard à L. W. Beck pour qui les catégories *sont* immédiatement et en elles-mêmes des connaissances pratiques (cf. *A Commentary*, p. 141). S. Bobzien souligne au contraire l'emploi significatif du verbe *werden* : si les catégories *deviennent* des connaissances, c'est qu'elles ne le *sont* pas en elles-mêmes. Elles ne deviennent des connaissances qu'en relation avec le principe suprême de la liberté.

catégories de la nature ; et, deuxièmement, la loi morale, comme *Faktum*, emprunte la fonction qui revient à l'intuition dans cette même preuve »¹⁶⁰.

3. Tentative d'illustration sur un exemple

Mais afin que ces réflexions ne demeurent pas trop abstraites, tentons d'illustrer la conception kantienne des catégories de la liberté à l'aide d'un exemple afin de voir de quelle manière se déroule l'application de ces catégories.

On peut donc imaginer un homme qui, sur le mode de l'existence naturelle, serait en proie à une multitude de désirs conflictuels. Ainsi cet individu peut-il commencer par déclarer à la manière du personnage de Dom Juan que « les inclinations naissantes, après tout, ont des charmes inexplicables, et tout le plaisir de l'amour est dans le changement »¹⁶¹. Supposons à présent que cet homme entreprenne de ramener la multiplicité de ses désirs à des concepts : de même que tout changement dans la nature présuppose qu'il y ait quelque chose de permanent, de même, tous les changements qui résultent du passage d'un désir à un autre présupposent qu'une même conscience pratique subsiste. Par conséquent, il est possible de présupposer un « substrat pratique » au sein de la conscience désirante à l'aide de la première catégorie de la relation qui est la catégorie de la « personnalité » (*Persönlichkeit*). La personnalité est donc l'équivalent pratique de la catégorie théorique de substance, ce qui signifie que la première catégorie (pratique) de la relation a pour fonction d'introduire une unité substantielle dans la conscience pratique. Toutefois, et les choses se compliquent quelque peu, il ne faut pas ici entendre la personnalité comme étant la personnalité morale qui se définit par la qualité d'appartenance intelligible à un règne des fins, mais simplement la personnalité empirique (mais libre) qui subsiste sous le divers des actions et dont l'identité repose sur l'aptitude à suivre en toutes circonstances une même *maxime*.

En effet, et avant d'aller plus loin, il faut revenir sur la difficulté que nous évoquions plus haut, difficulté assez redoutable dans le texte de Kant et qui mérite qu'on s'y arrête un instant. Rappelons-en la teneur : Kant commence par décrire la façon dont les catégories de

¹⁶⁰ S. Bobzien, Article cité, p. 199-200.

¹⁶¹ *Dom Juan*, Acte I, scène II.

la liberté se rapportent immédiatement à la forme d'une volonté *pure* afin de produire une résolution de la volonté : les catégories de la raison pratique semblent donc être dans un premier temps des catégories de la raison pratique *pure*. Mais Kant déclare alors au moment de dresser la table des catégories de la liberté que celles-ci « ne concernent que la raison pratique *en général* » (*praktische Vernunft überhaupt* ; nous soulignons) et ajoute qu'elles « progressent dans leur ordre depuis celles qui sont encore moralement indéterminées et sensiblement conditionnées, jusqu'à celles qui, sensiblement inconditionnées, sont déterminées uniquement par la loi morale »¹⁶². Le problème consiste à identifier la progression en tâchant de repérer le niveau où elle se situe, car le texte de Kant n'est pas parfaitement clair.

Avant toute chose, il faut remarquer que « quelle que soit l'interprétation retenue, toutes les catégories sont catégories de la liberté »¹⁶³. La progression ne nous fait donc pas passer de la non-liberté à la liberté, mais d'une liberté indéterminée moralement (telle qu'elle s'exprime dans les décisions d'un *arbitrium liberum*) vers une liberté moralement déterminée (comme autonomie). Mais où se situe, dans le tableau, la progression ? Dans son commentaire de la seconde *Critique*, L. W. Beck estime pour sa part que la progression a lieu à *l'intérieur* de chaque classe particulière de catégories¹⁶⁴. Alain Renaut considère que la progression a lieu à deux niveaux, c'est-à-dire à l'intérieur de chaque classe et entre les classes¹⁶⁵. Suzanne Bobzien, enfin, estime que la progression a lieu entre les trois premières classes d'une part et la dernière classe (celle de la modalité) d'autre part.

Il paraît difficile de choisir avec une pleine assurance tant le texte de Kant est à vrai dire peu explicite (quoiqu'en dise Kant, qui juge de façon un peu déconcertante que le tableau des catégories n'a pas besoin d'explication, étant « suffisamment intelligible par lui-même »)¹⁶⁶. Nous avons néanmoins choisi la solution de S. Bobzien car elle paraît

¹⁶² C2, V, 66 : « Nur kann wohl bemerken, daß diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlich-bedingten, zu denen, die, sinnlich-unbedingt, bloß durchs moralisches Gesetz bestimmt wird, fortgehen ».

¹⁶³ Alain Renaut, article cité ci-dessous (note 125).

¹⁶⁴ *A Commentary*, p. 152-153.

¹⁶⁵ Dans son article « l'enracinement critique de la *Métaphysique des mœurs* », in *L'année 1797, Kant, La métaphysique des mœurs*, dir. S. Goyard-Fabre et J. Ferrari, Vrin, p. 11-24),

¹⁶⁶ Chaque interprétation soulève ses propres difficultés : ainsi, la lecture de Beck (progression à l'intérieur de chaque titre) paraît rendre compte des trois catégories de la quantité (maxime-précepte-loi), mais bute sur les catégories de la qualité (dont la troisième est formée par « les règles pratiques pour les *exceptions* »). La lecture de S. Bobzien rencontre les difficultés symétriques.

conforme à ce que déclare Kant en V, 67 où il est dit que ce sont les catégories de la modalité qui « ouvrent le passage », quoique d'une manière au début seulement problématique, des principes pratiques en général à ceux de la moralité. Avec S. Bobzien, on peut donc raisonnablement supposer que la « progression » évoquée par Kant se fait entre les trois premières classes de catégories (ces catégories seraient encore moralement indéterminées) et la dernière classe, celle des catégories de la modalité qui se tiennent cette fois en relation avec le principe de la moralité. Les trois catégories pratiques de la modalité sont en quelque sorte des « méta-catégories » qui, en suivant la forme d'une volonté pure, qualifient ou disqualifient le caractère moral de la synthèse pratique effectuée par les trois autres classes de catégories. La dernière classe des catégories nous fait proprement accéder au niveau de la liberté moralement conditionnée. C'est aussi finalement ce que note A. Renaut qui décrit la progression d'une classe de catégorie à l'autre de la manière suivante : « quantité et qualité correspondent en fait aux déterminations les plus formelles de la moralité *en général* ; avec la relation, sont atteintes les catégories définissant la première présentation possible de la moralité pure, c'est-à-dire la relation *juridique* entre personnes ; et avec la modalité [...] vont intervenir des catégories correspondant à l'éthique, c'est-à-dire à la *Doctrine de la vertu* »¹⁶⁷.

Aussi, pour revenir à notre exemple, doit-on commencer par la synthèse des désirs changeants au moyen de la catégorie de la personnalité. Cette synthèse fait apparaître l'unité d'une *Persönlichkeit* sensiblement conditionnée par l'adoption de la maxime d'un intrépide égoïsme. Mais cela ne nous donne pas encore une connaissance pratique pure. Pour arriver à ce deuxième stade, il faut supposer que l'individu en vienne à s'interroger au moyen, par exemple, de la première catégorie pratique de la modalité, sur le caractère *permis* ou *défendu* de sa maxime fondamentale ; et c'est alors, s'il est vrai que la conscience de la loi morale ne peut jamais être effacée même du cœur du libertin le plus endurci, qu'il peut à l'aide de la simple forme de la loi produire une détermination *a priori* au sein de sa volonté, et ainsi, tout à la fois s'assurer du caractère moralement défendu de sa maxime et se résoudre à rechercher les voies d'une vie meilleure.

4. Remise en cause de la finitude ?

¹⁶⁷ Article cité, p. 22.

L'exposé des catégories de la liberté est un texte relativement délaissé qui peut paraître au premier abord quelque peu artificiel et alambiqué¹⁶⁸. Ce passage contient pourtant certaines affirmations remarquables, et notamment l'idée que les catégories de la liberté sont des formes de la pensée susceptibles de produire une réalité effective (*Wirklichkeit*) : tel est leur « avantage manifeste ». Mais pourquoi Kant parle-t-il ici d'*avantage* ? Qu'est-ce qui peut justifier ce jugement de valeur, et en quoi le sujet moral serait-il mieux pourvu ou dans une situation plus enviable que le sujet connaissant ? La question de la « finitude » pourrait fournir un indice. En effet, le texte des catégories de la liberté semble entraîner une certaine remise en cause un des postulats philosophiques fondamentaux de la *Critique de la raison pure*, à savoir celui de la « finitude » du sujet. Cette finitude consiste dans le fait que toute connaissance, même si elle n'en dérive pas, commence avec l'expérience, ce qui implique que toute connaissance (et même toute métaphysique de la nature) est irréductiblement ancrée dans une « esthétique », c'est-à-dire dans un moment de réceptivité. La connaissance est donc nécessairement « relative » - relative à quelque chose qui ne dépend pas d'elle-même et qu'elle n'a pas pu tirer « de son propre fonds » -, ce qui ne signifie pas du tout, soit dit en passant, que la connaissance soit quelque chose de « relativiste ».

Mais la philosophie pratique ne vient-elle pas bouleverser cette conception ? Si la *raison* peut produire légitimement dans son usage pratique des propositions-pratiques synthétiques *entièrement a priori*, ne doit-on pas admettre que Kant affranchit le sujet pratique des limitations imposées dans la *Critique de la raison pure* ? La raison pratique pure se manifeste comme étant une spontanéité originellement législatrice capable de produire une *Wirklichkeit*. N'est-ce pas reconnaître que, dans le domaine pratique, l'esprit peut s'affranchir des limites de la sensibilité, et ainsi manifester une puissance d'auto-engendrement des concepts et des valeurs ? Telle serait la nature de « l'avantage » évoqué par Kant. Déjà, dans la lettre à Marcus Herz du 21 Février 1772, s'interrogeant sur la nature de la relation de la représentation aux objets, Kant considérait que seul un intellect divin (*intellectus archetypus*) pourrait atteindre une conformité totale entre la représentation et

¹⁶⁸ Pour Schopenhauer, la table des catégories de la liberté n'est que l'effet le plus patent de l'amour de Kant pour la symétrie architectonique.

l'objet parce qu'un tel intellect entièrement actif produit nécessairement son objet en même temps que sa connaissance. « Mais, ajoutait alors Kant, notre entendement n'est pas par ses représentations la cause de l'objet (*exception faite pour les fins bonnes de la morale*) »¹⁶⁹ : tout se passe donc comme si, dans son usage pratique, la raison se rendait en quelque sorte semblable à l'intelligence divine dont le mode de connaissance produit en même temps son objet. Le *Faktum* de la loi serait ainsi ce qui, à la manière de la volonté selon Descartes, nous fait porter « l'image et la ressemblance de Dieu »¹⁷⁰. La dimension de passivité et de réceptivité, inéluctable dans la connaissance théorique, est éliminée, et on peut être amené à se demander, avec Alain Renaut dans *Kant Aujourd'hui* : « De fait peut-on et doit-on se demander ce que devient la théorie de la finitude radicale après la *Critique de la raison pure* »¹⁷¹.

Sans aller jusqu'à considérer que la loi morale nous rend semblables à Dieu ou fait de nous des « petits Dieux » (pour parler comme Leibniz), il y a cependant dans l'idée que le « fait de la raison » produit de lui-même et spontanément une réalité effective quelque chose qui réintroduit une forme de « preuve ontologique » mais qui serait appliquée cette fois à la moralité. La preuve ontologique repose sur la croyance en la possibilité de dériver une existence à partir d'un concept. La raison effectue indûment le passage du possible au réel et ainsi se comporte un peu comme le marchand qui croirait augmenter sa fortune réelle en ajoutant quelques zéros à son livre de compte. C'est que l'existence ne peut en aucun cas être démontrée ou dérivée à partir d'une simple opération logique de la pensée. L'existence est irréductiblement un donné, ce qui bien sûr ne signifie pas que l'on ne puisse rien savoir *a priori* à son sujet. Mais dans le domaine pratique, nous retrouvons une

¹⁶⁹ X, 130 (nous soulignons).

¹⁷⁰ *Méditations Métaphysiques* (Méditation quatrième), AT X, 46.

¹⁷¹ *Kant aujourd'hui*, p. 234. Au chapitre V de son livre (« Le sujet pratique »), A. Renaut analyse précisément les arguments respectifs de Cassirer et de Heidegger, et fait apparaître la portée et les enjeux qui sont au fond du débat au sujet de la question de savoir si la finitude radicale se maintient dans la philosophie morale kantienne. A. Renaut estime que, si Cassirer a raison contre Heidegger « selon la lettre » (Les arguments dont Heidegger se sert, notamment au § 30 de *Kant et le problème de la métaphysique*, pour mettre en évidence la finitude pratique, étant, selon A. Renaut, contestables), Heidegger a en revanche raison contre Cassirer « selon l'esprit », dans la mesure où l'accent mis par Heidegger sur la finitude radicale permet d'appréhender la signification véritable et profonde de la philosophie de Kant.

Dans la suite de son ouvrage, A. Renaut propose de manière très suggestive de considérer que la finitude, dans le domaine pratique, est présente sur le mode de la réflexion, dans la mesure où le sujet pratique doit faire appel à la faculté de juger réfléchissante lorsqu'il s'agit de schématiser (i. e. appliquer) la loi morale. Alors que le procédé de « schématisation sans temporalisation » décrit dans la *Typique* de C2 semble remettre en cause la finitude (puisque l'esprit applique ici la loi sans restriction sensible), c'est le moment de l'inscription du schématisme moral dans la réflexion qui révèle de façon nette la finitude pratique.

structure « d'auto-position » (l'expression est d'A. Renaut) : la spontanéité de la règle rationnelle s'exerce légitimement en-dehors de toute condition sensible et de toute expérience, et même *ne* peut s'exercer légitimement *qu'*en dehors de toute expérience. Une nouvelle fois se manifeste cette « inversion des valeurs » produite par le passage du problème de la connaissance à celui de l'action, de l'ordre du *Sein* à celui du *Sollen*.

Dans le débat qui l'opposa en 1929 à Heidegger, Ernst Cassirer, contestant l'interprétation heideggérienne de la philosophie kantienne comme philosophie de la « finitude radicale », évoquait le cas particulier de la philosophie pratique. E. Cassirer considère que la loi morale constitue en quelque sorte une « brèche » dans la finitude de l'homme. En effet, la raison pratique pure, dans la mesure où elle se montre capable d'énoncer *a priori* des lois universelles et nécessaires, atteint par là une forme d'absolu à laquelle la philosophie de la nature, ancrée dans l'univers phénoménal et dans l'intuition sensible, avait dû renoncer. Dans la philosophie de la nature, l'esprit ne peut légitimement exercer sa puissance normative qu'au sein des limites de l'intuition et demeure par conséquent essentiellement relatif. Mais la philosophie de la liberté entraîne la redécouverte de l'absolu que la *Critique de la raison pure* avait dans une certaine mesure disqualifié. Cassirer déclare ainsi : « C'est ici qu'apparaît brusquement ce passage si remarquable à un autre ordre. Les barrières qui nous limitent à une sphère déterminée tombent brusquement. Le moral en tant que tel conduit au-delà du monde des phénomènes. Qu'il se produise une sorte de percée, c'est bien là le moment métaphysique décisif. Il s'agit du passage au *mundus intelligibilis*. Cela vaut pour l'éthique, car dans l'éthique est atteint un point qui n'est plus relatif à la finitude de l'être connaissant, mais où un absolu est posé »¹⁷². Le terme « métaphysique » est ici employé par Cassirer en un sens relativement courant et quasi-platonicien : la philosophie morale est métaphysique parce qu'elle dépasse le niveau des règles sensiblement et empiriquement conditionnées afin de s'élever jusqu'aux valeurs absolues par la connaissance et le respect desquelles l'homme devient membre du monde intelligible.

Quoi qu'il en soit, il nous semblerait excessif et sans doute peu conforme à l'esprit kantien de supposer que « l'avantage manifeste » évoqué par Kant exprimerait comme une nostalgie à l'égard de l'absolu ou du « paradis perdu » de la métaphysique ancienne. Car le

¹⁷² *Débats sur le kantisme et la philosophie*, p. 31.

Kampfplatz de l'ancienne métaphysique ne ressemble pas précisément à un paradis. La métaphysique n'est en rien un sanctuaire qu'auraient dévasté les hordes empiristes et auquel la philosophie critique aurait donné le coup de grâce. Le champ de ruines de la métaphysique n'est pas le résultat des attaques extérieures des sceptiques ou des empiristes car c'est au fond la métaphysique *elle-même* qui s'est ruinée et discréditée, et c'est elle-même qui, hors des voies de la philosophie critique, abrite et nourrit depuis toujours le germe de la misologie.

C. Conclusion : la dialectique (encore) introuvable

Dans la *Critique de la raison pure*, le moment dialectique trouvait sa raison d'être dans le caractère fini de l'esprit humain. En effet, il y a une *Dialectique transcendantale* parce que l'entendement est subrepticement égaré par la raison au-delà des conditions de son usage immanent. La raison pure spéculative affranchit l'entendement de toute limitation et contient donc en elle-même la menace de l'illusion transcendantale. Mais si la raison pure dans son usage théorique comporte effectivement un tel risque, dans son usage pratique en revanche, cette même raison ne connaît pas l'illusion dialectique. Les principes *a priori* de la morale ne sont pas exposés au risque de dépasser les limites de l'expérience et de tomber ainsi dans l'apparence transcendantale et il n'y a donc pas lieu d'examiner si la raison, fournissant à la volonté ses principes *a priori* de détermination, présume trop d'elle-même. Aussi L. W. Beck peut-il écrire dans son commentaire que « the practical as such is not dialectical »¹⁷³. Beck considère que le seul danger possible d'illusion possible qui pèse sur la moralité est en réalité celui de l'hétéronomie que Kant a écarté au cours de l'*Analytique* et qui consiste dans le fait d'estimer que ce qui est conditionné possède une valeur inconditionnée. C'est ainsi par exemple que les diverses théories eudémonistes ou encore les multiples théories du Bien prennent pour un fondement quelque chose de dérivé. Mais ce genre d'illusion n'est pas une illusion dialectique qui logerait au cœur de la structure de la rationalité pratique elle-même. Les illusions qui surgissent dans le domaine

¹⁷³ A Commentary, p. 241.

pratique ne sont pas causées par les principes de la *raison*, mais semblent au contraire venir de forces et de dispositions extérieures à ces principes¹⁷⁴.

Ainsi, la seule véritable dialectique dans laquelle la raison pratique risque de tomber serait cette « dialectique naturelle », évoquée à la fin de la première section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, et définie comme un « penchant à sophistiquer contre [les] règles strictes du devoir »¹⁷⁵. Une telle dialectique naît de la double nature de l'homme qui est un être à la fois raisonnable et sensible. Elle est *naturelle* non pas au sens où est « naturelle » la tendance de la raison à rechercher l'inconditionné, mais au sens où elle est pour ainsi dire « normale » chez un être dont la volonté est pathologiquement affectée, et, quoiqu'il faille la rattacher à des causes empiriques (que seule l'expérience permet de constater), inévitable : le penchant (*Hang*), tout empirique et contingent qu'il est, ne peut être néanmoins extirpé¹⁷⁶. Une fois de plus, on pourra remarquer que la situation s'inverse par rapport à la *Critique de la raison pure* : dans la première *Critique*, la raison était l'élément perturbateur qui déréglait le bon fonctionnement de l'entendement, entraînant l'illusion dialectique. Mais dans la *Fondation* et dans la seconde *Critique*, la raison est cette fois le principe constitutif et structurel dont l'intégrité est menacée par un penchant que l'on doit rapporter à des inclinations sensibles.

D'autre part, ce penchant est « dialectique » parce qu'il nous pousse à « sophistiquer » et à tomber dans la *Vernünffteli*, ce terme dépréciatif désignant les (vains) efforts d'une raison ratiocinante pour se dérober au commandement clair et distinct de la raison pratique pure ou pour tenter d'accommoder par maints sophismes¹⁷⁷ les prescriptions inconditionnelles de la moralité. Mais c'est là, semble-t-il, un usage péjoratif et plutôt courant du terme « dialectique », comme technique spécieuse d'argumentation. Il est vrai cependant que cette dialectique naturelle mériterait d'être appelée « dialectique » en un sens cette fois plus kantien parce qu'elle exprime manifestement quelque chose comme une « propension naturelle et inévitable » qui débouche en l'occurrence sur un conflit entre les

¹⁷⁴ Ainsi apparaît l'aspect *pratique* de la finitude : dans le domaine pratique, la finitude ne vient pas de ce que nous ne pouvons pas *connaître* notre devoir, elle vient des limites de notre aptitude à le *suivre*, ce qu'exprime l'idée que le devoir est toujours une *contrainte*.

¹⁷⁵ *Fondation*, IV, 405 : « Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln ».

¹⁷⁶ cf. *Religion dans les limites de la simple raison*, VI, 29.

¹⁷⁷ Cf. dans *CI* (B 88), où la dialectique transcendantale est décrite comme étant l'art des « jongleries » (*Gaukelwerke*) métaphysiques.

intérêts divergents de la sensibilité et de la raison. Cependant, la dialectique naturelle en jeu ici ne procède pas de la recherche du souverain Bien mais ne fait qu'entretenir une détestable situation d'hétéronomie qui sait l'art de donner du prix à sa propre faiblesse¹⁷⁸. Telle est bien le seul risque d'illusion morale en jeu ici, dont l'aspect « dialectique » repose sur notre manie d'ergoter contre l'évidence des règles morales et qui nous fait subordonner l'intérêt de la moralité aux intérêts contingents de la nature humaine ou des circonstances.

Qu'est-ce donc qui justifie une dialectique de la raison dans son usage *pratique* ?

¹⁷⁸ Cf. *Religion*, VI, 42, qui rejoint ce thème de la dialectique naturelle : le premier effet du mal (dans la chute) fut que l'homme « commença à mettre en doute la sévérité du commandement, lequel exclut l'influence de tout autre ressort (*Triebfeder*), puis à rabaisser par des sophismes (*herabvernünfteln*) l'obéissance envers la loi à la simple obéissance conditionnée d'un moyen (sous l'influence du principe de l'amour de soi) (...) ».

Ch. III : la théorie du souverain Bien comme achèvement du système de la métaphysique

Pour s'orienter dans la compréhension de la seconde Dialectique, un fil conducteur peut être utile. Ce fil conducteur, ainsi que nous l'avons suggéré, n'est autre que la dimension *architectonique* de la philosophie. Qu'est-ce à dire ? Dans la philosophie kantienne, le moment dialectique est celui qui nous fait changer d'échelle : après le moment analytique d'élucidation des conditions de possibilité d'un certain registre cognitif intervient le moment dialectique où l'esprit ne peut s'empêcher de passer outre ces conditions de possibilité et de s'élever jusqu'à la totalité. La raison est toujours tentée d'élargir son rayon d'action. Or, cette tentation n'est ni gratuite ni arbitraire. Elle exprime un besoin de la raison qui est, peut-on dire, un besoin de complétude, un « besoin de système ». L'exigence systématique, avant de se dégrader dans une éventuelle routine scolastique, est avant tout l'exigence vivante de la raison de parvenir jusqu'à son plein achèvement, à la façon des êtres organisés dont le développement semble guidé jusqu'à leur plein accomplissement par un principe d'explication qui s'exerce à la manière de la « causalité d'un concept ».

En quoi peut-on repérer dans la seconde Dialectique une semblable motivation architectonique ? Nous allons nous appuyer sur la détermination kantienne de la *métaphysique*. La métaphysique, en tant que questionnement sur l'intelligible, exprime l'intérêt naturel et nécessaire de la raison pour l'inconditionné. La raison, mue par un besoin de la totalité, ne trouve de repos que dans l'inconditionné. Or, cet intérêt de la raison est un *intérêt vivant et inquiet* qui se trouve *déçu* et *insatisfait* par l'usage théorique de la raison pure. Dans ces conditions, ce n'est pas une moindre vertu de la seconde Dialectique que de procurer à la raison une forme d'apaisement en s'efforçant de donner une signification légitime (Kant dit : de la « réalité objective ») aux Idées qui constituent l'horizon ultime de son questionnement.

A. Du souverain Bien aux postulats

1. Couronnement de la métaphysique

Il existe ainsi une façon de comprendre la seconde Dialectique au point de vue métaphysique et qui consiste essentiellement à s'appuyer sur la théorie des postulats afin de montrer que cette dernière théorie permet de répondre aux problèmes inévitables de la raison humaine (Dieu, la liberté, l'immortalité) qui sont des problèmes métaphysiques – bien plus, qui sont *les problèmes métaphysiques par excellence* en vue desquels toute l'activité de la raison est dirigée et qui constituent son *telos* ultime.

Quel est l'intérêt de la doctrine des postulats pour la métaphysique ? Les postulats de la raison pratique pure sont, ainsi que l'écrit Kant dès la *Préface* sans toutefois leur donner encore leur nom, « les conditions de l'application de la volonté moralement déterminée à son objet qui lui est donnée *a priori* (le souverain Bien)¹⁷⁹. Une distinction principielle doit être faite dès maintenant : d'un côté, la *vertu* est la condition suprême du concept de souverain Bien. Elle en est la condition structurelle normative sans laquelle c'est le concept même de souverain Bien qui devient faux, voire même impensable. Aussi peut-on dire de la vertu qu'elle est la condition de « possibilité », non pas réelle, mais « logique », du souverain Bien. De l'autre côté, les Idées de Dieu, de l'immortalité de l'âme, et de la liberté (non comme autonomie, mais comme liberté militante de la résolution constante et vertueuse, ou encore, comme « autocratie ») sont les conditions de la possibilité *réelle* du souverain Bien. Elles sont les conditions de son effectivité, ce qui signifie qu'elles sont ce sans quoi le souverain Bien serait impossible à réaliser « concrètement » dans *notre* monde : « les postulats ne concernent que les conditions physiques ou métaphysiques, en un mot, les conditions résidant dans la nature des choses, de *possibilité* du souverain Bien »¹⁸⁰. Sans la présupposition nécessaire d'un Auteur intelligible de la nature, la liaison entre la moralité et le bonheur, en quoi consiste proprement le concept du souverain Bien, demeure inconcevable. L'homme moral est par lui-même incapable de garantir par lui-même une telle liaison : « il n'y a dans la loi morale pas le moindre fondement en vue d'un

¹⁷⁹ C2, V, 6 : « Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm gegebenes Objekt (das höchste Gut) ».

¹⁸⁰ C2, V, 143 : « Nun betreffen obige Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der *Möglichkeit* des höchstens Guts ». En s'appuyant sur le §76 de C3 (et la distinction entre le possible et l'effectif), on dira que les postulats de la raison pratique rendent concevable la « mise en place (*Setzung*) de la chose elle-même » - en l'occurrence, du souverain Bien.

rapport nécessaire entre la moralité (*Sittlichkeit*) et le bonheur (qui lui est proportionné) d'un être qui appartient au monde comme une de ses parties et qui en est dépendant, et qui, précisément pour cela, ne peut par sa volonté être cause de la nature »¹⁸¹. En tant que *partie* de la nature, l'individu ne peut espérer mettre en accord cette nature avec les résolutions de sa volonté moralement déterminée : seule « l'existence d'une cause de toute la nature, *distincte* de la nature », peut contenir le fondement d'un tel accord. Le souverain Bien n'est possible que si le règne de la nature et le règne de la grâce (pour reprendre les expressions du *Canon de la raison pure*) peuvent être conciliés afin de permettre à la résolution morale de s'insérer dans le « meilleur des mondes » et d'y faire sens au lieu d'y être comme engloutie dans un déterminisme aveugle.

Nous aurons à revenir plus précisément sur la « suppression critique (*kritische Aufhebung*) » de l'antinomie de la raison pratique. Il importe pour le moment de souligner que c'est la théorie des postulats de la raison pratique pure qui va permettre finalement de répondre *in praktischer Absicht* aux problèmes inévitables qui se posent à la raison et qui constituent l'affaire essentielle de la métaphysique. La métaphysique prétend délivrer des connaissances au sujet d'entités supra-sensibles. Le problème est que la raison, privée de tout point d'appui, échoue dans tous ses raisonnements et que le résultat en est le *Kampfplatz*. Mais le problème plus profond encore est que la raison ne peut s'empêcher malgré tout de s'élever au-dessus de l'expérience. La métaphysique, du moins quand elle en est au stade pré-critique, a les allures d'une véritable « malédiction » puisque le « destin singulier » évoqué par Kant dans la première *Préface* de la *Critique de la raison pure* est en réalité double : d'une part la raison est accablée de questions qu'elle ne peut éviter (*durch Fragen belästigt*), mais d'autre part, elle ne peut y répondre.

Et en vérité, une telle situation serait profondément absurde, si déjà dans la *Critique de la raison pure* n'avait lieu la prise de conscience de la supériorité de l'intérêt *pratique* sur l'intérêt *théorique*.

2. L'unité de la raison humaine

¹⁸¹ C2, V, 124 : « Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein ».

Dans un chapitre antérieur s'est posée la question : est-ce dans un intérêt *théorique* ou dans un intérêt *pratique* que la raison en vient à rechercher l'inconditionné¹⁸² ? À première vue, il semble que ce soit un intérêt de nature *théorique* : l'enjeu paraît non seulement d'acquérir de nouvelles connaissances sur des entités suprasensibles mais aussi d'entrevoir la constitution systématique d'une psychologie ou d'une théologie rationnelles. L'extension et l'achèvement du savoir présentent sans aucun doute un intérêt théorique certain. Mais c'est ici que la raison s'aveugle sur son propre compte. La *Dialectique transcendantale*, en se chargeant de déconstruire les prétentions excessives de la raison pure spéculative, détrompe en quelque sorte la raison, révélant tout à la fois la pauvreté de l'intérêt théorique qui s'attache aux problèmes de la métaphysique ainsi que la véritable nature de l'intérêt que la raison éprouve pour ces questions, qui est un intérêt de nature *pratique*. Les contradictions et les sophismes dans lesquels tombe la spéculation sont en effet la preuve indirecte que l'intérêt que notre raison éprouve pour ses Idées n'est pas un intérêt de connaissance mais un intérêt lié à l'action. La philosophie découvre alors qu'elle n'est pas essentiellement « théorie », qu'elle est bien plutôt, selon son *Weltbegriff*, pensée de la destination de l'homme raisonnable dans le monde. Eric Weil a souligné ce point avec force : « l'homme de Kant n'est pas essentiellement *théorétique* comme l'est celui d'Aristote. La philosophie est action humaine, entreprise destinée à permettre à l'homme d'être en acte ce qu'il est en puissance, de s'orienter dans le monde, de se diriger dans sa vie, de se réaliser. (...). L'intérêt donc, l'intérêt pratique, constitue le concept fondamental »¹⁸³.

À la lumière de l'intérêt pratique, il devient possible de réinterpréter (cette réinterprétation ne faisant en réalité que retrouver leur véritable sens) les concepts traditionnels de la métaphysique. Selon la formule de Yirmiyahu Yovel : « la forme ultime de l'intérêt métaphysique [i.e. envers le suprasensible] n'est pas abolie [par la philosophie critique et la constitution d'une métaphysique de la nature], mais plutôt redirigée (*re-*

¹⁸² Ainsi que le fait Kant lui-même dans *CI*, A 797/B 825 (« de la fin dernière de l'usage pur de notre raison »).

¹⁸³ *Problèmes kantien*s, (« Penser et connaître, la foi et la chose-en-soi »), Paris, Vrin, p. 34. On pourrait trouver qu'il n'y a là rien de très original : l'idée que la philosophie a une finalité pratique n'est-elle pas aussi ancienne que la philosophie elle-même ? Kant, qui ne prétend pas ici à l'originalité, mais entend plutôt révéler une « vérité éternelle » du questionnement philosophique, approuve au début de la seconde *Dialectique* (V, 108) le concept grec de la philosophie comme « doctrine de la sagesse » (*Weisheitslehre*).

channelled) de son usage cognitif tendancieux vers le champ de la *praxis* morale et historique »¹⁸⁴. Or, cette redirection a lieu à la faveur de la détermination du souverain Bien en tant qu'objet nécessaire de la raison pratique pure, et s'épanouit dans la doctrine des postulats. Le concept de souverain Bien possède un puissant intérêt métaphysique puisque son « apparition » dans la philosophie va rendre possible et même nécessaire un élargissement (*Erweiterung*) de la raison théorique en ce qui concerne les objets de la métaphysique spéciale.

À cette occasion, Kant en vient à distinguer entre « raison théorique » et « raison spéculative », ainsi en V, 134 : « cet élargissement de la raison théorique n'est cependant pas un élargissement de la spéculation ». La doctrine des postulats nous conduit à admettre que les Idées de la raison *ont* des objets (d'où : élargissement malgré tout de la raison théorique), même si nous ne savons absolument pas *comment* ces Idées se rapportent à leurs objets : toute forme de schématisation de ces Idées demeure exclue. La connaissance positive *de* ces objets suprasensibles n'est donc pas augmentée (aucune « théorie des êtres suprasensibles »¹⁸⁵ n'est acquise) même si au nom de l'exigence morale de réaliser le souverain Bien, « des objets ont été *donnés* à ces idées par les postulats pratiques ». Ce qui n'était pensé que de manière « problématique » peut être désormais « assertoriquement » affirmé : ce changement dans la modalité est précisément ce en quoi consiste « l'élargissement » de la raison pure théorique¹⁸⁶.

¹⁸⁴ *Kant in Synopsis*, p. 978. À vrai dire, nous détournons un peu la formule de son sens, puisque Y. Yovel entend en réalité montrer que l'intérêt métaphysique est pris en charge par le souverain Bien lui-même dans sa dimension historique, beaucoup plus que par les postulats, que Yovel qualifie de simples « appendices » théoriques.

¹⁸⁵ C2, V, 137 : les qualités (*Eigenschaften*) que nous reconnaissons à certains concepts suprasensibles ne sert pas la *connaissance* de ces objets et ne peuvent jamais servir « zu einer *Theorie* von übersinnlichen Wesen ».

¹⁸⁶ Les formules de l'élargissement dans les chapitres VI et VII de la seconde Dialectique sont assez variées : élargissement de la connaissance dans une visée pratique (V, 133) ; élargissement de la raison pure qui n'est pas élargissement de la connaissance spéculative (V, 134) ; élargissement de la raison théorique sans élargissement de la spéculation ; élargissement de la connaissance par la raison pure au regard de l'usage pratique de cette raison pure (V, 135) ; élargissement de la raison théorique, non de ses objets, mais de la raison en général ; élargissement, non de la connaissance d'objets suprasensibles donnés, mais « quand même » (*aber doch*) un élargissement de la raison théorique et de la connaissance de cette dernière par rapport au suprasensible en général ; « accroissement » (*Zuwachs*) sans élargissement de la connaissance suivant des propositions-fondamentales théoriques (V, 136).

En résumé, trois principales constantes se dégagent : 1) l'élargissement est autorisé dans une intention pratique afin de garantir la possibilité du souverain Bien 2) l'élargissement ne procure aucune connaissance théorique objective (i. e. aucune présentation possible des objets suprasensibles), 3) mais il y a « quand même » un élargissement de la raison théorique, puisqu'il a fallu (pour sauver le souverain Bien) admettre un certain nombre d'objets.

Le concept de souverain Bien apparaît comme étant le « pivot » du système de la philosophie, véritable point d'articulation entre l'usage théorique et l'usage pratique de la raison. Objet suprême de la *volonté* humaine, il ouvre en même temps le champ en vue d'une *connaissance* autorisée et légitime des objets suprasensibles puisque nous réussissons enfin à donner de la « réalité objective », mais d'un point de vue pratique seulement et hors des voies de la spéculation, aux Idées de la raison pure spéculative. Au § 57 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant soulignait ainsi le caractère « œcuménique » de la seconde *Dialectique* : « ici également, comme dans la Critique de la raison pratique, les antinomies nous contraignent, contre notre gré, à regarder au-delà du sensible, et à chercher dans le suprasensible le point de réunion de toutes nos facultés *a priori* ; car il ne reste aucune autre issue pour accorder la raison avec elle-même »¹⁸⁷.

En même temps que la « pulsion » métaphysicienne trouve enfin son objet, l'unité architectonique de la philosophie est pleinement reconnue. Dans la seconde *Dialectique* en effet, l'intérêt métaphysique de la raison pour le suprasensible est finalement comblé grâce à la reconnaissance du « primat » (*Primat*) de la raison pratique pure et en vertu duquel la raison théorique doit admettre « [certaines] propositions, dès lors qu'elles appartiennent *inséparablement à l'intérêt pratique* de la raison pure, comme une offre qui lui vient certes d'ailleurs, qui n'a pas poussé sur son sol, mais qui est pourtant suffisamment digne de confiance (*beglaubigt*) »¹⁸⁸. Or, *ce qui rend possible cette admission n'est rien d'autre que l'unité foncière et principielle de la raison* : la même raison qui détermine *a priori* la connaissance relativement à ses principes les plus élevés, est aussi la même raison qui détermine *a priori* la volonté relativement à sa fin dernière complète (le souverain Bien). L'idée d'un *primat* d'un usage sur un autre présuppose nécessairement l'unité de la raison.

Enfin, on peut remarquer que l'élargissement de la raison théorique qui nous est procuré *via* le souverain Bien déborde tout de même la simple connaissance qu'un objet nous a été donné, puisque en effet, à la section VIII, Kant s'avance vers une détermination plus précise de ce que doit être (pour remplir sa fonction, si l'on peut parler ainsi, de dispensateur du souverain Bien) l'Idée d'un Auteur moral du monde : ce dernier doit être omniscient, tout-puissant, omniprésent, éternel, et Kant ajoute : « *und so weiter* ».

¹⁸⁷ C3, V, 341 : « und daß ebenso hier und auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Antinomien wider Willen nötigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen *a priori* zu suchen ; weil kein anderer Ausweg übrigbleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen ».

¹⁸⁸ C2, V, 121 : « [reine Vernunft muß] eben diese Sätze, so bald sie *unabtrennlich zum praktischen Interesse* der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, [annehmen] ».

Mais cette unité est une unité tout à la fois différenciée et hiérarchique qui accorde la primauté à l'usage pratique. Si, en effet, l'union de la raison avec elle-même n'était qu'une simple « coordination » (et, *a fortiori*, s'il y avait « deux » raisons), alors le conflit entre les usages de la raison seraient inévitables, et l'on verrait se développer deux logiques antagonistes. Un tel abîme entre la connaissance et la morale serait cependant intenable. Si maintenant l'intérêt spéculatif devait recevoir la primauté, alors c'est l'usage pratique de la raison qui serait anéantie parce que la possibilité réelle du souverain Bien ne serait plus garantie (les postulats seraient rejetés), et par conséquent, si l'on en croit Kant, la loi morale elle-même deviendrait chimérique et fausse. « Mais d'être subordonnée à la raison spéculative, et donc de renverser l'ordre, on ne absolument pas l'exiger de la raison pratique pure, parce que tout intérêt est en dernier lieu pratique, et que même celui de la raison spéculative n'est que conditionné et seulement complet dans l'usage pratique »¹⁸⁹. Comme l'écrit Michaël Fœssel dans son livre *Kant et l'équivoque du monde* : « la raison pratique tend ici clairement à absorber l'intérêt spéculatif de la raison auquel la première *Critique* conservait un semblant d'autonomie. Mais, ici comme là, c'est l'unité de la raison qui se trouve investie dans le moment dialectique, ce qui confirme le caractère révélant du phénomène antinomique pour la rationalité »¹⁹⁰. Le souverain Bien n'est peut-être pas ce qui réalise l'union hiérarchique des différents usages de la raison, mais au moins ce qui la révèle et fait paraître au grand jour cette primauté du pratique jusqu'alors plus ou moins confusément enveloppée dans la *metaphysica naturalis*. Révélant ainsi la rationalité à elle-même, la doctrine du souverain Bien nous donne le véritable fil conducteur qui oriente le questionnement philosophique – et même, qui l'orientait depuis les origines.

¹⁸⁹ *Ibid* : « Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist ».

¹⁹⁰ *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS-éditions, p. 191. L'auteur propose une lecture « cosmologique » de l'antinomie de la raison pratique : 1) la connexion vertu-bonheur est impossible dans le monde (Thèse : « résistance » du monde) et 2) cette connexion doit être cependant possible (Antithèse : exigence pratique liée au souverain Bien). Cette présentation de l'antinomie conduit bien à une véritable « antinomie » (c'est-à-dire à l'affrontement de deux légalités) ; celle-ci se résout grâce à l'affirmation de la primauté absolue de la raison pratique. Aussi peut-on repérer dans la seconde *Dialectique*, selon M. Fœssel, une « sortie hors de l'équivoque du monde : thèses et antithèses cessent de parler d'une voix égale », comme c'était le cas dans la *Dialectique transcendantale*. Cette sortie de l'équivoque est notamment rendue possible par la hiérarchisation des intérêts de la raison. Mais le prix à payer, en quelque sorte, de cette hiérarchisation, est la « désontologisation » du monde et son inscription dans le devoir-être, ce qui ouvre désormais le « monde » au point de vue cosmopolitique.

B. Y a-t-il une science du souverain Bien ?

Dans cette perspective, le concept de souverain Bien trouve sa justification et sa valeur philosophique en ce qu'il sert de point d'appui à la constitution systématique de la métaphysique comme science. La doctrine du souverain Bien permet *d'identifier la fin dernière obscurément recherchée par la raison et dont la sauvegarde constituait la raison d'être de la métaphysique*. La métaphysique, une fois qu'on a reconnu sa véritable destination pratique, se trouve dégagée des errements spéculatifs dogmatiques, et peut dès lors envisager de se présenter comme *science*.

Avant d'aller plus loin, il convient de distinguer deux niveaux. En premier lieu, la métaphysique est possible comme science grâce à la *critique*, ainsi que le déclare Kant dès l'Introduction de la première *Critique*. La critique est en effet elle-même la science qui, à certaines conditions et toujours dans les limites du dessein pratique, reconnaît le droit de la raison pure à discourir sur l'intelligible. Mais en second lieu, on peut dire que la métaphysique est possible comme science grâce à la théorie du souverain Bien (et des postulats) puisque cette théorie fournit le point d'ancrage à partir duquel les Idées de cette dernière vont pouvoir acquérir de la réalité objective. La théorie du souverain Bien fournit un sens et une orientation positive à la métaphysique.

Le souverain Bien serait donc ce qui mène à la métaphysique comme science, ou tout au moins, ce qui « ouvre » vers le champ d'une métaphysique renouvelée. Toutefois, ce genre d'affirmation n'est-il pas excessif ? N'est-il pas exagéré d'employer ici le mot de « science » ? C'est ce qu'estime Jean Grondin¹⁹¹, notant que Kant ne parle jamais de « métaphysique » lorsqu'il est question de souverain Bien, et ajoute : « on peut se demander si ces admissions – ou postulats – de la raison pratique relèvent vraiment de la science. La métaphysique du souverain Bien est-elle donc possible comme science ? Assurément non, puisqu'il s'agit d' « articles de foi », bien que Kant dise parfois que leur admission est aussi nécessaire que la loi morale elle-même. Mais puisque des articles de foi

¹⁹¹ « Le souverain Bien et sa métaphysique », in *Descartes en Kant*, publié sous la direction de M. Fichant et J.-L. Marion, Paris, PUF, 2005, p. 433-445.

ressortissent à l'espoir et non à la connaissance, il est un peu présomptueux de parler ici de science »¹⁹².

On peut donc poser la question : les « articles de foi » présumés par le souverain Bien peuvent-ils sans abus de langage relever de la métaphysique comme science ? Ou n'y a-t-il ici de science que « par homonymie » ?

1. *La métaphysique comme science*

Considérons le cas des postulats. Il nous semble que l'on peut défendre l'idée que la doctrine des postulats est de nature *scientifique* à condition de commencer par distinguer différentes significations du terme de « science ». Assurément, les postulats de la raison pratique pure ne sont pas scientifiques au sens où l'on peut dire que les propositions mathématiques ou de la physique sont scientifiques. Mais il s'agit ici de la question de savoir en quel sens la métaphysique qui s'occupe de fonder la croyance rationnelle que nous pouvons avoir au sujet d'objets suprasensible peut mériter d'être considérée comme étant une *science*. Or, il semble qu'on peut repérer chez Kant trois principales raisons d'appeler la métaphysique une « science » :

a. Le cas de la métaphysique scolaire

Au chapitre III de l'Introduction de la *Critique de la raison pure*, Kant évoque les problèmes inévitables de la raison pure (*Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité*), et ajoute que la « science » (*Wissenschaft*) dont l'intention finale (*Endabsicht*) est dirigée vers la solution de ces problèmes « se nomme *métaphysique* » (*heißt Metaphysik*). Or, il s'agit là manifestement d'un usage plutôt neutre du terme de « science ». On peut en effet considérer que la métaphysique, même dogmatique (car c'est aussi d'elle dont il est question dans ce passage), est une science, au sens simplement où elle est un domaine spécifique de la pensée, une discipline universitaire, avec ses objets et ses méthodes

¹⁹² *Ibid*, p. 445. À la différence de Descartes, ajoute J. Grondin, chez qui le souverain Bien relève davantage de la connaissance que de la foi. Le rôle de l'entendement et du « droit usage de la raison » (cf. la Lettre à Elisabeth du 4 août 1645) intervient davantage dans la conception cartésienne que dans la conception kantienne.

particulières. Mais c'est là le plus bas degré de la scientificité de la métaphysique puisque cette « science » qui existe de fait est au point de vue de la vérité sophistique et fallacieuse. Dans ces conditions, on pourra dire à la limite que la métaphysique est une « science » au même sens où l'on dira par exemple que la tyrannie ou le despotisme sont des « gouvernements ».

b. Le cas de la première partie de la métaphysique

Mais la « révolution dans la manière de penser » (i.e. ce qu'on appelle la « révolution copernicienne ») provoque une scission dans le champ de la métaphysique dont la première partie, en tant que métaphysique de la nature astreinte aux conditions de la finitude sensible, aura pour tâche de fonder les lois de la nature. Cette métaphysique renouvelée peut alors, à l'image de la physique post-galiléenne, emprunter le chemin sûr d'une science (*den sicheren Gang einer Wissenschaft*). Or, cette fois, la métaphysique de la nature mérite d'être appelée une science parce qu'elle doit jouer un rôle positif et indispensable dans l'élaboration du système de la connaissance théorique de la nature, ainsi que le précise la Préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. En effet, la science de la nature se distingue d'une simple description de la nature dans la mesure où elle possède une partie pure qui lui confère nécessité et universalité. Cette partie pure a elle-même deux aspects : 1) un aspect métaphysique : « la véritable science de la nature présuppose la métaphysique de la nature »¹⁹³ et 2) un aspect mathématique : « dans toute théorie particulière de la nature, on ne peut trouver de science à *proprement parler* que dans l'exacte mesure où il peut s'y trouver de la *mathématique* »¹⁹⁴. L'articulation entre ces deux composantes est la suivante : Kant estime que les premiers principes métaphysiques ont pour fonction de rendre possible l'application des mathématiques au corps considéré comme mobile. Les principes métaphysiques donnent aux mathématiques autant de règles de construction *a priori* dans l'intuition pure de l'espace de la trajectoire des corps. Ces premiers principes fournissent les conditions de la « représentabilité », au point de vue mathématique, du corps en mouvement.

¹⁹³ *Premiers principes* (Préface), traduction F. de Gandt, Pléiade t. II, p. 366.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 367.

La métaphysique de la nature a donc un intérêt théorique et une portée scientifique. C'est elle en effet qui garantit la scientificité de la science de la nature. Soustrayant la théorie de la nature à toute tentative de dérivation empirique ou psychologique, la métaphysique de la nature justifie l'application des mathématiques à la physique et, puisque cette application suit méthodiquement le fil conducteur des catégories, donne à cette dernière une dimension systématique (constitutive, selon Kant, de toute scientificité).

c. Le cas de la seconde partie de la métaphysique

Mais qu'en est-il de la seconde partie de la métaphysique, celle qui reprend les aspirations spontanées de la *metaphysica naturalis* ? De façon significative, Kant estime que cette métaphysique de la raison pure peut elle aussi accéder au titre de science et c'est en effet à son sujet qu'il convient de poser la question : « comment la métaphysique est-elle possible à titre de science ? »¹⁹⁵. Kant déclare alors que c'est la critique qui permet de dégager la disposition naturelle à la métaphysique des errements du dogmatisme et de l'établir au rang de science. La critique détermine « de façon légitime et sûre » l'usage qu'il est permis de faire de la raison au-delà des limites de l'expérience en autorisant l'extension pratique de la connaissance. La critique établit à quelles conditions et selon quelle intention nous avons le droit de nous aventurer au sein du monde intelligible. La métaphysique comme science est donc possible à condition de définir les limites d'un exercice de la raison qui se situe en réalité déjà au-delà de toute limite¹⁹⁶.

Dans cette situation, la métaphysique peut être appelée une science car en premier lieu, la métaphysique soumise au tribunal de la critique se dote d'une constitution, c'est-à-dire d'un système de règles « légitimes et sûres ». La critique elle-même, en tant que science « du pouvoir ou du défaut de pouvoir » de la raison, établit la métaphysique dans ses droits. Si la possibilité de la métaphysique à titre de disposition naturelle est établie par le *fait*, en revanche, la possibilité de la métaphysique à titre de science (par conséquent, sa possibilité de *droit*) est fondée uniquement grâce à la critique. D'autre part, la

¹⁹⁵ *CI*, Introduction, VI : « Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich ? ».

¹⁹⁶ *Ibid.* Ce redoublement des limites, selon lequel on doit trouver des limites à ce qui est déjà au-delà de toutes les limites de l'expérience, est exprimé dans le passage suivant en B XXIII : « da es denn (...) leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen ».

métaphysique ainsi renouvelée dans sa seconde partie permet de procurer un savoir même si ce savoir n'est pas une connaissance théorique d'objet. C'est pourquoi la métaphysique est véritablement une *Wissen-schaft* et non pas une *Erkenntnistheorie*¹⁹⁷. Là encore, la critique abaisse les prétentions de la spéculation métaphysique en les retenant à l'intérieur des limites du dessein pratique, sous peine de tomber dans un « fanatisme » moral qui prétendrait connaître (*kennen*) dogmatiquement et non plus savoir (*wissen*) pratiquement.

Sans doute peut-on continuer à estimer qu'il n'y a là de science que par analogie. Mais nous ne devons pas oublier qu'aux yeux de Kant, les questions métaphysiques sont inévitables, nécessaires, et surgissent *a priori* au sein de la raison pure elle-même. Par conséquent, on doit commencer par souligner que la pensée qui traite de ces questions a forcément affaire à quelque chose qui n'est absolument pas empirique, qui est même nécessaire et *a priori*. Or, ce sont là deux traits majeurs et constitutifs de la science, même si en l'occurrence l'*a priori* semble comporter davantage de risque d'illusion que de certitude objective. Mais si nous trouvons une nouvelle voie pour traiter de ces questions qui ne soit pas dogmatique, et quand bien même cette nouvelle voie ne pourra être obtenue qu'à condition d'abandonner un certain nombre de prétentions « gnoséologiques », nous serons tout de même parvenus à établir une « procédure » permettant de se rapporter légitimement à des objets nécessaires et *a priori*. La découverte et l'établissement d'une telle procédure, tel est le contenu de la seconde partie de la métaphysique comme *science*. Cette procédure ne pourra évidemment pas consister dans une méthode d'application des catégories à un donné sensible, mais s'efforcera de fonder notre rapport au suprasensible en montrant comment ce rapport qui n'est ni contingent ni affaire de simple croyance personnelle possède une nécessité *a priori*.

C'est ce genre inédit de scientificité qu'il convient de reconnaître à la doctrine des postulats qui se rattache à la théorie du souverain Bien - inédit, parce qu'il ne s'agit pas ici de *connaître* des objets. Mais la science ne se limite pas à la science de la nature et au domaine du mathématisable, comme nous aurions peut-être tendance à le penser aujourd'hui. La métaphysique comme science, celle qui est arrimée au concept de souverain Bien, consiste dans la reconnaissance d'un enchaînement nécessaire parmi nos

¹⁹⁷ Sur la distinction *wissen* et *kennen*, cf. l'article déjà cité d'Éric Weil, « Penser et connaître... », p. 22-28 notamment. E. Weil, tout en reconnaissant l'absence chez Kant de terminologie fixe, développe ses analyses en rattachant le couple « penser/savoir » à la métaphysique, et le couple « connaître/science » à la physique.

représentations¹⁹⁸ : 1) la loi morale est un *fait*. 2) le souverain Bien est un concept qui surgit dialectiquement de la raison pratique pure en tant que celle-ci est *raison pure*¹⁹⁹, par conséquent, le souverain Bien est un objet nécessaire *a priori* qui est posé par la loi morale elle-même. 3) Il est alors nécessaire de fonder la possibilité d'un concept lui-même nécessaire (faute de quoi on se contredirait, puisqu'on affirmerait la nécessité pratique *a priori* d'un objet sans se donner les moyens de comprendre comment cet objet est « faisable ») : à ce moment intervient la doctrine des postulats dont les propositions et les enseignements sont « pris » dans le tissu serré des exigences *a priori* de la rationalité pratique. Et quelque subjective que puisse être en dernière analyse la certitude que nous pouvons avoir au sujet des objets de la métaphysique, cette certitude n'en est pas moins pour nous nécessaire et susceptible de recevoir une justification *a priori*.

2. Le souverain Bien comme objet de science

La doctrine du souverain Bien elle-même peut également être élevée au rang de science. C'est la même « stratégie » qui s'applique : il s'agit de montrer que le souverain Bien se rapporte aux fins essentielles nécessaires a priori de la raison humaine. En tant que fin dernière de l'usage pur de la raison, le souverain Bien est une sorte de fil conducteur souterrain et aveugle de l'exercice de la raison pure spéculative, qui paraîtra au grand jour une fois que la critique nous aura fait sortir du labyrinthe dialectique. S'il y a une science possible du souverain Bien, c'est que le souverain Bien apparaît comme le point de réunion des différents usages de la raison, comme l'Idée suprême, architectoniquement parlant, de la philosophie. Aussi serait-il bon de s'inspirer des Anciens et de « laisser à ce mot [de philosophie] son ancienne signification, celle d'une doctrine du souverain Bien », Kant ajoutant à cette occasion : « pour autant (sofern) que la raison s'efforce, dans cette doctrine, de parvenir à la science »²⁰⁰.

¹⁹⁸ C2, V, 132 : les postulats de la raison pratique pure « procèdent tous de la proposition-fondamentale de la moralité, qui n'est pas un postulat, mais une loi par laquelle la raison détermine immédiatement la volonté, laquelle volonté, précisément en étant ainsi déterminée, exige en tant que volonté pure ces conditions nécessaires à l'observation de son précepte ». « Son précepte », en l'occurrence, concerne la promotion du souverain Bien.

¹⁹⁹ Cette affirmation sera justifiée dans le chapitre VI de cette première partie.

²⁰⁰ C2, V, 108 : « Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bei seiner alten Bedeutung ließen, als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen ».

Il existe donc pour Kant une approche scientifique du souverain Bien, ce qui bien sûr ne signifie pas du tout que l'on chercherait par-là une espèce de calcul universel des plaisirs et des peines. Ce dernier genre de conception serait plutôt visé, par exemple, par la philosophie utilitariste. Pour John Stuart Mill, en effet, la détermination du *summum bonum* (défini d'après le principe du plus grand bonheur pour le plus grand nombre) se fait grâce à des observations et comparaisons entre les différentes situations de bien-être afin de « maximiser » l'utilité générale. Aussi l'utile (*useful*) recherché n'est-il pas l'avantageux (*expedient*), c'est-à-dire ce qui est immédiatement utile au point de vue égoïste. Selon la conception utilitariste, la vertu consiste essentiellement dans l'aptitude à faire abstraction de ses intérêts personnels afin de s'élever jusqu'à la considération de l'intérêt du plus grand nombre. Mais la connaissance et l'effort théorique jouent ici manifestement un grand rôle. Or, cette interprétation économique et calculatoire du souverain Bien renverse complètement la conception de Kant puisqu'elle équivaut littéralement à supprimer la foi pour faire une place au savoir. À cet égard, une possible réponse d'inspiration kantienne pourrait commencer par faire valoir que le point de vue conséquentialiste aurait besoin pour pouvoir s'appliquer d'une impossible omniscience : car non seulement les conséquences des actions sont en nombre infini, mais en outre l'appréciation de leur utilité varie selon les individus ou encore l'échelle de temps²⁰¹.

Plus profondément, le désaccord vient de ce que la conception utilitariste abolit les distinctions entre des ordres que la philosophie kantienne sépare et auxquels elle reconnaît des droits séparés. Ainsi, la conception utilitariste entraîne l'annulation de la distinction entre le théorique et le pratique et la réduction de ce qui est pratique au niveau pratico-théorique du « pratique selon la nature ». Peut-on, d'autre part, affirmer qu'une connaissance théorique est possible au sujet de l'inconditionné (en supposant avec Kant que le souverain Bien est quelque chose de tel) ? N'est-ce pas là, enfin, supprimer la

²⁰¹ Cf. Le premier Appendice du *Projet de paix perpétuelle* (VIII, 370) : pour le « moraliste politique » qui ne reconnaît que le mécanisme de la nature, la politique se réduit à l'art de faire usage de ce mécanisme pour gouverner les hommes. Selon Kant, le moraliste politique ne pourrait réussir dans sa tâche que grâce à une (impossible) connaissance exhaustive des mécanismes de la nature (mécanismes psychologiques, sociologiques, économiques...), tandis que le « politique moral » aperçoit immédiatement ce qu'il faut faire grâce au critère formel de l'universalisation qui ne présuppose aucune connaissance particulière.

Le philosophe utilitariste pourrait, il est vrai, répliquer qu'une connaissance si parfaite n'est naturellement pas possible d'emblée et que les choses vont plutôt par degrés et par palliers : à défaut d'une compréhension immédiate, on peut tout de même s'ouvrir progressivement à la prise en compte de l'intérêt général (d'où, par exemple, l'importance de l'éducation dans la philosophie de J. S. Mill).

distinction entre les phénomènes et les choses en elles-mêmes et discourir sur l'inconditionné comme si c'était un objet d'expérience possible ?

Toutes ces distinctions soigneusement établies par Kant ne sont-elles donc qu'une série de découpages aussi arbitraires qu'abstraites ? Il nous semble pourtant qu'il s'agit là des conditions de l'exercice légitime de la rationalité humaine qui est une rationalité finie. Cette dernière affirmation n'est-elle à son tour rien d'autre qu'un dogmatisme ? Mais il y a bien un moment où « il faut s'arrêter » et Kant répondrait peut-être que la preuve indirecte du caractère fini de la rationalité humaine vient des contradictions où la raison s'empêtre inévitablement dès qu'elle prétend connaître l'absolu. Si la doctrine du souverain Bien peut parvenir à la science, ce n'est que dans la mesure où l'on commence par prendre acte du fait – fondé en droit par la critique – qu'aucune conception mathématique, « théorétique », du souverain Bien n'est concevable.

Le souverain Bien offre la possibilité d'un « savoir » (*Wissen-schaft*) si on parvient à *en élucider la dimension architectonique en le rapportant aux fins essentielles et a priori de la raison humaine* et à montrer comment par son moyen l'espérance en « Dieu, l'immortalité, la liberté », reçoit un statut légitime et sûr. Cette fondation rationnelle de l'espérance, c'est là le maximum de rationalité dont l'esprit humain est capable et au-delà duquel nous basculons ou dans la *Schwärmerei*, ou dans la foi²⁰².

²⁰² Dans la foi religieuse, et non, bien sûr, dans la foi rationnelle, où nous situe justement l'espérance.

Ch. IV : première partie de l'architectonique pratique : la *Métaphysique des mœurs*

Au cours du précédent chapitre, nous avons tenté de comprendre le concept de souverain Bien en montrant que celui-ci offre en quelque sorte un « sol » en vue de la constitution de la métaphysique comme science. Nous donnons ainsi à ce concept un « poids conceptuel » et une légitimité. Le souverain Bien apparaît comme le motif et l'occasion d'un élargissement de la raison théorique (non spéculative) par lequel nous donnons de la réalité objective (mais Kant précise toujours : d'un point de vue seulement pratique) à des Idées qui, sur le plan de la connaissance, ne sont que des « problèmes ». La doctrine du souverain Bien nous donne une raison nécessaire d'espérer et d'affirmer *a priori* que ces Idées doivent avoir un objet, même si nous ne savons pas comment elles s'y rapportent. C'est de cette manière que dans cette doctrine du souverain Bien, la raison progresse jusqu'à la « science ».

Si cependant l'on devait en rester là, on pourrait redouter que dans cette affaire le souverain Bien ne soit au fond qu'un « prétexte », c'est-à-dire un prétexte à l'achèvement du système de la métaphysique comme science, comme si le souverain Bien n'était intéressant que dans la mesure où il provoque en quelque sorte la doctrine des postulats qui elle-même fonde d'une façon originale notre rapport au suprasensible. Une question se profile à l'horizon : quel est en réalité le pôle central dans la *Dialectique de la raison pratique pure* ? Est-ce le concept de souverain Bien, ou est-ce la doctrine des postulats ? L'un ne va pas sans l'autre, dira-t-on. Mais il s'agit plutôt de se demander si le concept de souverain Bien doit son existence, dans la philosophie kantienne, au seul fait qu'il conduit au renouvellement de la seconde partie de la métaphysique, ou s'il n'y a pas des raisons plus spécifiquement pratiques qui permettent de comprendre son surgissement.

Un problème analogue pouvait se poser dans la *Critique de la raison pure* au sujet du véritable fil conducteur qui a permis à Kant de trouver la table des catégories : doit-on supposer que celle-ci a été obtenue, comme Kant le prétend, à partir d'une réflexion sur les formes logiques de la pensée ? Ou bien, Kant est-il en réalité parti de la table des principes de l'entendement pur, elle-même obtenue à partir d'une analyse de la science newtonienne ? Telle était l'interprétation d'Hermann Cohen pour qui l'ordre d'exposition

des différents moments dans la *Critique de la raison pure* est inverse à l'ordre réel de leur découverte. De façon analogue (toutes choses étant égales par ailleurs) peut se poser la question de savoir par quel chemin Kant est arrivé jusqu'au concept du souverain Bien : Kant a-t-il été conduit au problème du souverain Bien à partir d'une réflexion sur la situation morale de l'homme et par la prise de conscience que la théorie de l'impératif catégorique ne règle pas toutes les questions ? Ou bien, Kant est-il en réalité parti de la nécessité de trouver un sens aux Idées de la raison pure spéculative avant de retrouver, par une sorte de régression, le souverain Bien ? Dans ce dernier cas de figure, l'ordre d'exposition de la seconde *Dialectique* serait inverse à l'ordre réel de découverte des problèmes. Kant aurait commencé par poser la question : « comment faire pour que les Idées de la métaphysique aient un sens ? » avant d'apercevoir tout le bénéfice qu'on pouvait tirer du concept de souverain Bien.

Pas plus que la question du rapport entre les catégories et les principes, cette dernière question ne peut sans doute recevoir de réponse indiscutable. On peut néanmoins estimer que si tout l'intérêt du concept de souverain Bien ne résidait que dans la mise au jour de ses conditions d'effectivité (dans les postulats), alors il faudrait reconnaître qu'un tel concept a finalement assez peu d'intérêt pratique et admettre avec L. W. Beck que le but principal de la seconde *Dialectique* se résume à montrer que l'usage pratique et l'usage théorique de la raison ne sont pas contradictoires, et ainsi que le caractère fini de toute notre connaissance n'est pas un obstacle définitif – ce n'est qu'une limite – au droit de la raison pratique à admettre des objets suprasensibles.

Nous voulons donc, ici et dans les chapitres suivants, prendre au sérieux le caractère *pratique* du souverain Bien, en posant la question de son rôle dans l'édifice de la philosophie pratique. Nous tâchons toujours de mettre en lumière le caractère architectonique du concept de souverain Bien, mais dans le cadre plus précis, cette fois, de la philosophie pratique. Il s'agit de montrer que la doctrine du souverain Bien exprime le besoin de la raison, dans son usage pratique, de systémativité et de totalité. Ce chapitre ainsi que le suivant abordent donc la question de l'architectonique pratique. Cette architectonique comporte deux niveaux de systémativité :

- 1) une doctrine systématique de la normativité pratique (la *métaphysique* des mœurs).

2) une conception de l'objet nécessaire de la raison pratique pure (le souverain Bien comme représentation idéale et régulatrice).

A. La Métaphysique des mœurs comme doctrine métaphysique

1. Définition du procédé métaphysique

C'est l'application du procédé métaphysique au domaine de la moralité qui permet d'accéder à la dimension systématique. Avant d'aborder ce dernier point (le caractère systématique), il convient d'étudier la nature d'un tel procédé.

On peut ici avoir recours aux indications données par Alain Renaut dans son livre *Kant aujourd'hui* : « Kant nomme *métaphysique* le procédé non seulement légitime, mais nécessaire, par lequel nous pensons le rapport de l'universel au particulier. Ce procédé consiste à ajouter à la structure catégoriale formelle un minimum d'empiricité, une donnée sensible aussi abstraite que possible (ce pourquoi le procédé peut être dit « métaphysique ») par rapport à l'empiricité, donc aussi proche que possible du transcendantal, de sorte que le saut soit lui-même le plus restreint possible »²⁰³. Dans l'*Architectonique de la raison pure*, Kant décrit ce procédé dans son application à la connaissance de la nature (matérielle, mais aussi, dans ce dernier texte, pensante) : « comment puis-je attendre une connaissance *a priori*, et donc une métaphysique, sur des objets, dans la mesure où ils sont donnés à nos sens, et donc *a posteriori* ? (...). La réponse est : nous ne prenons de l'expérience rien de plus que ce qui est nécessaire pour nous *donner* un objet, soit du sens externe, soit du sens interne. Cela se fait, dans un cas, grâce au simple concept de matière (étendue impénétrable et sans vie), et dans l'autre, grâce au concept d'un être pensant (dans la représentation empirique interne : Je pense) »²⁰⁴.

²⁰³ *Kant aujourd'hui*, p. 318. Cf. également la note 173 d'A. Renaut à sa traduction dans l'édition Aubier, p. 721 : une physique intégralement *a priori* est donc impossible, de même qu'il est impossible, dans la philosophie pratique, de déduire entièrement *a priori* les fins concrètes.

²⁰⁴ *CI*, A 848/B 876 : « (...) wie kann ich eine Erkenntnis *a priori*, mithin Metaphysik, von Gegenständen erwarten, sofern sie unseren Sinnen, mithin *a posteriori* gegeben sind ? (...) Die Antwort ist : wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein *Objekt*, teils des äußeren, teils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geschieht durch den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung : Ich denke) ».

Les *Premiers principes métaphysique de la science de la nature* réalisent ce programme en ce qui concerne la nature matérielle. Dans la philosophie de la nature, les premiers principes métaphysiques de la science de la nature sont obtenus à partir de l'application des catégories de l'entendement pur au mouvement ; le mouvement, que l'on définit comme étant « la détermination fondamentale d'un quelque chose qui doit être un objet des sens externes »²⁰⁵, fournit précisément le minimum empirique que nous devons ajouter aux actes purs de la pensée (les catégories) afin de trouver les premiers principes de la science des corps matériels, c'est-à-dire les règles permettant d'appliquer les mathématiques à la représentation du corps en mouvement, et cela sous les différents rapports exprimés par les catégories. Le procédé métaphysique est donc un procédé d'application *a priori* des formes pures et générale de la pensée à un donné empirique minimal – procédé dont le déploiement systématique et méthodique doit conduire à la « doctrine ».

2. Application au cas de la philosophie pratique

a. La recherche d'un « minimum empirique »

Ce procédé métaphysique d'application d'une structure normative formelle à un donné empirique minimal se retrouve dans la *Métaphysique des mœurs* de 1797. La métaphysique de la nature applique les concepts de l'entendement pur (les catégories) au mouvement en tant que minimum sensible donné. La métaphysique de la liberté va tâcher d'appliquer la loi fondamentale de la raison pratique pure (qui est le fondement de l'objectivité pratique) à un certain minimum sensible. C'est ainsi que selon l'expression d'Alain Renaut, Kant a procédé en 1797 à un « immense effort d'application », répondant par avance à la fameuse accusation de « formalisme »²⁰⁶. Mais quel est le minimum empirique requis en vue de la constitution d'une métaphysique des mœurs ? En ce qui

²⁰⁵ *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Préface.

²⁰⁶ Dans son livre *Kant aujourd'hui* (chapitre VI : « l'application et les limites de la philosophie pratique »), de même que dans son édition de la *Métaphysique des mœurs* (qui réunit les ouvrages de 1785 et de 1797) Alain Renaut s'est ainsi efforcé de restituer la philosophie morale de Kant dans sa systémativité, allant au-delà de l'important délai (douze années) qui sépare la publication de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* de celle de la *Métaphysique des mœurs*²⁰⁶. La *Métaphysique des mœurs* de 1797 élabore la problématique de l'application concrète du principe suprême de la moralité élaboré dans la phase fondatrice.

concerne les premiers principes métaphysiques de la doctrine du *droit*, il s'agit de l'existence des personnes et des choses.

Qu'en est-il au sujet de la *Doctrine de la vertu* qui nous intéresse plus spécialement ici ? Commençons par remarquer que la doctrine de la vertu suit une démarche opposée à la doctrine du droit (*Doctrine de la vertu*, Introduction, II) ; dans cette dernière, nous partons de fins quelconques données afin de trouver, conformément au principe moral, quelle doit être la maxime des actions (à savoir : il faut que ces actions s'accordent avec le principe d'une limitation réciproque de toutes les libertés entre elles). Nous partons donc des fins (de projets concrets d'action) pour remonter jusqu'aux maximes sous la condition desquelles ces fins sont « faisables » au point de vue du droit (elles ne doivent pas menacer le principe de la coexistence des libertés).

Au contraire, dans une doctrine de la vertu, le point de départ est cette fois la loi morale elle-même et nous en dérivons les fins que l'homme doit se proposer : nous partons donc du concept du devoir pour fonder un ensemble de fins nécessaires. Mais c'est ici que nous avons besoin d'un « minimum » pour effectuer cette opération. Nous devons savoir ce que les hommes sont et font, au moins de manière très générale, afin d'appliquer le principe suprême formel de la moralité. La détermination des devoirs particuliers ne peut être effectuée *a priori*. Un minimum d'empiricité doit être admis. Or, ce minimum ne pourra être trouvé que dans l'expérience.

Quel va donc être le minimum recherché ? Appuyons-nous sur les analyses de Bernard Rousset : « il est donc nécessaire d'ajouter aux déterminations précédentes [i.e. qu'on trouve dans la doctrine du droit] un nouvel élément empirique, qui soit encore le plus général possible après la simple existence externe des choses et des personnes, qui représente le minimum d'emprunt à la matière de l'expérience et qui soit justifié par la position antérieure de la raison comme fin en soi : ce ne peut être que *l'existence empirique en général de la raison*, c'est-à-dire son insertion en tant que raison humaine dans une *nature* empirique et contingente pour elle ; telle est la matière déterminée dans une *Métaphysique de la vertu* »²⁰⁷. Cette « existence empirique général de la raison », nous semble-t-il, se manifeste au travers de l'adoption de *maximes*, en tant que principes pratiques subjectivement valables et empiriquement conditionnés. Le minimum empirique

²⁰⁷ *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967, p. 509.

recherché n'est pas puisé directement et simplement dans la « nature humaine », c'est-à-dire dans les sentiments et les affects, mais dans les *maximes* qu'un sujet a *librement* reconnues et adoptées, même si cette reconnaissance et cette adoption ne se fondent que sur des mobiles empiriques et contingents. Ces maximes fournissent le contenu empirique minimal nécessaire à la détermination des premiers principes métaphysiques d'une doctrine de la vertu.

b. « L'empirisme qui fait de la métaphysique »

Aux sections IV et V de l'Introduction de la *Doctrine de la vertu*, Kant énonce deux fins qui sont en même temps des devoirs : « ma perfection propre » et « le bonheur d'autrui ». Ces deux fins sont les fins principielles les plus fondamentales et générales, que la *Doctrine de la vertu* se chargera d'explicitier et de détailler d'une façon systématique. Mais d'où vient leur matière ? Comment est trouvé le donné empirique sur lequel s'exerce la réflexion morale ? À quoi s'applique le concept formel du devoir ? N'a-t-on donc pas plutôt affaire, selon le jugement de Hegel, à « l'empirisme qui fait de la métaphysique »²⁰⁸ ?

Robert Paul Wolff, dans son livre *The Autonomy of Reason*, estime que l'application du principe formel aux objets de la réflexion pratique (*practical cognition*) est un procédé quelque peu énigmatique. La théorie du « complément matériel » que la *Métaphysique des mœurs* est censée ajouter à la *Fondation* et qui prend la forme d'une doctrine des fins obligatoires (« les fins qui sont en même temps des devoirs ») paraît à R.P. Wolff être à la fois « feeble and *ad hoc* ». Kant conclut à l'existence de deux fins-devoirs principielles sans véritable justification, ce qui produit une inévitable impression d'arbitraire : « Kant ne semble pas avoir jugé nécessaire d'argumenter pour justifier cette conclusion, et nous en sommes réduits à imaginer qu'il a simplement consulté quelque faculté d'intuition rationnelle, ou qu'il s'est peut-être adressé à un bon et brave paysan d'Allemagne du nord »²⁰⁹. Ce dernier jugement est sans doute un peu désinvolte. Mais tout se passe comme si Kant se contentait en réalité de reprendre l'essentiel de la morale populaire et commune

²⁰⁸ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, Science de la logique, § 60 add., trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 322.

²⁰⁹ *The Autonomy of Reason*, P. Smith, Gloucester, 1973, p. 49.

en la revêtant simplement du vernis de l'impératif catégorique. Aussi voyons-nous en fin de compte réapparaître tous les interdits traditionnels (relatifs aux suicide, à la sexualité, au mensonge, à l'avarice, etc.) de même que l'ensemble des vertus familières (la bienveillance, la sympathie, l'amitié...). Puisque le principe *a priori* de la raison pratique pure ne peut engendrer aucun principe particulier, les contenus de ces derniers seront irréductiblement contingents et ne pourront être qu'empruntés à tel ou tel contexte social particulier. « Par conséquent, conclut R.P. Wolff, la *Métaphysique des mœurs* tout entière doit être mise de côté à titre de simple exercice *in hypothetical possibilities* »²¹⁰. La matière des devoirs ne fourniraient donc qu'une simple occasion d'exercer notre réflexion morale, mais en aucun cas n'aurions-nous quelque chose comme une doctrine métaphysique établie *a priori*. R.P. Wolff considère en effet que l'impératif catégorique ne peut servir tout au plus que de critère *négatif* et discriminant dans l'appréciation morale et considère comme étant vouée à l'échec toute tentative pour déduire *a priori* de ce principe des fins positives : c'est l'expérience qui triomphe. La « métaphysique » paraît n'être qu'un simple vernis déposé sur les maximes de la conscience commune.

Il n'est pas facile de répondre à ces objections. On ne saurait cependant exiger de la philosophie kantienne ce qu'elle ne pourrait donner sans se contredire : aucune doctrine des mœurs, pas plus qu'aucune physique, ne saurait être établie entièrement *a priori*. Une métaphysique légitime de l'usage pratique de la raison est obligée d'accepter un certain donné empirique, qui doit être le plus minimal possible pour que le procédé métaphysique puisse se dérouler *a priori*. Dira-t-on que la raison pratique kantienne « trouve » simplement devant elle les contenus éthiques, qu'elle accepte ou qu'elle refuse, mais dont elle dépend irrémédiablement ? En termes hégéliens, on dira que la raison « législatrice » se fait simplement « examinatrice »²¹¹. Dans son livre, Bernard Rousset retient la pertinence de cette critique mais ajoute que la raison « examinatrice », dans la mesure où elle prend pour fil conducteur de son examen l'esquisse d'un monde futur (qui est une représentation normative) redevient par ce biais législatrice. B. Rousset souligne enfin que « malgré ces limites (...) on ne saurait reprocher à cette doctrine de l'objectivité pratique un formalisme qui la condamnerait à rester vide d'objet et d'action, comme chacun se plaît à le répéter

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *La phénoménologie de l'esprit*, t. I, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 348.

depuis Hegel (...) ; elle accorde une part de plus en plus grande à la « facticité des objets », au donné de la nature et aux conditions générales et individuelles d'existence des êtres raisonnables »²¹².

c. Vers la « moralité concrète » ?

Les fins-devoirs fournissent un fil conducteur dans l'élaboration systématique d'une doctrine de la vertu de plus en plus détaillée. La recherche du bonheur d'autrui et celle de la perfection propre fonctionnent en quelque sorte comme des « matrices » servant à guider la réflexion morale dans son élaboration d'une doctrine de la vertu. Par exemple, l'interdiction du suicide et du mensonge, à titre de devoirs de l'homme envers soi-même, sont des explicitations de la fin-devoir générale qui exige que l'homme se perfectionne lui-même. En effet, par le suicide l'homme se détruit en tant qu'être physique, par le mensonge il se détruit en tant qu'être moral ; dans les deux cas il contrevient au devoir principal de la perfection propre.

Aussi voyons-nous, dans la suite de l'ouvrage, Kant examiner des situations nettement plus concrètes et plus déterminées : par exemple, dans la section consacrée aux devoirs de vertu envers les autres hommes, Kant applique le principe du devoir à des penchants nettement plus précis, comme la bienfaisance (§ 31), la sympathie (§ 34), ou encore l'orgueil (§ 42) et la raillerie (§ 44). « L'existence empirique en général de la raison » (B. Rousset) reçoit donc des contenus plus précis et s'enrichit peu à peu, à mesure que nous descendons de la fin-devoir la plus générale (par exemple : le bonheur d'autrui) vers des fins plus spécifiques (par exemple : les vertus sociales examinées au § 48 : l'urbanité et la bonne humeur) : la doctrine de la vertu s'engage de plus en plus loin dans l'étude de la moralité concrète afin de fixer des devoirs plus précis, sans toutefois jamais aller jusqu'à régler les questions casuistiques que Kant laisse parfois sans réponse (c'est ainsi le cas des questions casuistiques relatives à l'avarice, § 10). Toutes les situations particulières ne peuvent être réglées par la métaphysique des mœurs. D'où la place accordée à cette *casuistique* qui selon Kant n'est ni une science ni une partie de la science,

²¹² *La doctrine kantienne de l'objectivité*, p. 513-514.

mais, étant cependant mêlée fragmentairement à la science, constitue en quelque sorte le « scolie » du système de la métaphysique des mœurs (*Métaphysique des mœurs*, VI, 411).

Ainsi que l'expliquait Alexis Philonenko dans la préface à sa traduction, la *Doctrine de la vertu* se tient donc dans une inconfortable situation d'entre-deux, c'est-à-dire entre le niveau purement transcendantal de la fondation et celui de l'expérience singulière concrète. Le but d'une doctrine de la vertu n'est pas de remonter jusqu'au fondement suprême de la moralité (cette tâche a déjà été effectuée dans la *Fondation*) et ce but n'est pas non plus de descendre jusqu'à l'expérience individuelle ni même jusqu'au monde humain des valeurs, qui est un monde historique, politique ou religieux. La doctrine de la vertu, écrit donc A. Philonenko, « ne peut réellement fixer que des *orientations* pratiques, sans jamais pouvoir exactement concrétiser ces orientations. Par exemple c'est une orientation pratique nécessaire, une *maxime*, que de développer ses facultés spirituelles, intellectuelles et corporelles » mais l'obligation ainsi définie reste une obligation large qui laisse à chaque homme une certaine liberté d'appréciation et une certaine « marge de manœuvre ». Kant nous prévient ainsi : « aucun principe rationnel n'indique avec précision *jusqu'à quel point* on doit pousser la culture (...); de même la différence des situations en lesquelles peuvent se trouver les hommes rend très arbitraire le choix du genre d'occupation auxquelles ils peuvent consacrer leur talent – Il n'y a donc pas ici de loi de la raison pour les actions, mais seulement une loi pour les maximes des actions »²¹³.

B. La systématisme dans la *Métaphysique des mœurs*

1. Morale et système dans la Critique de la raison pure

Dans la *Critique de la raison pure*, la fonction architectonique de la philosophie morale était déjà affirmée par rapport à la philosophie en général. D'une part, c'est la philosophie morale qui est supposée donner « l'Idée » de la philosophie elle-même. En effet, la fin suprême que le philosophe adopte comme Idée de la philosophie « n'est autre

²¹³ *Doctrine de la Vertu*, Introduction VIII (VI, 392) : « *Wie weit man in Bearbeitung (...) gehen sollte, schreibt kein Vernunftprinzip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich.-- Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern bloß für die Maxime der Handlungen* ».

que la destination complète de l'être humain, et la philosophie portant sur cette destination s'appelle la morale »²¹⁴. Telle est la supériorité du *Weltbegriff* de la philosophie sur son *Schulbegriff*, une supériorité qui marque la prééminence traditionnelle de la philosophie morale. Ce n'est donc pas en vain que nous appelons « philosophe » l'homme qui paraît maître de lui-même et qui possède au moins les apparences de la sagesse, malgré son savoir « borné » (*eingeschränkt*).

L'essence même de la philosophie est donc pratique. Mais on pourrait trouver que la place accordée à la philosophie morale proprement dite dans l'arbre de la philosophie est bien mince en comparaison de son caractère « suprême » initialement revendiqué. Kant ne fait en effet qu'évoquer la « métaphysique des mœurs » dans l'ultime dichotomie du système de la philosophie et semble même hésiter à lui reconnaître sa pleine appartenance à la « métaphysique ». Finalement, même s'il convient malgré tout de lui laisser cette dénomination, Kant déclare vouloir laisser provisoirement de côté la métaphysique des mœurs puisqu'« elle ne se rattache pas *pour le moment* à notre objectif ». Le statut de la philosophie morale est donc contrasté. D'un côté sont affirmées avec force l'orientation et la finalité pratique de la philosophie en général. Cet intérêt, remarquons-le, « encadre » la *Critique de la raison pure* puisqu'il est notamment évoqué dans la *Préface* et dans les dernières sections de la *Methodenlehre*. La visée pratique est peut-être l'invisible toile de fond de la première *Critique*. Mais si la dimension architectonique de la philosophie morale est reconnue à titre d'Idée régulatrice porteuse de l'intérêt fondamental, la *Critique de la raison pure* ne contient encore aucune indication sur une éventuelle constitution d'une doctrine systématique de la métaphysique des mœurs proprement dite.

2. Catégories de la liberté et Métaphysique des mœurs

Entre les *Premiers principes* de 1786 et la *Métaphysique des mœurs* de 1797, l'analogie est réelle. Dans les deux cas, nous appliquons une structure normative formelle à un donné empirique minimum, et dans les deux cas, le procédé est métaphysique car l'application elle-même se déroule *a priori*, même si le matériau de l'application ne peut

²¹⁴ *CI*, A 840/B 868. « Der erstere [Zweck] ist kein anderer als die ganze Bestimmung des Menschen ; und die Philosophie über diesselble heißt Moral ».

pas être donné *a priori*. Par exemple, seule l'expérience peut nous apprendre que certains hommes mentent, mais c'est *a priori* que nous pouvons dire que le mensonge est moralement mauvais. Or, si la méthode d'application se révèle être identique, dans la *Métaphysique des mœurs*, l'exposition systématique des devoirs ne prend pas pour fil conducteur l'ordre des catégories comme le faisait de façon rigoureuse le texte des *Premiers principes*. Mais ne serait-il pas possible de mettre en relation la *Métaphysique des mœurs* avec la structure catégoriale qui dans les *Premiers principes* contient le fondement même d'une métaphysique de la nature ?

C'est ce qu'Alain Renaut a suggéré dans son article sur « l'enracinement critique de la métaphysique des mœurs ». A. Renaut y met en évidence ce qu'on pourrait appeler le « potentiel architectonique » de la table des catégories de la liberté : tout en reconnaissant que la table des catégories ne peut que présenter les déterminations les plus générales de l'application du principe formel de la moralité, A. Renaut ajoute toutefois que « la table esquisse ainsi, à son niveau le plus profond, le mouvement de l'architectonique pratique, tel qu'il conduit de la raison pratique pure à la raison éthique comme raison incarnée, en passant par la raison juridique »²¹⁵. Les catégories de la liberté dessinent les « nervures » structurelles et principielles de l'architectonique pratique, engageant ainsi la loi fondamentale de la raison pratique pure dans un processus systématique d'explicitation et de concrétisation qui permet d'entrevoir la constitution d'une métaphysique des mœurs²¹⁶.

Comment une doctrine de la vertu pourrait-elle découler de la table des catégories de la liberté ? Rappelons en premier lieu que les catégories de la liberté présentent les formes les plus générales de la synthèse de la conscience pratique et que la table des catégories elle-même est animée d'un mouvement de progression qui conduit des catégories encore moralement indéterminées vers celles qui sont moralement déterminées. Or, on pourrait tout d'abord estimer qu'aux premières classes de catégories (celles qui sont moralement indéterminées) correspond précisément ce que Bernard Rousset nommait « l'existence empirique en général de la raison » et qui constitue le matériau de la *Doctrine de la vertu*.

²¹⁵ A. Renaut, article cité, p. 24. Le passage par la raison juridique ici évoqué correspond dans la table, selon l'auteur, à la troisième catégorie pratique de la relation : celle de la réciprocité.

²¹⁶ Cf. ainsi ce qu'écrivait A. W. Rehberg, dans sa recension de la seconde *Critique* en 1788 : « Die Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen durch alle Kategorien durchgeführt, zeigt also den Weg zu einer vollständigen Untersuchung des ganzen moralischen Vermögen des Menschen (die wir mit der größten Sehnsucht in der versprochenen Metaphysik der Sitten erwarten) », in *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, p. 181.

En effet, par le biais des catégories de la raison pratique en général, les hommes commencent par se fixer un certain nombre de *maximes* générales ancrées dans un mode d'existence hétéronome, en attente de leur examen par les catégories plus hautes de la raison pratique *pure*. C'est pourquoi (même si Kant, encore une fois, n'effectue pas lui-même le rapprochement) il ne serait pas absurde de considérer que la table des catégories de la liberté constitue le sous-bassement de la *Doctrine de la vertu*, voire, si l'on fait correspondre avec Alain Renaut les catégories de la relation au moment juridique de la *Doctrine du droit*, de la *Métaphysique des mœurs* en général. La *Doctrine de la vertu*, pour s'en tenir à elle, prendrait ainsi son essor avec les catégories de la modalité qui ouvrent le passage vers le devoir et vers la pleine reconnaissance de l'obligation éthique, selon le triple critère 1) du *permis* et du *défendu*, 2) du *devoir* et de ce qui est *contraire au devoir*, et 3) du *devoir parfait* et du *devoir imparfait* : l'accession à ce dernier stade, celui de la reconnaissance d'une obligation nécessaire, constitue l'achèvement final du processus de la réflexion pratique aboutissant à la production inédite d'une réalité-effective, savoir, la production d'un arbitre libre conformément à la forme d'une volonté pure.

3. Un exemple

Le rôle méthodique et indispensable des catégories dans la philosophie pratique a été reconnu par Kant dans une lettre à Heinrich Jung-Stilling du 1^{er} Mars 1789²¹⁷. À partir d'une lecture croisée de *l'Esprit des lois* de Montesquieu et de la *Critique de la raison pure*, Jung-Stilling, grand admirateur de Kant, avait tenté sa propre application des catégories kantienne au problème du droit, énonçant ainsi quatre premiers principes de la loi naturelle²¹⁸. Dans sa réponse, Kant se déclare surpris par cette tentative, mais se montre aussi intéressé : « Mais que dans le système des catégories, qui certes doit être à la base de toute classification des principes d'une connaissance scientifique à partir de concepts *a*

²¹⁷ XXIII, 494-495. Cette lettre est donnée dans les *Lettres de Kant sur la morale et la religion*, introduction, traduction et commentaire par J.-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 108-111. Jung-Stilling (1740-1817), professeur de science politique à Marburg puis à Heidelberg, fut un disciple enthousiaste de Kant, qu'il décrivait comme « un grand, un très grand instrument dans la main de Dieu » (cité par J.-L. Bruch, p. 107). Notons enfin que dans cette lettre de 1789, Kant déclare vouloir commencer sa *Métaphysique des mœurs* « vers la fin de cet été », ce qui implique un nouvel ajournement de l'œuvre. Dans les citations qui suivent, nous avons repris la traduction de J.-L. Bruch.

²¹⁸ Conserve-toi toi-même ; satisfais tes besoins ; sois un membre de la société civile ; perfectionne-toi toi-même. Kant objecte à Jung-Stilling que ces principes valent pour l'homme à l'état de nature.

priori, vous cherchiez une aide pour la législation civile et un système possible de celle-ci d'après ces catégories, voilà ce à quoi je m'attendais le moins. Je crois aussi qu'en cela vous ne vous êtes pas trompé ».

Car les catégories, pourvoyeuses d'unité et de complétude, sont les conditions de toute scientificité, y compris dans le domaine des « affaires humaines ». La scientificité ne consiste pas dans ce dernier cas à tenter de mathématiser les comportements et les opinions des hommes (de telles tentatives auront lieu plus tard), mais à tâcher de s'élever jusqu'à la dimension systématique, suivant en cela les catégories, qui ne sont rien d'autre que les formes les plus générales de la rationalité, c'est-à-dire avant toute spécification au sein d'un domaine particulier de l'objectivité. Aussi les catégories sont-elles au fondement de toute métaphysique en ce sens qu'elles nous donnent les règles d'une application *a priori* de la normativité à un donné empirique. C'est pourquoi, conclut Kant, en admettant qu'une société civile soit déjà donnée (nous pouvons ici reconnaître la base concrète minimale dont toute application des catégories a besoin), quatre premiers principes de la législation se dégagent : 1) *quantité* : les lois doivent être universalisables, 2) *qualité* : les lois ne cherchent pas à faire le bonheur des citoyens et se contentent de limiter les efforts des citoyens pour y parvenir, 3) *relation* : les lois règlent les actions entre citoyens, 4) *modalité* : la visée nécessaire des lois est le maintien de la liberté générale. Sans entrer ici dans l'analyse du contenu de ces quatre principes (au demeurant conformes aux enseignements de la *Doctrine du droit*), ceux-ci manifestent l'ancrage de toute systématisme dans la structure catégoriale, véritable condition d'accès à la scientificité et soubassement de toute unité architectonique à venir.

À ce stade, un doute ne peut manquer de s'élever : n'est-ce pas là décidément une démarche bien abstraite et bien artificielle, qui consiste à dériver systématiquement de quatre, voire douze, catégories, les règles du droit, de la morale, ou même de quoi que ce soit d'autre ? N'est-ce pas faire de l'esprit une sorte de « moule à gaufres » intraitable ? Et n'est-il pas quelque peu contradictoire de vouloir dresser une table des catégories de la *liberté* ? N'est-ce pas là une ambition quelque peu ridicule qui méconnaît tout ce qu'il y a d'incertain, de bizarre, de contingent et d'imprévisible dans l'action humaine ? « Ceux qui s'exercent à contrôler les actions humaines ne se trouvent en aucune partie si empêchés, qu'à les rapiécer et mettre à même lustre ; car elles se contredisent communément de si

étrange façon qu'il semble impossible qu'elles soient parties de même boutique », écrivait ainsi Montaigne²¹⁹ ; « notre façon ordinaire, c'est d'aller après les inclinations de notre appétit, à gauche, à droite, contremont, contrebas, selon que le vent des occasions nous emporte (...). Ce n'est que branle et inconstance ».

En premier lieu, remarquons que Kant n'a pas du tout méconnu le caractère inconstant et variable des affaires humaines : le point de vue simplement empirique nous incite fortement à juger que « la sottise affairée est le caractère de notre espèce »²²⁰ et à reconnaître à la manière de Montaigne : « Pauvres mortels (...), parmi vous rien n'est constant que l'inconstance ! »²²¹. Kant n'est donc pas un nomenclateur rigide et aveugle à la réalité humaine. Les catégories de la liberté, d'autre part, ne sont pas des règles descriptives auxquelles la totalité des actions humaines serait nécessairement soumise ; les catégories de la liberté ne forment pas le sommaire d'un nouveau manuel de psychologie. Elles sont plutôt des foyers d'unité, des règles s'efforçant d'introduire de l'unité dans la diversité quasi-infinie de la conscience humaine.

On pourrait même aller jusqu'à soutenir (suivant une suggestion d'Hermann Cohen) que peu importe au fond le nombre de catégories, qu'il y en ait douze, treize, ou plus ; peu importe même à la limite qu'il y ait quelque chose comme des « catégories ». Ce qui importe en revanche, ce sont les enjeux philosophiques qui sont au fond de cette conception des catégories : d'abord, le fait que l'esprit, s'efforçant de penser un domaine quel qu'il soit, s'efforce toujours en même temps de parvenir à une certaine complétude (la pensée ne peut demeurer dans l'illimitation et y trouver satisfaction). Il paraît dès lors légitime de chercher à en élucider, autant que possible, les règles, que Kant appelait des « catégories ». Mais ainsi, si nous ne voulons pas risquer de transformer la doctrine des catégories en une insipide routine²²², peut-être avons-nous le droit d'interpréter cette « doctrine » non comme un enseignement mécanique et rigide, mais comme une indication méthodologique et critique, c'est-à-dire comme une invitation à se reprendre réflexivement afin de découvrir

²¹⁹ *Essais* II,1 : « De l'inconstance de nos actions » : « nous n'allons pas ; on nous emporte, comme les choses qui flottent, ores doucement, ores avec violence, selon que l'eau est ireuse ou bonasse... ».

²²⁰ *Le conflit des facultés*, VII,82 : « Geschäftige Torheit ist der Charakter unsere Gattung ».

²²¹ *Ibid.*, VII, 83 : « arme sterbliche (sagt der *Abt Coyer*), unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit ».

²²² Ou de nous exposer à l'ironie nietzschéenne : « Kant était d'abord fier de sa table des catégories, et, sa table à la main, il disait : 'voici ce qu'on pouvait tenter de plus difficile pour la cause de la métaphysique' ». (*Par delà le bien et le mal*, « des préjugés des philosophes » §11).

tout « le trésor de ma pensée » ainsi que la lumière « toujours une et identique » de l'humaine sagesse²²³.

4. Conclusion

Cette partie a mis en lumière un premier versant de l'architectonique pratique. Le procédé métaphysique utilisé dans la *Métaphysique des mœurs* contient en effet une dimension architectonique, car il dessine une architecture globale du questionnement moral en vue duquel les catégories de la raison pratique effectuent un travail préparatoire et structurel.

Mais ce n'est là qu'un premier versant. Il faut maintenant aborder le second versant de l'architectonique pratique que nous allons trouver du côté de la seconde *Dialectique* et du concept de souverain Bien. Ce second versant, précisons-le dès maintenant, ne pourra pas être de même nature que le premier ni ne pourra pas être mis sur le même plan. Il en va dans la philosophie pratique comme dans la philosophie théorique où deux voies collaborent afin de produire le système complet de la connaissance de la nature : d'un côté, les principes de l'entendement pur sont *constitutifs* et composent un ensemble *complet* et *clos* directement fondé sur les catégories (d'où leur caractère systématique²²⁴). De l'autre, les Idées régulatrices orientent le travail de l'entendement à l'aide d'un certain nombre de foyers *originaires* (d'où leur caractère également, quoique autrement, systématique).

L'entendement comme la raison contribuent à l'architectonique théorique. Mais la systématisme joue à deux niveaux. La systématisme à laquelle les *Grundsätze* de l'entendement donnent naissance n'est rien d'autre que l'ensemble des déclinaisons possibles du principe suprême de l'unité synthétique *a priori* (le principe de l'unité

²²³ *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle I, Ed. Alquié, T. I, p. 78. La façon dont Descartes inverse l'image platonicienne traditionnelle en situant la source lumineuse dans le sujet lui-même, ne peut que faire penser à la « révolution copernicienne » qui fait tourner les objets-planètes autour du sujet-soleil, même si le renversement cartésien ne s'inscrit pas dans une problématique des limites (au contraire, pourrait-on dire).

²²⁴ Cf. l'*incipit* de l'*Analytique transcendantale*, où Kant insiste sur l'exigence de complétude et d'exhaustivité systématique dans une analytique de l'entendement. La table des concepts purs doit être « complète » (*vollständig*) et, pour cela, être obtenue d'après une « Idée » : « une telle compétence n'est possible qu'au moyen d'une *idée de la totalité* que constitue la connaissance *a priori* de l'entendement et par la division ainsi opérée avec précision des concepts qui la composent, par conséquent uniquement à travers leur *connexion en un système* (*durch ihren Zusammenhang in einem System*) ». (CI, A 64/B 89). Inversement, c'est le propre des concepts *empiriques* que d'échapper à toute systématisme et de s'enchaîner de manière purement descriptive.

originaires de l'aperception). Les *Prinzipien* de la raison pour leur part n'ont qu'un rapport médiat à l'expérience, ce sont des *maximes* heuristiques et subjectives – ce qui ne signifie pas du tout que ces maximes ne seraient que des opinions ou des points de vue contingents -, mais que nous ne pouvons *schématiser* ces Idées et leur donner une signification *in concreto* dans l'intuition sensible. La systématisme est cette fois un horizon de sens régulateur²²⁵, horizon indispensable en vue de l'achèvement du savoir : en effet, « bien qu'un tout absolu de l'expérience soit impossible, l'Idée d'un tout de la connaissance d'après des principes en général est pourtant la seule chose qui puisse lui procurer une espèce particulière d'unité, c'est-à-dire celle d'un système, et sans laquelle notre connaissance n'est que fragmentaire et ne peut servir à la fin suprême (qui n'est jamais que le système de toutes les fins) »²²⁶.

Dans la philosophie pratique, il se pourrait bien que nous retrouvions une dualité analogue.

²²⁵ Dans la *Théorie kantienne de l'expérience*, Hermann Cohen distingue deux formes d'unité : unité synthétique (constitutive, au fondement de l'application transcendantale des catégories) et unité systématique (régulatrice, dirigeant l'examen de la description de la nature). Cf. également, dans *Kants Begründung der Ethik*, p. 87-97, l'analyse de l'Idée régulatrice comme « ein anderes Mass von Realität ».

²²⁶ *Prolégomènes*, § 56, IV, 349 : « Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniß nach Prinzipien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unser Erkenntniß nichts als Stückwerk ist und zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann ». La « fin suprême » ici évoquée n'est pas seulement la fin pratique, mais « également la fin suprême de l'usage spéculatif de la raison ».

Ch. V : le passage au niveau de l'unité systématique

Dans la *Critique de la raison pratique*, la section consacrée aux catégories de la liberté dessine les lignes générales de l'architecture d'une métaphysique des mœurs en tant que doctrine de la normativité. On peut ainsi identifier dans la philosophie pratique de Kant un premier ensemble de textes qui progressivement nous font passer du pur moment de fondation jusqu'à la constitution d'une telle « doctrine » : en premier lieu, la *Fondation* se propose de mettre au jour le principe suprême de la moralité ; puis viendrait l'*Analytique* de la seconde *Critique* dont la table des catégories de la liberté fournit l'étape intermédiaire qui mène jusqu'à la *Métaphysique des mœurs* où Kant « applique » le principe formel élucidé dans la *Fondation*. Nous aurions là une première voie de systématisation possible (« horizontale ») dans la métaphysique de la liberté. Il reste à faire apparaître une « seconde » dimension (« verticale ») dans la systématisme pratique, qui s'organisera autour du concept de souverain Bien. Poursuivant l'investigation de l'architectonique pratique, le but de ce chapitre ainsi que du suivant est de révéler la fonction régulatrice et « intégratrice »²²⁷ du souverain Bien et ainsi de faire apparaître une dimension plus idéale dans l'architectonique pratique.

Ce chapitre explore la question de l'unité systématique en général. Le chapitre suivant proposera une étude plus précise du début de la seconde *Dialectique* où paraît la fonction architectonique du concept de souverain Bien.

A. Second niveau de systématisme (dans la *Critique de la raison pure*)

1. L'Appendice à la *Dialectique transcendantale*

Dans la *Critique de la raison pure*, la raison finit par se convaincre que l'élan qui la pousse vers l'inconditionné obéit en réalité à un intérêt de nature pratique. Pour autant, cela ne signifie pas que les Idées de la raison ne soient d'aucun usage dans la connaissance de la nature. Ces Idées ont en effet un puissant intérêt épistémologique qui réside dans leur usage

²²⁷ Selon l'expression de Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 38.

« régulateur ». Kant aborde ce thème dans l'*Appendice à la dialectique transcendantale*. On peut se servir en toute sécurité des Idées de la raison à condition d'en faire des concepts heuristiques et méthodiques, de les admettre à titre d'être idéaux qui n'augmentent en rien notre connaissance mais qui offrent à cette dernière un fil conducteur. Par exemple, la psychologie a le droit – elle s'y trouve même contrainte – d'admettre l'Idée psychologique de la simplicité de la substance, « non pour dériver les phénomènes intérieurs de l'âme d'une substance pensante simple, mais les dériver les uns des autres suivant l'idée d'un être simple »²²⁸. La première attitude serait du pur dogmatisme. Mais dans le second cas de figure, il est clair que l'Idée psychologique est admise seulement à titre méthodologique, comme schème de l'unité systématique de la connaissance. Cela signifie que nous nous orientons dans l'étude de la multiplicité des phénomènes psychiques en présupposant une unité sous-jacente. Nous pouvons par ce moyen effectuer des rapprochements et des comparaisons entre différents états internes afin de les interpréter comme étant des modifications d'une même substance, ce qui permet ensuite d'établir des relations et peut-être des lois entre les phénomènes psychiques. Tel est le rôle heuristique des maximes de la raison spéculative : « J'appelle *maximes* de la raison tous les principes (*Grundsätze*) subjectifs qui ne sont pas tirés de la nature de l'objet, mais de l'intérêt de la raison pour une certaine perfection possible de la connaissance de cet objet. Ainsi y a-t-il des maximes de la raison spéculative, qui reposent uniquement sur l'intérêt spéculatif de cette raison, même si elles ont l'apparence d'être des principes objectifs »²²⁹.

Dans la *Théorie kantienne de l'expérience*, Hermann Cohen a tout particulièrement insisté sur l'idée que la *Dialectique transcendantale* achève et complète le concept kantien d'expérience. La *Dialectique transcendantale* ne constitue une rupture brutale avec l'*Analytique transcendantale* que si on interprète les Idées de la raison comme étant des entités suprasensibles immobiles et séparées. Mais la « signification transcendantale » des Idées, estime Hermann Cohen, vient de ce qu'elles nous font représenter la totalité de l'expérience. Or, « l'Idée d'expérience, pensée comme objet, ne s'élève pas au-dessus des

²²⁸ *CI*, A 673/B 701 : « nicht von einer einfachen denkenden Substanz die innern Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jede von einander ableiten ».

²²⁹ *CI*, A 666/B 694 : « Ich nenne alle subjektiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts, hergenommen sind, *Maximen* der Vernunft. So gibt es *Maximen* der spekulativen Vernunft, die lediglich auf dem spekulativen Interesse derselben beruhen, ob es zwar scheinen mag, sie wären objektive Prinzipien ».

limites de l'expérience, mais décrit au contraire celles-ci ». La lecture de Cohen est donc assez audacieuse puisque elle ôte aux Idées de la raison leur caractère transcendant : les Idées de la raison ne *franchissent* pas les limites de l'expérience mais, en tant que concepts de la totalité, *dessinent* au contraire les limites ultimes de l'expérience et constituent donc avant tout une exigence d'unité systématique. Les Idées sont des *Grenzbegriff*, des concepts-limites qui ouvrent tout en le délimitant un horizon de la connaissance, complétant ainsi les vues exposées dans l'*Analytique transcendantale*. Selon Cohen, les Idées de la raison prennent notamment en charge un domaine de la science de la nature qui déborde la science mathématique de la nature, à savoir la science *descriptive* de la nature. Les Idées sont les unités systématiques qui régulent et orientent l'édification de la description de la nature : « alors que les principes de l'entendement constituent la possibilité de l'expérience, à titre de science mathématique de la nature, les principes régulent *l'usage expérimental* ou l'expérience à titre de description de la nature. Ils donnent les règles et les indices, ils font apparaître des 'points de vue', ils créent des 'maximes' et tirent des 'lignes directrices' pour la recherche dans laquelle les principes mécaniques de l'entendement, dans toute leur tendance, nous font faux bond »²³⁰. Le concept mathématique de l'expérience n'épuise pas toute l'expérience. Il existe un autre niveau de rationalité – « régulatrice » - pris en charge par les Idées de la raison qui, selon Cohen, sont autant de particularisations du principe de la *finalité* dont la conscience scientifique a besoin afin de diriger son examen des formes naturelles organisées.

2. *L'achèvement de toute culture humaine*

Dans les dernières lignes de l'*Architectonique de la raison pure*, Kant écrit : « C'est précisément pourquoi la métaphysique est aussi l'achèvement de toute *culture* de la raison humaine, achèvement indispensable, même si on met de côté son influence en tant que science sur certaines fins déterminées. Car elle considère la raison d'après ses éléments et ses maximes suprêmes, qui doivent se trouver au fondement de la *possibilité* de quelques sciences, et de *l'usage* de toutes »²³¹. Lorsque Kant déclare que la métaphysique est

²³⁰ *La Théorie kantienne de l'expérience*, p. 509.

²³¹ *CI*, A 851/B 879 : « Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller *Kultur* der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluss als Wissenschaft auf gewisse bestimmte

l'achèvement de *toute* culture de la raison, il faut tout d'abord comprendre qu'il s'agit de la métaphysique en général, et par conséquent, que la première tout comme la seconde partie de la métaphysique sont ici forcément concernées. « L'achèvement de toute culture de la raison », telle est la visée commune aux parties de la métaphysique. Mais ce dernier extrait semble offrir la possibilité de distinguer la part respective de chacune des deux parties. Nous dirions tout d'abord que la première partie de la métaphysique participe à cet « achèvement » dans la mesure où sans elle « quelques sciences » ne seraient pas possibles. Kant s'en explique dans la *Préface des Premiers principes* de 1786 : la physique comme science dépend d'une métaphysique, ce qui signifie que la *scientificité* de la science de la nature est suspendue à la présence d'une métaphysique de la nature. Sans métaphysique, « quelques sciences », dont notamment la physique, mais aussi peut-être un jour (même si Kant est ici beaucoup plus sceptique, notamment dans le texte de 1786) la psychologie, ne seraient donc tout simplement pas possibles comme sciences.

Mais la métaphysique a un plus grand rôle encore. Car la métaphysique fonde *l'usage* de « toutes » les sciences. La perspective adoptée est cette fois plus large et plus générale. Le concept de la métaphysique en jeu est celui de la métaphysique dans sa seconde partie, celle qui traite des fins essentielles de la raison humaine. *La métaphysique dessine l'indispensable horizon de sens qui fonde l'usage de toutes les sciences*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Seule la métaphysique peut donner aux autres sciences un sens à leurs différents contenus et enseignements, en rapportant ces derniers aux fins essentielles de la raison. Cela signifie notamment qu'aucune connaissance particulière, aucune « science régionale », n'est une fin en soi. Faire de la physique « pour l'amour de la physique », en vue du seul intérêt de la connaissance positive, c'est peut-être s'exposer au risque de réduire le savoir à n'être qu'une simple technique de connaissance. Non qu'il faille évidemment assujettir la science à une quelconque idéologie, mais simplement inscrire les sciences, qui toutes s'enracinent dans la rationalité, dans l'horizon final de cette même rationalité - ce qui ne constitue pas une sortie hors de la rationalité, mais bien au contraire, un approfondissement de cette dernière.

Zwecke bei Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der *Möglichkeit* einiger Wissenschaften, und dem *Gebrauche* aller zum Grunde liegen müssen ».

Par exemple, la métaphysique, en tant que métaphysique de la nature, met à disposition du physicien le fil conducteur des catégories pour mener à bien l'application méthodique des mathématiques aux phénomènes (par où seulement la physique devient possible comme science). Mais la métaphysique va plus loin encore, en établissant le rapport (même si celui-ci n'est que négatif) de la connaissance de la nature à la connaissance du suprasensible (ce qui est la fin essentielle de la raison). En effet, la délimitation précise et sûre du champ d'investigation phénoménale de la physique préserve la rationalité scientifique de toute tentation d'extrapolation au sujet du supra-sensible et dénonce à l'avance tout usage transcendantal des catégories, libérant ainsi le champ pour une connaissance pratique de l'inconditionné. Aussi n'existe-t-il pas, par exemple, de théologie « physique ». C'est pourquoi la métaphysique, en fin de compte, ne se contente pas de « fonder » la physique comme science (une tâche dont s'occupe sa *première* partie) ; la métaphysique, à titre de « science du rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine »²³², situe tout exercice de la raison humaine – dont, par exemple, et parmi d'autres, la physique - à l'intérieur de l'horizon de sens que sont les « fins » de la raison. La métaphysique fonde la science et donne le sens.

B. L'horizon

1. L'île et l'horizon

Deux images pourraient en l'occurrence servir à illustrer le double aspect de la systématisme dans la philosophie kantienne (1° les catégories ; 2° l'Idée régulatrice). Au chapitre II de son très stimulant livre *Frontières kantienne*s, Geoffrey Bennington relève les images dont Kant se sert pour penser la notion de frontière. En premier lieu, l'image de l'île convient pour évoquer le pays de l'entendement pur (*Land des reinen Verstandes*) : « Mais ce pays est une île, enfermée par la nature elle-même dans des limites immuables »²³³.

²³² *CI*, A 839/B 867 : « In dieser Absicht [celui du *Weltbegriff*] ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft ». Si cette définition est identique à celle de la métaphysique, c'est que la métaphysique est l'essence de la philosophie.

²³³ *CI*, A 235/B 294 : « Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald

L'image de l'île est tout d'abord rassurante et s'oppose au caractère autant indéfini que menaçant de l'océan vaste et orageux (*weit und stürmisch Ozean*) qui l'encercle, « véritable siège (*Sitze*) de l'illusion, où maints brouillards épais et maints bancs de glace prêts à fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, et, abusant sans cesse avec de vaines espérances le navigateur qui rêve de découvertes, l'enserrent dans des aventures auxquelles il ne peut jamais renoncer sans être jamais capable de les terminer ». L'île de l'entendement apparaît par contraste comme un refuge certain dont le caractère circulaire et de clôture indique que tout y a été mesuré et fixé à sa place. L'entendement est un pays dont la frontière peut être ainsi délimitée « de l'intérieur » et d'après le fil conducteur de l'application des catégories aux intuitions sensibles.

La mer autour de l'entendement, écrit G. Bennington, est « une frontière épaisse qui ne sera jamais traversée »²³⁴. Or, le navigateur qui ne résiste pas à « l'appel du grand large » entretient le rêve que cette frontière infranchissable puisse être néanmoins traversée et, rempli de « vaines espérances » (*mit leeren Hoffnungen*), imagine un au-delà de terres nouvelles auxquelles le franchissement de la frontière donnerait accès. L'illusion consiste

wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann ».

²³⁴ *Frontières kantienne*, Paris, Galilée, p. 64. L'auteur montre comment chez Kant, la notion de frontière exerce un effet à la fois attractif et téléologique d'un côté, répulsif de l'autre. Le chapitre III de l'ouvrage l'illustre à propos de la paix perpétuelle et de l'idéal du cosmopolitisme : d'un côté, le cosmopolitisme constitue la sortie de la nature et de l'état de guerre, et représente ainsi l'idéal de la fin de l'Histoire, mais de l'autre, le cosmopolitisme porte en lui le risque de l'assoupissement qui mène à la « paix des cimetières ». Ainsi, écrit G. Bennington (p. 101), « la seule chance du cosmopolitisme (...) c'est qu'il ne soit *pas* cosmopolitique. La fédération en vue de la paix perpétuelle ne peut par conséquent subsister que dans une tension frontalière qui doit être maintenue si la paix de la mort planétaire doit être évitée ». En fin de compte, il *faut* certes viser la paix perpétuelle (c'est un *devoir* de sortir de l'état de nature), mais en même temps, atteindre la fin serait peut-être *pire* que la situation imparfaite où nous sommes, et c'est pourquoi Kant prend finalement soin de confier à la nature la mission de *maintenir* la dispersion (par la diversité des langues et des religions), alors que c'est pourtant à cette même dispersion – celle de l'état de nature – que le cosmopolitisme est supposé apporter un remède. Telle est donc la situation instable, selon G. Bennington, où se meut la philosophie kantienne, c'est-à-dire non pas au-delà ni même en-deçà de la frontière, mais bien *dans* la frontière.

On peut se demander si ce n'est pas quelque chose de semblable qui se joue avec la théorie du souverain Bien. La question se pose ainsi de savoir si nous devons chercher à *atteindre* le souverain Bien ou si nous devons seulement chercher à le *promouvoir* (sans espoir de l'atteindre, donc). En effet, lors même que nous mettons toutes nos forces en œuvre pour *atteindre* cette fin suprême, nous ne devons pas oublier que, non seulement atteindre le souverain Bien est *impossible*, mais en outre que ce n'est pas même *souhaitable* : posséder le souverain Bien supprimerait la tension de la volonté toujours en lutte pour conquérir son objet, et anéantirait la *vertu* (en tant qu'intention morale en lutte) sur laquelle repose pourtant le souverain Bien. Il en va chez Kant un peu de même que chez Aristote pour qui le vrai bonheur consiste dans « l'activité » - ou, si l'on est plus pessimiste, que chez Pascal, pour qui l'homme préfère la chasse à la prise, pour éviter d'avoir à penser.

donc à matérialiser un horizon aveugle en s'imaginant pouvoir atteindre la frontière elle-même : victime de cette illusion, la raison s'élance en-dehors de l'expérience jusqu'à ne pouvoir « trouver de repos que dans l'achèvement de son cercle (*Kreis*) dans un tout subsistant par lui-même »²³⁵. L'illusion est précisément celle-ci : croire qu'un second cercle existe en-dehors du premier (celui que symbolise l'île) et que l'on puisse parvenir un jour au « repos » sur la mer sans fin de la raison pure : mais un tel « repos » ne pourra être atteint qu'au moyen de raisonnements dialectiques et à condition de « réaliser » ou hypostasier ce qui n'existe qu'à l'état de *problème*, donnant ainsi naissance à un système d'illusions. Le métaphysicien prend pour un cercle ce qui n'est qu'un horizon et transforme en assertion ce qui, encore une fois, n'est que problème.

C'est pourquoi la systématité prendra dans un second temps la figure d'un horizon plutôt que celle d'un cercle, car nous avons désormais affaire à une systématité ouverte et régulatrice. La notion d'horizon suggère d'autre part que le système existe d'abord à titre d'Idée et non en tant que totalité immobile et rigide. Nous avons déjà évoqué la façon dont l'Appendice à la *Dialectique transcendantale* décrit ce rôle régulateur. Citons cependant un texte où la notion d'horizon est tout particulièrement mobilisée. Après avoir énoncé les trois maximes régulatrices²³⁶ par lesquelles la raison prépare à l'entendement son champ, Kant écrit : « Il est possible de considérer chaque concept comme un point, comme le point de vue d'un spectateur, a son horizon, c'est-à-dire une foule de choses qui, à partir de ce point, peuvent être représentées et pour ainsi dire parcourues du regard. À l'intérieur de cet horizon, une foule de points, allant jusqu'à l'infini, doit pouvoir être indiquée, dont chacun possède à son tour son horizon plus étroit, ce qui signifie que chaque espèce contient des sous-espèces, conformément au principe de spécification, et que l'horizon logique ne se constitue que d'horizons plus petits (sous-espèces), mais non pas de points qui n'ont pas d'extension (individus). Mais de divers horizons, c'est-à-dire de genres qui sont déterminés par autant de concepts, on peut encore penser dégager un horizon plus commun, à partir duquel on les parcourt tous du regard comme à partir d'un centre, et qui forme le genre supérieur, jusqu'à ce que le genre suprême fournisse l'horizon universel et vrai, qui est

²³⁵ *CI*, A 797/B 825 : « Die Vernunft wird durch deinen Hang ihrer Natur getrieben...nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen Ruhe zu finden ». Comme le note G. Bennington, « c'est bien Kant et non Hegel qui parle ».

²³⁶ Maxime de l'homogénéité ; maxime de la spécification ; maxime de l'affinité.

déterminé à partir du point correspondant au concept suprême et embrasse sous lui toute la diversité sous la forme des genres, des espèces et des sous-espèces »²³⁷.

La multiplication des horizons crée une sorte de vertige, chaque horizon admettant à son tour des sous-horizons. Dans ce texte, chaque concept peut ainsi être *considéré* (la dimension subjective et volontaire de la démarche transparait ici) comme un horizon admettant sous lui de nouveaux horizons, et ainsi de suite à l'infini (nous n'atteignons pas les individus) ; chaque concept peut de la même manière être *considéré* comme faisant partie d'un horizon plus large, et ainsi de suite, mais non pas cette fois à l'infini puisqu'il existe un horizon *ultime*, « universel et vrai », défini par le genre suprême auquel se rattache le concept considéré : toutefois, les *étapes* qui conduisent jusqu'à ce genre suprême sont en nombre infini (car il n'existe pas de genre prochain). Dans tous les cas par conséquent, l'horizon n'est pas une ligne fixe mais signifie plutôt une exigence idéale qui nous donne une direction et un sens. Le jeu dynamique entre les différents horizons indique enfin que la rationalité régulatrice est une rationalité tout en mouvement. Les principes deviennent des maximes, l'application une orientation. Prise dans un réseau mouvant de perspectives, de foyers et d'horizons multiples, la rationalité kantienne devient mobile, fluide, animée.

2. L'horizon : espoir ou inquiétude ?

Dans la philosophie pratique, on peut repérer une semblable fonction régulatrice et unificatrice qui n'est pas contenue dans le concept de l'impératif catégorique mais plutôt dans celui de souverain Bien. En suivant notre fil conducteur structurel de l'analogie entre la philosophie de la nature et la philosophie de la liberté, on peut estimer qu'à la

²³⁷ *CI*, A 659/B 687 : « Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt und gleichsam überschaut werden. Innerhalb diesem Horizonte muß eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat ; d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Prinzip der Spezifikation, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus ebensoviel Begriffen bestimmt werden, läßt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus einem Mittelpunkte überschaut, gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpunkte des höchsten Begriffs bestimmt wird, und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter sich befaßt ».

« métaphysique de la nature » répond la « doctrine (métaphysique) de la vertu » tandis qu'à la fonction régulatrice des Idées de la raison pure répond la théorie du souverain Bien.

Le souverain Bien comme horizon – qu'est-ce à dire ? On peut vouloir, en premier lieu, indiquer par-là la fonction « totalisante » de ce concept et souligner son caractère intégrateur et unificateur. Le fait de disposer d'un horizon peut alors apparaître comme étant hautement profitable et rassurant pour le sujet moral puisqu'il dispose désormais d'un *telos* ultime à l'intérieur duquel doit s'inscrire son action. L'horizon procure en effet une ouverture, une visée, il est en ce sens synonyme de liberté. Inversement, l'individu sans horizon est un individu soit borné soit aveugle, prisonnier d'une immédiateté à courte vue et d'un manque décourageant de perspective. L'horizon bouché ou même l'absence d'horizon signifient quelque chose comme un enfermement, une sclérose, un tâtonnement hasardeux. Par conséquent, la notion d'horizon est également synonyme d'espérance.

Mais d'un autre côté, un horizon n'est par définition rien de fixe et n'offre aucun sol ni aucune terre ferme. L'horizon perpétuellement se dérobe. Cette situation fait que, comme d'ailleurs Kant paraît l'indiquer dans le texte cité plus haut, l'horizon est en réalité propice aux mirages en créant les conditions de l'illusion – illusion qui consiste à réifier l'horizon et à prendre pour une ligne constitutive ce qui n'est qu'un point mobile et régulateur, révélant ainsi que l'individu préfère malgré tout la terre ferme à l'horizon indéfiniment ouvert. C'est pourquoi l'espérance de toucher au but, qu'elle concerne les objets de la métaphysique ou le souverain Bien (ceux-là ne sauraient être connus, celui-là ne saurait être atteint), n'est en l'occurrence qu'une « vaine espérance ». Telle est la différence entre le *Seefahrer* réel et le *Seefahrer* métaphysicien. Le premier sait bien qu'en fixant un point à l'horizon, il finira de toute façon par atteindre quelque terre nouvelle. L'espérance débouche nécessairement sur un sol. Le second n'est pas si bien pourvu et doit demeurer auprès de son espérance s'il veut que celle-ci ne soit pas purement et simplement « vaine ».

La *leere Hoffnung* n'est en effet que le véritable nom qu'il faut donner à l'illusion qu'une certitude objective est possible. La véritable espérance dans le domaine métaphysique, celle qui n'est donc pas vaine mais véritable et même nécessaire en ce domaine, ne « rêve » (*herumschwärmen*) pas de se convertir en certitude objective et demeure donc irréductiblement subjective. Dans ces conditions cependant, on pourrait penser que la notion d'horizon devient aussitôt nettement moins enthousiasmante et risque

même d'apparaître comme étant quelque peu désespérante : un navigateur se lancerait-il à l'assaut de l'océan s'il savait que son voyage ne peut avoir de terme ? N'aurait-il pas raison de considérer qu'un tel projet est dépourvu de sens ou même de supposer qu'il repose sur une croyance fautive et illusoire (par exemple, que la Terre s'étend indéfiniment) ? Aussi ne devons-nous pas nous réjouir trop vite. L'horizon est synonyme de liberté, disions-nous. Mais si cette liberté ne peut ni ne doit déboucher sur rien, ne retombons-nous pas dans ce tâtonnement hasardeux dont pourtant l'idée d'horizon devait nous préserver ?

Aussi la notion d'horizon paraît-elle finalement plutôt de nature à entretenir une certaine *inquiétude* morale que l'impératif catégorique, supposé délivrer une certitude apodictique, immédiate et absolue, au sujet du bien et du mal, dissout quelque peu. En faisant du souverain Bien un horizon, c'est en effet une forme d'engagement subjectif et de confiance qui sont exigés de la part du sujet moral. Ce caractère « existentiel » du souverain Bien sera analysé plus spécialement dans notre deuxième partie. Concentrons-nous pour l'instant sur les conditions d'émergence de ce concept, c'est-à-dire sur les premières pages de la seconde *Dialectique*.

C. Les deux formes de l'inconditionné

Dans la *Critique de la raison pratique*, la question de l'inconditionné se pose à deux niveaux. Dans l'*Analytique de la raison pratique pure* tout d'abord, l'inconditionné (*Unbedingte*) se rapporte à la loi fondamentale de la raison pratique pure. L'inconditionné désigne alors le fait que la loi morale et les lois pratiques particulières dérivant de la loi morale fondamentale (*Grundgesetz*) commandent l'action de façon absolue, indépendamment de toute condition sensible et de toute matière, donc *a priori*. « La règle pratique est donc inconditionnée (*unbedingt*), partant, elle est représentée *a priori* comme une proposition pratique catégorique par laquelle la volonté est simplement et immédiatement (par la règle pratique elle-même, qui donc ici est une loi), objectivement déterminée »²³⁸. Une telle règle pratique, qu'il conviendrait donc en l'occurrence de nommer une loi (Kant distingue en effet entre la loi et la simple règle pratique dont la

²³⁸ C2, V, 31 : « Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz *a priori* vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist), objektiv bestimmt wird ».

valeur est moindre²³⁹) dans la mesure où elle admet comme unique fondement le principe formel de l'universalisation, possède une validité incondionnée, c'est-à-dire *absolue*.

Mais dans la *Dialectique de la raison pratique pure* surgit une autre forme de l'inconditionné. Il s'agit cette fois de « la totalité incondionnée de l'*objet* de la raison pratique pure, sous le nom de *souverain Bien* »²⁴⁰. L'inconditionné prend donc cette fois la figure de la totalité en se rapportant non plus à un fondement mais à un « objet » (*Gegenstand*). Par conséquent, l'inconditionné dans le domaine pratique revêt deux aspects : celui de l'absolu dans l'*Analytique* (la loi morale) et de la totalité (le souverain Bien) dans la *Dialectique*. Dans la *Critique de la raison pure*, non seulement le concept de l'inconditionné n'apparaît qu'avec la *Dialectique transcendantale* où est élucidée la maxime de l'usage pur de la raison selon laquelle si le conditionné est donné, alors est donné en même temps l'inconditionné ; mais en outre, on ne saurait vraiment distinguer entre l'absolu et la totalité puisque la totalité n'est au fond qu'un nom plus précis pour désigner l'absolu, terme dont Kant semble d'ailleurs se méfier quelque peu. Le désir d'absolu qui anime la raison n'est en effet rien d'autre que le désir de s'élever jusqu'à « la totalité absolue dans la synthèse des conditions » et de ne s'arrêter qu'à « ce qui est incondionné absolument »²⁴¹.

Dans son article *Kant in Synopsis*, Y. Yovel estimait ainsi que la *Critique de la raison pratique* disjoignait des éléments confondus dans la *Critique de la raison pure* : « dans la sphère de la connaissance, l'absolu et le total étaient identifiés ; tous deux étaient associés dans un sujet singulier, comme dans l'idée de Dieu ou du cosmos. En effet, le concept de totalité servait alors d'interprétation logique pour le concept d'absolu, et traduisait le langage indistinct de la pure aspiration dans celui de structures logiques distinctes. Au contraire, dans la sphère de la *praxis*, une dualité apparaît : l'absolu trouve son expression dans la doctrine de l'impératif catégorique (l'absolu existe ainsi déjà au niveau de l'acte individuel) ; tandis que l'élément de la totalité ne devient fonctionnel que dans la théorie du

²³⁹ cf. *Fondation*, Préface, IV, 389 : « toute autre prescription qui se fonde sur des principes de la simple expérience, fût-elle à certains égards une prescription universelle, du moment que pour la moindre part...elle s'appuie sur des raisons empiriques, si elle peut être appelée une règle pratique, ne peut jamais être dite une loi morale ».

²⁴⁰ C2, V, 108 : « die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchstens Guts* ».

²⁴¹ Cf. C1, A 326/B 382 : « le concept transcendantal de la raison porte toujours uniquement sur la totalité absolue dans la synthèse des conditions et ne s'arrête jamais qu'à ce qui est incondionné absolument, c'est-à-dire sous tous les rapports ».

souverain Bien »²⁴². Avant d'aller plus loin, il convient de préciser que la distinction n'est pas entre la « totalité » et « l'inconditionné » mais bien entre deux formes de l'inconditionné (le souverain Bien est en effet une « *unbedingte* Totalität »). Le chapitre suivant s'efforce de ressaisir le surgissement de cette seconde forme d'inconditionné (l'horizon de la totalité) dans la *Critique de la raison pratique*.

²⁴² *Kant in Synopsis*, p. 979.

Ch. VI : deuxième partie de l'architectonique pratique : la fonction régulatrice du souverain Bien (étude du début de la seconde *Dialectique*)

L'horizon de la totalité survient donc avec la seconde *Dialectique*. L'étude des deux premiers paragraphes de la seconde *Dialectique* doit permettre d'élucider cet enchaînement décisif et de montrer comment la question de la totalité est à son tour assumée par la philosophie pratique. À partir d'une lecture suivie de ces deux premiers paragraphes, ce chapitre tente de montrer comment le concept de souverain Bien, dès sa première apparition dans la seconde *Dialectique*, est tout entier structuré et investi par l'idée de totalité. Or, comme cette idée n'est jamais qu'une *Vernunftidee*, il en résulte que le souverain Bien ne peut recevoir qu'un statut régulateur au sein de l'architectonique pratique, ce qui implique que nous *ne* pouvons *pas* considérer que le souverain Bien est susceptible de fournir un « contenu » à une volonté moralement déterminée.

Ce chapitre a notamment pour fonction de mettre au jour la « *Forderung* » par laquelle la raison pratique pure, en commandant l'aspiration au souverain Bien, effectue le passage de l'Analytique vers la *Dialectique*.

A. « la raison pure a toujours sa dialectique »

1. incipit

La façon dont Kant justifie le passage de l'*Analytique* de la *Critique de la raison pratique* vers la *Dialectique* semble tenir dans la seule première phrase : « la raison pure a toujours sa dialectique, qu'on la considère dans son usage spéculatif ou dans son usage pratique »²⁴³. Cette déclaration qui a également la valeur d'une justification pourrait paraître un peu sommaire : Kant ne se contente-t-il pas d'affirmer qu'« il y a » une dialectique de la raison pratique pure ? Mais qu'est-ce qui justifie cet « il y a » ? La

²⁴³ C2, V, 107 : « Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, mag man sie in ihrem spekulativen oder in ihrem praktischen Gebrauche betrachten ».

dialectique se présente ici en quelque sorte comme étant un « fait de la raison », ce qui signifie que la raison en vertu de sa propre nature ne peut manquer de tomber dans la dialectique. La dialectique « naturelle et inévitable » désigne un stade nécessaire dans le développement de la raison. On pourrait dire que le moment dialectique est inscrit de manière quasi-génétique dans sa nature. La dialectique est l'horizon nécessaire du devenir de la raison, son horizon, une étape inévitable dans son évolution et dans son auto-déploiement. Aussi ne doit-on pas trouver étonnant que la raison dans son usage pratique admette à son tour une dialectique : car la raison, en tant que raison, et quel que soit son usage, a « toujours sa dialectique ». S'il y a une raison, alors il y a une dialectique.

Mais ce genre d'argumentation n'est-il pas trop formel et général, et disons-nous ici autre chose que : « il y a en effet une dialectique de la raison pratique, et c'est comme cela » ? En invoquant le caractère « naturel et inévitable » de la dialectique en général, ne commettons-nous pas une évidente pétition de principe puisque nous en sommes réduits à déclarer qu'il y a une dialectique parce qu'il y a une dialectique ? Comme nous le verrons, il est en réalité difficile d'aller au-delà de cet argument kantien qui présuppose que l'on sache ce qu'est la raison. Et peut-être ne pourrions-nous pas aller au-delà (car le tenter serait dépourvu de sens) d'une certaine « facticité » de la raison : *il y a une dialectique parce qu'il y a une raison*²⁴⁴.

²⁴⁴ Sans doute ne doit-on pas sous-estimer la force de cet « il y a ». On peut juger que l'expression est triviale, mais son sens, assurément, ne l'est pas : car le *il y a* de la raison nous renvoie au « fait de la raison », qui signifie non seulement que la raison possède une puissance normative et législatrice, mais aussi que cette puissance existe, qu'elle a de l'influence sur nous et qu'elle possède une consistance et une valeur réelles. La réalité concrète de cette teneur législatrice de la raison était déjà soulignée au sujet de son usage *théorique* dans la *Critique de la raison pure*, où Kant estimait que la méthode de dérivation psychologique de nos connaissances, utilisée par Locke et Hume, « ne peut être conciliée avec la réalité (*Wirklichkeit*) des connaissances scientifiques *a priori* que nous avons, à savoir la *mathématique pure* et la *science générale de la nature*, et est ainsi réfutée par le fait (*Faktum*) » (C1, B 128). Le Fait de la raison est le fait de l'ancrage de la normativité, scientifique aussi bien que morale, dans la rationalité. Ce « fait » signifie donc deux choses : 1) toute loi est d'essence rationnelle et 2) il y a effectivement de telles lois et des connaissances *a priori*. On pourrait trouver assez périlleux de risquer toute une philosophie en la suspendant à un « fait », mais la *Préface* de la *Critique de la raison pratique* se veut rassurante : il serait assurément désastreux, reconnaît Kant, qu'on puisse montrer qu'il n'y a ni ne peut y avoir de connaissance *a priori*. « Mais il n'y a ici aucun danger. Ce serait exactement comme si quelqu'un voulait prouver par la raison qu'il n'y a pas de raison ». (Kant dénonce ainsi ce qu'on appellera plus tard une contradiction « performative ». Notons que cet argument kantien sera abondamment repris par K-O Apel : le philosophe qui refuse la raison ne peut pas philosopher « sérieusement »). *Il y a* donc une raison, dont la réalité s'atteste de manière positive aussi bien à travers l'existence concrète et vérifiée de sciences qu'à travers la conscience qu'a tout homme de la valeur d'obligation absolue de la loi morale.

Avec le mot « toujours » (*jederzeit*), Kant indique la caractéristique fondamentale et structurelle de la raison « en tant que raison », qui ne dépend donc pas de tel ou tel de ses usages. La seconde *Dialectique* s'ouvre ainsi sur une évocation très synthétique du procédé dialectique « en général », antérieurement à toute distinction d'usage, avant d'enchaîner par un rappel de la *Dialectique transcendantale* qui débouchera sur une comparaison entre les deux premières Critiques²⁴⁵. Finalement, la raison dans son usage pratique ne sera pas mieux pourvue que dans son usage théorique (pour la raison pratique « *geht es um nichts besser* »). Ce genre de comparaison entre les deux usages de la raison a été fait par Kant à plusieurs reprises dans la *Critique de la raison pratique* : dès l'Introduction (V, 15-16) puis à deux reprises dans l'*Analytique* (en V, 43 et surtout dans la *kritische Beleuchtung* en V, 89-91). Mais c'est en réalité toute l'*Analytique* qui est structurellement traversée par le parallèle avec la *Critique de la raison pure*, Kant s'efforçant à chaque fois de montrer que la *Critique de la raison pratique* procède au rebours de la *Critique de la raison pure*²⁴⁶. Aussi assistons-nous à une « inversion des valeurs » systématique, qui vient de ce que dans la seconde *Critique* la faculté examinée n'est pas l'entendement mais la *volonté*, et que le problème à résoudre n'est plus celui de la connaissance mais de l'*action*. L'ordre du *Sein* et l'ordre du *Sollen* possèdent des fondements symétriquement inverses, l'inversion fondamentale qui commande toutes les autres étant que les principes de la connaissance n'ont de sens et de signification que rapportés à des intuitions sensibles tandis que le

²⁴⁵ M. Albrecht (*Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, p. 41-42) souligne le fait que la seconde *Dialectique* s'ouvre sur une description de la « raison pure », avant même (« *mag man* ») toute différenciation entre son usage spéculatif et pratique. Ceci montre que l'antinomie de la raison pratique n'est pas un phénomène dérivé par rapport à l'antinomie de la raison spéculative, mais se trouve en quelque sorte à égalité, en tant que nous avons affaire ici à deux usages de la raison *pure*.

²⁴⁶ Cette inversion est ainsi manifeste dès les premières lignes de la *Préface*, où Kant justifie le titre de l'œuvre : à la différence de ce qui a lieu dans la première *Critique*, c'est la raison *pratique* (i. e. empirique) qui a besoin d'être critiquée, et non pas la raison pratique *pure*. Le parallélisme critique entre les deux usages de la raison est aussi évoqué en V, 20, 30, 45-47, 65, 68). Cf. D. Henrich, dans son article « Die Deduktion des Sittengesetzes... », qui souligne le sens entièrement négatif du mot critique employé dans le titre *Critique de la raison pratique*, alors que dans la « critique de la raison pure pratique » annoncée dans la *Fondation*, le mot « critique » signifiait d'abord un examen, une appréciation, sans connotation de rejet.

Une précision toutefois : ainsi que le rappelle Victor Delbos, au-delà de l'inversion manifeste des perspectives, la situation demeure fondamentalement identique dans les deux premières *Critiques*. À chaque fois, il s'agit de dénoncer un certain usage transcendant de la raison, qui tantôt consiste à « poursuivre hors de l'expérience la connaissance d'objets suprasensibles », tantôt « consiste à user de déterminations empiriques pour construire un objet dont devrait dépendre l'exercice de la volonté ». Il y a donc au fond de cette double démarche une « unité essentielle d'esprit », selon laquelle « dans les deux cas, ce qu'il s'agit de sauvegarder, c'est la faculté législative de la raison, également compromise par l'ancienne métaphysique et par celui des doctrines d'hétéronomie ». (*La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, p. 421-422).

principe suprême de la moralité (le singulier est ici de rigueur) doit être extirpé de l'expérience et de la sensibilité. L'ordre nécessaire d'enchaînement dans la première *Critique* – intuitions (espace et temps), concepts (catégories), principes (principes de l'entendement pur) s'inverse de façon tout aussi nécessaire dans la seconde : principe (il ne peut y en avoir qu'un : la loi morale), concepts (*Gut et Böse*), intuition (respect).

En appliquant ce principe de l'inversion méthodique, on pourrait estimer que Kant aurait pu commencer l'*Elementarlehre* de la seconde *Critique* par la Dialectique elle-même. Ce serait là sans doute privilégier excessivement la lettre et risquer de tuer l'esprit. Toutefois, il n'aurait pas été inconcevable que la *Critique de la raison pratique* dont la tâche consiste à critiquer la raison pratique *empiriquement* conditionnée commence par exposer et dénoncer les illusions qui naissent de la concurrence exercée par les maximes de cette raison empirique afin de lui attribuer ses limites. Ainsi, la dénonciation des procédés la « dialectique naturelle » - cette expression désignant l'art sophistique d'accommoder la rigueur des prescriptions morales – aurait-elle pu par exemple constituer la première partie de la seconde *Critique*. Mais laissons cela. Si nous revenons à la structure réelle de l'œuvre, on remarque en réalité que la seconde *Dialectique* applique elle aussi le principe de l'inversion des points de vue. Dans la *Critique de la raison pure* en effet, la dialectique naît d'un affranchissement à l'égard des limites de l'expérience et de la sensibilité et c'est donc la *sortie* hors du monde sensible qui provoque la dialectique. Mais dans la *Critique de la raison pratique*, la dialectique naît au contraire du *retour* de la raison vers la sensibilité puisque c'est le problème de la liaison de la vertu et du *bonheur* qui engendre une antinomie. C'est la réintroduction de certaines conditions sensibles (le fait que l'homme aspire inévitablement au bonheur) qui provoque la seconde *Dialectique*²⁴⁷.

2. Le Grundsatz fondamental de la raison

Kant revient donc rapidement sur la provenance de tous les raisonnements dialectiques et commence par indiquer le procédé constamment suivi par la raison *pure* (aussi bien spéculative que pratique) : si donc la raison a toujours sa dialectique, c'est

²⁴⁷ Cf. ainsi dans *CI*, A 318/B 375 : à l'égard de la nature, l'expérience constitue la règle et la vérité ; en matière morale en revanche, l'expérience est la « mère de l'apparence » (*Mutter des Scheins*).

qu'elle « exige toujours la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné, et celle-ci ne peut être rencontrée que dans les choses en elles-mêmes »²⁴⁸. Cette exigence de la raison, ainsi que Kant le répète sans cesse, est « naturelle et inévitable ». Une question peut alors se poser : cette affirmation n'est-elle pas un simple dogmatisme ? Kant, en effet, ne justifie jamais véritablement cette déclaration au sujet de la « nature » de la raison²⁴⁹. Mais peut-être qu'aucune preuve n'est ici vraiment nécessaire parce qu'il suffit en fin de compte d'observer : le spectacle des tentatives de la métaphysique, toujours renouvelées en dépit d'un éternel échec, suffit à s'assurer que la disposition naturelle de la raison humaine à rechercher l'inconditionné est une réalité qui n'est que trop constatée.

On pourrait également évoquer un argument d'ordre « épistémologique ». Il est en quelque sorte « logique » de vouloir parvenir jusqu'à des premiers principes inconditionnés, ce qui veut dire qu'une raison « normalement constituée », si l'on peut parler ainsi, ne peut renoncer à un tel besoin, et c'est pourquoi la *Dialectique transcendantale* aboutit à « l'idéal transcendantal » qui, en tant qu'ensemble global de toutes les possibilités et fondement de la détermination intégrale de chaque chose, constitue le point d'achèvement le plus élevé dans ce processus d'élévation vers la totalité.

L'histoire de la philosophie de son côté nous donne un indice de cette aspiration à l'inconditionné connaturelle de la raison : le « principe anhypothétique » chez Platon, le Premier Moteur d'Aristote, Dieu créateur des vérités éternelles pour Descartes, ou encore le « principe de raison » chez Leibniz (et peut-être pourrions-nous ajouter : l'Idée spéculative chez Hegel) répondent chacun à leur manière à cette exigence de complétude sans laquelle il subsiste comme un manque ou un défaut dans la pensée. Toutes les métaphysiques traditionnelles considèrent, chacune à leur manière, que la totalité (quelle que soit la figure particulière que prend cette dernière) est le *requisit* principal de tout exercice de la rationalité, la condition indispensable qui permet de fonder le raisonnement et d'achever les démonstrations. En effet, ce n'est pas seulement telle ou telle tradition que vise Kant. C'est

²⁴⁸ C2, V, 107 : « denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenem Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden ».

²⁴⁹ cf. l'article de J. E. Schlanger, « L'énergétique de la raison dans les préfaces de la *Critique de la raison pure* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, p. 1-11 : « qu'on accepte de lire la double préface de la *Critique de la raison pure* comme l'un des textes les plus fantasmatiques de toute la littérature philosophique ». L'auteur remarque que la théorie de l'*impetus* de la raison fait à la fois l'objet d'une « extrême surévaluation » (car c'est un argument constamment évoqué par Kant) et d'une « extrême méfiance » (car l'*impetus* est à la source de l'*hybris* métaphysique).

bien plutôt l'essence même de la métaphysique en tant que telle qui est en jeu : « Au lieu d'examiner, une à une, les démarches des philosophes, Kant prétend découvrir la structure qui les sous-tend toutes. Il reconstruit ce qu'a été, ce que peut être la métaphysique »²⁵⁰. L'Idée de totalité joue le rôle d'un principe « méta-métaphysique », c'est-à-dire d'un principe qui commande et structure tout questionnement métaphysique.

La philosophie kantienne en tant que philosophie critique déconstruit pour sa part le discours métaphysique et dévoile l'apparence transcendantale. Mais cette dernière, ajoute Kant aussitôt, ne saurait être pour autant supprimée car elle est inscrite dans la rationalité elle-même. Certes, le tribunal de la raison attribue à la raison des limites. Ces limites ne suppriment cependant pas la dialectique, elles la font simplement paraître comme telle. Nous pouvons nous empêcher d'être trompés par l'apparence transcendantale, certes, mais nous ne pouvons empêcher cette apparence de se produire. La raison, même une fois soumise au tribunal de la critique, ne saurait s'en tenir aux limites de l'intuition sensible. Naturellement hégélienne en cela, elle aperçoit que le fait même de poser une limite exige aussitôt le dépassement de celle-ci puisque ce qui est limité paraît en quelque sorte déficient et en attente d'une fondation plus élevée que seule peut assurer une Idée de la raison pure spéculative en tant que concept d'une totalité absolue. Prenant pour une borne arbitraire autant qu'abstraite ce qui est en réalité une condition positive de validité, la raison ne trouve alors de repos, selon la formule déjà citée, que « dans l'achèvement de son cercle dans un tout subsistant par lui-même ».

3. Surgissement de la dialectique

Cette exigence de la raison ne peut manquer d'engendrer une dialectique. En effet, le « *Grundsatz* » suivi par la raison dans tous ses raisonnements est le suivant : « supposer

²⁵⁰ Ferdinand Alquié, *La critique kantienne de la métaphysique*, p. 32. F. Alquié estime que cette méthode kantienne constitue à la fois sa faiblesse et sa force : sa faiblesse, parce que Kant n'étudie aucune métaphysique en particulier (comme le fera Hegel) et accorde une importance considérable au procédé syllogistique, ce qui fait que « l'on aura souvent de la peine à reconnaître ce que les métaphysiciens ont effectivement dit » ; sa force, parce qu'il dégage la structure profonde qui les animent toutes.

Dira-t-on que Kant, en mettant en avant le principe de la totalité absolue des conditions, a une interprétation trop « logiciste » de la métaphysique ? On pourrait le penser, à condition de ne pas oublier, toutefois, que la métaphysique essentielle a deux versants : un versant logique, qui s'exprime dans la forme syllogistique, et un versant plus « existentiel » celui-là, qui s'exprime sous la forme d'élan ou de propulsion.

l'inconditionné pour tout conditionné »²⁵¹. Mais ainsi, la raison tente l'application d'une « *Vernunftidee* » (celle de la totalité des conditions) à des phénomènes toujours conditionnés. Au cours d'une telle application qui relie le conditionné à l'inconditionné dont il est supposé dépendre, la raison en vient à détacher en quelque sorte les phénomènes de leur ancrage spatio-temporel. La raison est donc amenée à parler des phénomènes, qui sont les objets d'une expérience possible, comme s'ils étaient des choses en soi, puisqu'elle leur assigne des propriétés qui ne font pas partie de l'expérience possible²⁵². Quand on se demande si la grandeur du monde est finie ou infinie, on cherche à déterminer le monde au moyen de simples Idées et on parle de ce qui est objet d'expérience (le monde sensible) comme ne faisant pas partie de l'expérience (car il n'y a pas d'expérience d'un espace infini) : telle est la contradiction (parler des phénomènes comme s'ils étaient des choses en soi) qui loge au cœur des raisonnements de la dialectique, une contradiction inaperçue à l'origine, mais que la « méthode sceptique » permet de débusquer en laissant se développer le phénomène des antinomies, faisant paraître ainsi au grand jour le concept erroné que lequel se fondaient les antinomies (à savoir, un concept transcendantal de l'espace et du temps).

Remarquons que ce rappel effectué par Kant au début de la seconde *Dialectique* semble réduire la *Dialectique transcendantale* au seul chapitre des Antinomies et réduit de la même façon la dialectique en général à l'antinomie. Cette réduction sera opérée d'une façon encore plus expéditive dans la *Critique de la faculté de juger* (avec l'antinomie du jugement de goût et l'antinomie du jugement téléologique) et dans la *Doctrine de la vertu* où nous ne trouvons pas de moment dialectique mais seulement l'élaboration (relativement sommaire) d'une antinomie au demeurant immédiatement qualifiée au § 3 d'« apparente »²⁵³. Tout se passe donc comme si l'antinomie constituait l'essence même de

²⁵¹ C2, V, 107 : « das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen ».

²⁵² Cf. *Prolégomènes*, § 52-53.

²⁵³ *Doctrine de la vertu*, § 3, VI, 418. C'est le concept d'un devoir envers soi-même qui donne naissance à une antinomie. On peut la reconstituer ainsi: 1) le concept de devoir envers soi-même est *impossible* (car l'obligeant étant aussi l'obligé, non seulement le même sujet est à la fois actif et passif, ce qui constitue en soi une contradiction, mais encore, tout obligeant pouvant à tout moment délier son obligé, je ne peux me considérer comme étant réellement obligé, puisque je peux me délier à tout moment de ma propre obligation) et 2) le concept de devoir envers soi-même est cependant *nécessaire*, étant la condition de tout devoir, y compris extérieur (toute obligation envers autrui étant en fin de compte une obligation envers soi). L'antinomie se résout à l'aide de la distinction entre le moi phénoménal (obligé) et le moi nouménal (obligeant).

la dialectique. Au fond, cela peut se comprendre aisément : car le phénomène antinomique, en tant qu'affrontement entre deux légalités concurrentes - deux « solides chevaliers » (*rüstige Ritter*), selon l'image de la *Critique de la raison pure* - dont les prétentions hégémoniques et respectives paraissent, du moins à première vue, parfaitement fondées, évoque presque infailliblement les subtilités des (mauvais) dialecticiens. Et l'on pourrait songer aux deux sophistes Euthydème et Dionysodore qui dans l'*Euthydème* sont précisément capables de démontrer indifféremment des points de vue contradictoires. Certes, la limite de cette comparaison vient de ce que Kant lui-même précise que la dialectique de la raison pure n'est pas celle où s'empêtre un ignorant (*Stümper*) par manque de connaissances, ni celle que quelque sophiste (*irgend ein Sophist*) a inventé artificiellement pour tromper les gens raisonnables, mais celle qui est inséparablement liée à la raison humaine²⁵⁴. Il y a néanmoins une dimension dialogique dans l'antinomie qui en fait manifestement le paradigme privilégié de la dialectique.

4. « l'égarement bienfaisant »

Enfin, Kant conclut ce premier moment en déclarant que « l'antinomie de la raison pure, qui se manifeste dans sa dialectique, est en réalité l'égarement le plus bienfaisant²⁵⁵ dans lequel la raison humaine soit jamais tombé, dans la mesure où elle finit par nous inciter à chercher la clé qui nous fasse sortir de ce labyrinthe – une clé qui, une fois trouvée, nous fait découvrir encore ce qu'on ne cherchait pas et dont avait pourtant besoin, à savoir

²⁵⁴ *CI*, A 298/B 354 : « es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhindertreblich anhängt (...) ». Que la dialectique de la raison pure ne soit pas une entreprise sophistique, mais surgisse du fond de la rationalité elle-même, est également indiqué par Kant au début des *Paralogismes* : le « paralogisme transcendantal » se distingue du « paralogisme logique » dans la mesure où il a son fondement dans la nature de la raison elle-même. Le paralogisme n'est donc pas un sophisme où on cherche à tromper, mais une illusion inévitable de la raison.

²⁵⁵ On remarquera cependant que dans *CI* ainsi que dans les *Prolégomènes*, les antinomies sont un phénomène nettement moins réjouissant. Ainsi, dans *CI*, l'antinomie nous laisse le choix entre l'arrogance dogmatique (nous choisissons arbitrairement une des thèses de l'antinomie) ou l'*euthanasie* de la raison pure (le triomphe du scepticisme) ; au § 52a des *Prolégomènes*, l'antinomie est présentée comme étant un « conflit imprévu » (*ein nicht vermuteter Widersreit*) et insoluble par les voies classiques (i. e. en montrant qu'une des thèses en présence est fausse), ce qui aboutit à un « état dont se réjouit le sceptique, mais qui doit plonger le philosophe critique dans la réflexion et l'inquiétude ». (*ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muß*). Dans la *Critique de la raison pratique*, l'aspiration à l'inconditionné n'est pas, en général, un « fardeau », même si la raison a affaire à quelque chose que sa propre nature lui impose.

une perspective sur un ordre des choses plus élevé et immuable, dans lequel nous sommes dès à présent, et dans lequel nous pouvons être amenés à poursuivre d'après des préceptes déterminés notre existence conformément à la plus haute destination de notre raison »²⁵⁶. Un retournement imprévu se produit donc : en effet, l'épreuve de la dialectique – épreuve que nous n'avons pas choisie volontairement de subir mais qui nous est imposée par la nature dynamique de la raison – nous contraint (*nötigt*) à scruter cet embarras où s'empêtre la raison afin d'en découvrir la cause profonde. Or, non seulement cet examen forcé nous conduit à entreprendre une critique radicale du pouvoir pur de la raison (sans lequel nous serions peut-être demeurés à jamais dans un « sommeil dogmatique »²⁵⁷), mais en outre nous découvrons quelque chose que nous ne nous attendions pas du tout à trouver, à savoir l'explication de cette tendance à s'élever jusqu'à l'inconditionné. C'est de l'intérêt pratique dont il s'agit ici, un intérêt présent dès le commencement (étant constitutif de la rationalité), mais qui ne se révèle qu'à la fin, c'est-à-dire au terme des élaborations spéculatives les plus complexes. Il aura donc fallu parcourir et critiquer tout l'usage spéculatif de la raison afin de découvrir que cet usage était profondément (et si l'on peut dire inconsciemment) motivé par un intérêt pratique²⁵⁸.

B. D'une dialectique à l'autre

1. « un ordre nouveau et immuable »

Une fois donc la dialectique de la raison pure spéculative parcourue, apparaît une perspective imprévue qui ouvre « sur un ordre des choses plus élevé et immuable, dans

²⁵⁶ C2, V, 108 : « (...) sodaß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der Tat die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinth herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können ».

²⁵⁷ Kant déclarait ainsi lui-même que c'était la réflexion sur les (futurs) Antinomies qui étaient à l'origine de la *Critique de la raison pure*.

²⁵⁸ Cf. C1, « de la fin dernière de l'usage pur de notre raison », où Kant pose la question : est-ce dans un intérêt spéculatif ou dans un intérêt pratique que la raison est poussée au-delà de son usage empirique ? La réponse est, nous l'avons vu, dans un intérêt pratique ; la connaissance de l'inconditionné se révélant finalement assez peu « intéressante ».

lequel nous sommes dès à présent, et dans lequel nous pouvons désormais être amenés par des préceptes déterminés à poursuivre notre existence conformément à la plus haute destination de notre raison ». Kant effectue un rappel des principaux enseignements du *Canon de la raison pure* qui dans la première *Critique* permettait de réinterpréter les Idées de la raison pure à la lumière de la fin dernière de la raison et de son usage pratique. La découverte de « l'essence » pratique de la raison nous amène à reconsidérer ces Idées, c'est-à-dire à cesser de les comprendre comme répondant à un besoin spéculatif de connaissance et ainsi à nous demander quel peut bien être leur intérêt au point de vue pratique. Ces Idées *doivent* avoir un intérêt – sans quoi la situation serait trop absurde : telle est, peut-on dire, l'exigence du sens, l'exigence première que la raison ait un sens, que Kant appuie parfois au moyen d'un argument téléologique. Dans le *Canon*, les Idées de la raison trouvent leur véritable sens une fois rapportées au concept de souverain Bien et interprétées à titre de conditions de possibilité de celui-ci (ce qui conduit à l'élaboration d'une théologie morale). Ce nouvel éclairage jeté sur l'inconditionné en général fait alors apercevoir un ordre « plus élevé et immuable » (*höhere, unveränderliche*) : *plus élevé*, parce que désormais l'inconditionné est rapporté à la fin dernière de notre raison (l'*Endzweck*, le souverain Bien, qui prend en charge la destination totale de l'homme), et *immuable*, parce que la connaissance pratique de l'inconditionné soustrait celui-ci aux égarements et aux incertitudes dans lesquels le plonge la raison théorique.

« *In der wir schon jetzt sind* »

Tel est donc l'ordre, ajoute Kant, « dans lequel nous sommes dès à présent » (*in der wir schon jetzt sind*) ; le sens de cette dernière incise ne paraît pas immédiatement clair. Quel est le sens de ce renvoi ? On peut tout d'abord interpréter le « *in* » de manière littérale, et comme un simple déictique, renvoyant à l'œuvre que Kant est en train d'écrire, à savoir la *Critique de la raison pratique* : nous sommes « dans » la seconde *Critique*²⁵⁹ qui explore cet ordre de choses plus élevé et immuable sur lequel a débouché la sortie hors du labyrinthe des raisonnements dialectiques.

²⁵⁹ Voire, plus précisément, dans la seconde *Dialectique*, dont la doctrine des postulats va procurer l'élargissement de la raison théorique selon une intention pratique (mais la *Dialectique*, en tant que telle, n'a pas encore commencé).

Mais on peut aussi interpréter l'incise *in der wir schon jetzt sind* dans un sens qu'on pourrait dire plus existentiel : c'est *dès maintenant* (*schon jetzt*), c'est-à-dire dès lors que nous nous mettons à philosopher, et même *dès cette vie* que nous pouvons avoir accès à cet ordre plus élevé et immuable. La philosophie kantienne ne situe pas un tel « ordre de choses » dans un au-delà glorieux, religieux ou vaguement mystique, qui serait réservé aux bienheureux ou aux visionnaires. Le « monde intelligible » auquel se rattache cet ordre plus élevé ne désigne pas non plus aucune espèce de fantasmagorique arrière-monde, au sens que Nietzsche donnait à ce mot. Mais c'est dès maintenant, par la soumission de la volonté à la loi purement morale et par l'espérance (dans le souverain Bien) qui en découle, que nous pouvons donner à notre existence un fondement et une destination suprasensible. Ainsi que le soulignait Platon dans le *Phédon*, c'est dès cette vie que nous pouvons travailler à nous rendre immortels, et c'est dès maintenant, libérés de toute espèce de béquille mythologique, que l'immortalité peut être acquise au moyen d'une « déliaison » rationnelle et philosophique entre l'âme et le corps. Chez Kant, c'est quelque chose de semblable qui se joue parce que c'est de façon purement immanente (c'est-à-dire : rationnelle et *via* la loi morale) que nous sommes *déjà* appelés, ou susceptibles de l'être, à notre destination suprasensible. En un mot, « nous sommes embarqués » et il y a d'ailleurs comme une certaine urgence à faire le bien (ce qu'exprime, peut-être, le mot *schon*). C'est dès maintenant que l'on doit travailler à se rendre meilleurs (i.e. acquérir la *vertu*) en s'engageant « par des préceptes déterminés à poursuivre notre existence conformément à la plus haute destination de notre raison ».

2. « *höchste Bestimmung* »

Mais c'est ainsi qu'à peine sommes-nous sortis des égarements d'une première dialectique que nous voyons se dessiner la possibilité d'une seconde dialectique, qui dans un instant va être explicitement présentée au paragraphe suivant. En effet, nous voilà désormais déterminés par « la plus haute destination »²⁶⁰ (*höchste Bestimmung*) de la

²⁶⁰ Nous préférons traduire l'adjectif « *höchst* » par « plus haute », car il nous semble que c'est ici le souverain Bien (*höchste Gut*) qui est évoqué par Kant ; la traduction par « suprême » serait peut-être plus naturelle (dans l'expression « destination suprême »), mais risque de créer une confusion avec le « bien suprême » (*oberste Gut*), que Kant distingue avec soin du *höchste Gut*.

raison. Nous n'en avons donc pas terminé avec l'idéal de la détermination complète (le terme *Bestimmung* pouvant aussi se traduire par « détermination »). L'usage pratique de la raison a donc également affaire au concept d'une totalité (celui d'une *höchste Bestimmung*), et, ainsi, s'il est vrai que la dialectique découle toujours de la représentation de la totalité, on peut craindre que la raison pratique ne connaisse à son tour une dialectique.

En ce sens, on peut considérer qu'il y a dans ce début de la seconde *Dialectique* comme une plus grande perspicacité que dans le *Canon*. À la différence du *Canon* où le passage au point de vue pratique semblait procurer un apaisement définitif, dans la seconde *Dialectique* (si nous ne surinterprétons pas ici), Kant semble percevoir qu'un tel passage, s'il permet de donner un sens aux Idées de la raison pure spéculative et « ouvre » du même coup sur un ordre plus élevé et immuable, ne supprime pas pour autant le concept de la totalité. L'Idée de totalité n'a pas disparue mais a simplement changé de nom, de signification et de valeur. Nous n'avons plus affaire à un « idéal transcendantal » mais à un « idéal »²⁶¹ du souverain Bien en tant que *höchste Bestimmung* déterminée par la raison dans son usage pratique. Mais rien ne dit que la plus haute détermination de la volonté quant à sa fin complète soit moins problématique que la plus haute détermination de l'entendement quant à la connaissance des objets²⁶². Car l'idée de *höchste Bestimmung* repose sur un concept de la totalité (lequel, nous ne le savons pas encore). Nous n'en avons donc pas fini avec la totalité (nous avons simplement compris que sa signification est d'ordre pratique) ; nous n'en avons donc sans doute pas fini avec la dialectique.

C. La totalité pratique (alinéa 2)

1. « *unbedingte Totalität* »

C'est dans ce second alinéa que va être introduite la dialectique de la raison dans son usage pratique. Cette introduction va être très rapide – voire relativement expéditive - ,

²⁶¹ Le terme est pris ici en son sens non-technique. Au sens technique, l'idéal du souverain Bien désigne dans *CI* Dieu lui-même, en tant qu'être chez qui la perfection morale coïncide exactement avec la béatitude suprême.

²⁶² Le parallèle est suggéré dans *C2*, V, 120 : « L'intérêt de l'usage spéculatif [de la raison] consiste dans la connaissance de l'objet jusqu'aux principes suprêmes *a priori*, celui de l'usage pratique consiste dans la détermination de la *volonté* relativement à la fin dernière et complète ».

aussi avons-nous cherché, à partir de la lecture de l'alinéa précédent, à repérer certains éléments susceptibles d'annoncer ou de préparer la venue de la seconde Dialectique, à l'aide, notamment, du concept de totalité. La *Dialectique transcendantale* résout la dialectique de la raison pure spéculative en faisant apparaître les présupposés illégitimes ou encore les fautes logiques enveloppés dans les raisonnements de la raison pure. Au début de la seconde *Dialectique*, Kant a indiqué que « l'idée-mère » à la source de toutes les illusions transcendantales n'est autre que la *Vernunftidee* de la totalité, dont les trois chapitres du Livre II de la *Dialectique transcendantale* donnent à voir autant d'applications illégitimes et abusives.

Mais une fois accomplie la critique de l'usage spéculatif de la raison, il faut souligner que l'idée rationnelle de la totalité, même si elle est dénoncée, n'est pas pour autant *détruite* ou définitivement abolie. La *Critique de la raison pure* dénonce ainsi les prétentions de la raison à vouloir connaître l'inconditionné, mais l'intérêt pour cet inconditionné *subsiste*, de même que l'horizon de la totalité. Il n'y a aucun renoncement à l'exigence de totalité – ou de totalisation, pour évoquer les choses de manière plus dynamique – mais cette exigence, sans être purement et simplement reconduite, va être néanmoins déplacée sur le terrain de l'usage pratique et réinterprétée en termes de destination complète (*höchste Bestimmung*). C'est pourquoi, nous semble-t-il, le postulat philosophique fondamental qui va permettre de comprendre que la raison dans son usage pratique admette à son tour une dialectique, n'est autre, une fois encore, que le principe de *l'unité de la raison* que nous évoquions au commencement de cette première partie. La raison, en tant que raison, est toujours mue par un principe actif de totalisation. Or, la totalité est également toujours une source de conflits – jusqu'à présent, ces conflits ne concernaient la raison dans son usage spéculatif ; mais s'il n'y a qu'une seule et même raison, on est fondé à estimer que la raison dans son usage pratique n'échappera pas à la règle.

Après avoir indiqué de façon générale que la « dialectique naturelle » (*natürliche Dialektik*) de la raison dans son usage spéculatif peut se résoudre (*auflösen*) grâce à la critique de cette faculté, le texte se poursuit ainsi : « Mais la raison dans son usage pratique n'est pas mieux pourvue. Elle cherche, en tant que raison pratique pure, pour le pratique conditionné (qui repose sur des inclinations et sur le besoin naturel) également l'inconditionné, et cela, non pas, certes, en tant que fondement de détermination

(*Bestimmungsgrund*) de la volonté, mais, alors même que celui-ci a été donné (dans la loi morale), la totalité inconditionnée de *l'objet (Gegenstand)* de la raison pratique pure, sous le nom de *souverain Bien* »²⁶³.

2. « *als reine praktische Vernunft* » (nous soulignons)

Il est établi que l'Idée de totalité concerne également l'usage pratique de la raison et que cette Idée va donner naissance à une dialectique de cet usage. Mais la question peut se poser de savoir *pourquoi* nous devons passer d'une forme de l'inconditionné (le *Bestimmungsgrund* de la loi) à une autre (la *unbedingte Totalität*), pourquoi nous devons passer de la loi morale au souverain Bien et nous représenter ainsi cet objet dont Kant nous dit dès maintenant qu'il est à la fois total et inconditionné, et dont il nous dira peu après (en V, 114) que la promotion (*Beförderung*) est nécessaire *a priori* ? À vrai dire, nous touchons peut-être ici aux limites de ce qu'il est possible de justifier et de fonder par des principes plus élevés, parce que c'est la nature même de la raison qui est ici en jeu. Au § 9 de son livre *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*²⁶⁴, M. Albrecht remarque ainsi que le concept de souverain Bien en tant que totalité inconditionnée n'est pas introduit par Kant, comme on aurait pu peut-être s'y attendre, par une analyse du désir universel du bonheur chez l'homme, ni même par l'idée d'un progrès de la vertu qui irait à l'infini, mais bien plutôt à partir d'une évocation de la structure de la *raison* pure commune à tous ses usages. Le contenu même du concept de souverain Bien demeure encore indéterminé, et au stade où nous en sommes, nous savons simplement que le souverain Bien n'est que le *nom (Name)* que nous donnons à l'inconditionné pratique. Le souverain Bien n'est pas introduit par des considérations psychologiques ou anthropologiques mais bien uniquement à partir d'une réflexion sur la nature de la raison et sur ce que ne peut s'empêcher de rechercher la raison. Pourquoi la raison recherche-t-elle le souverain Bien ? Avant toute évocation du problème du bonheur, il convient pour l'instant de répondre : parce qu'elle est raison.

²⁶³ C2, V, 108 : « Aber der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts ».

²⁶⁴ *Kants Antinomie*, p. 55.

Aussi, écrit M. Albrecht, à la question « Pourquoi la raison pratique aspire-t-elle à l'inconditionné », Kant répond : « parce qu'elle est raison pure », et à vrai dire, on ne peut guère aller au-delà. Une fois encore, c'est l'unité fondamentale de la raison par-delà ses différents usages qui est investie par la seconde *Dialectique*, et qui seule peut rendre compte de l'existence de cette dernière.

Une telle explication qui se fonde ultimement sur la nature de la raison est-elle véritablement satisfaisante ? Ne pourrait-on pas reprocher à Kant de se réfugier dans « l'asile de l'ignorance » en nous mettant purement et simplement devant le fait accompli – fût-ce un fait de la raison ? Ne sommes-nous pas ici quelque peu semblables à cet Indien métaphysicien évoqué par Locke et dont l'explication du monde ne pouvait en dernier ressort que se fonder sur un énigmatique « quelque chose » ? Mais invoquer le penchant « naturel et inévitable » de la raison à s'élever jusqu'à la totalité inconditionné ne constitue peut-être rien d'autre qu'un semblable aveu d'impuissance. Arrêtons-nous un instant sur ce sujet.

3. *L'inexplicabilité de la raison et de l'intérêt pratique*

Probablement en demandons-nous ici trop à la philosophie kantienne qui ne peut expliquer pourquoi notre raison est ce qu'elle est. De façon plus générale, il n'est pas possible d'expliquer pourquoi nos facultés sont ce qu'elles sont, pourquoi elles s'exercent ainsi et pas autrement. À propos de l'intuition, François-Xavier Chenet répond ainsi à l'objection selon laquelle Kant n'aurait pas fait de *déduction* des formes de la sensibilité : « il faut répondre qu'une telle tentative de déduction supposerait selon Kant que nous disposions d'une intuition intellectuelle et qu'il n'est donc pas loisible de lui reprocher de ne pas l'avoir fournie »²⁶⁵ ; et Kant lui-même prévient au § 36 des *Prolegomènes* : « Mais comment est possible cette propriété caractéristique de notre sensibilité elle-même, ou celle de notre entendement et de l'aperception nécessaire qui se trouve au fondement de ce dernier et de toute pensée, on ne peut pas davantage résoudre cette question et y répondre, parce qu'elles nous sont toujours nécessaires pour toute réponse et pour toute pensée des

²⁶⁵ *L'assise de l'ontologie critique*, p. 47, et après p. 60 (note 87).

objets »²⁶⁶. En ce qui concerne de telles demandes, F.-X. Chenet rappelle que « Kant invoque toujours le cercle dans lequel tomberait inéluctablement toute tentative d'explication : nous ne pouvons sortir de nos concepts et de nos intuitions, les recherches sur les conditions de possibilité de notre sensibilité et de notre entendement sont donc vaines ». On ne peut donc pas expliquer pourquoi notre pouvoir d'intuition est de nature spatio-temporel ou pourquoi notre entendement est discursif et repose sur le principe de l'aperception originaire. Il existe ainsi une certaine contingence de la nature de nos facultés, ce qui ne veut pas du tout dire que nous serions condamnés à un relativisme sceptique, mais plutôt qu'on ne saurait demander une fondation absolue de ces facultés qui elles-mêmes ne sont pas absolues²⁶⁷.

De façon analogue ne saurions-nous chercher à expliquer la nature de la raison afin de rendre compte de la tendance de cette dernière à rechercher l'inconditionné sous la forme de la totalité, à moins peut-être d'avoir recours à une méthode « généalogique » basée sur des arguments de type psychologique, voire psychanalytique. Ce genre de procédé « épicurien » (Épicure étant en général pour Kant le symbole du penseur matérialiste) équivaut à nier le caractère intelligible de la raison ou à prétendre que celui-ci ne serait qu'une projection fantasmagorique. Il n'est pas possible ici de répondre à ces « objections » qui ne sont d'ailleurs même pas des objections « contre Kant » mais des présupposés qui nous entraînent vers une toute autre philosophie et manière de penser. Selon Kant, si nous ne pouvons expliquer la disposition de la raison à rechercher la totalité, c'est sans doute parce que cette disposition se fonde essentiellement sur un intérêt pratique, un intérêt de la liberté qui en lui-même est inexplicable par des causes naturelles. On ne

²⁶⁶ *Prolégomènes*, IV, 318 : « Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft unsrer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden notwendigen Apperzeption, möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben ». Texte cité par F.-X. Chenet, ainsi qu'un extrait de la lettre à Herz du 26 Mai 1789, où Kant déclare que la réponse à ce type de question exigerait « un autre type d'intuition que celui qui nous est propre, et un autre entendement pour pouvoir comparer le nôtre ».

Kant écrit d'autre part dans *C2*, V, 47 : « Mais c'est là que toute pénétration humaine atteint ses limites, dès que nous parvenons aux forces fondamentales (*Grundkräften*) ou aux facultés fondamentales (*Grundvermögen*) ; car leur possibilité ne peut être conçue d'aucune manière (*kann durch nichts begriffen*), mais doit tout aussi peu être inventée (*erdichtet*) et admise de façon arbitraire ».

²⁶⁷ C'est ainsi qu'à propos de la faculté d'intuition, F.-X. Chenet montre au Chapitre II de son ouvrage (et de façon convaincante nous semble-t-il) que l'*Esthétique transcendantale* ne propose pas une théorie de la sensibilité *en général*, mais de la sensibilité *humaine*. Il ne suffit donc pas de distinguer entre *intuitus derivatus* à l'*intuitus originarius*, mais il faut en plus distinguer une forme particulière de l'*intuitus derivatus*, qui est l'*intuitus derivatus* humain.

saurait sans contradiction vouloir expliquer la nature intelligible de la raison au moyen d'un type d'explication approprié aux phénomènes de la nature sensible. Ce mélange des ordres est dénoncé dans la troisième section de la *Fondation* où Kant affirme l'impossibilité d'une démonstration (c'est-à-dire d'une explication par des causes) de la liberté (et donc, corrélativement, d'une démonstration qu'il n'y a *pas* de liberté) : « Mais là où s'arrête la détermination d'après les lois naturelles, s'arrête aussi toute *explication* (*Erklärung*), et nous ne pouvons rien faire d'autre que nous *défendre*, c'est-à-dire repousser les objections de ceux qui prétendent avoir une vue plus profonde dans l'essence des choses et qui pour cela déclarent hardiment que la liberté est impossible »²⁶⁸.

Toutefois, Kant lui-même ne répète-t-il pas inlassablement que la dialectique de la raison est *naturelle*²⁶⁹ et que la disposition de la raison à la métaphysique est aussi *naturelle* ainsi que l'indique l'expression de *metaphysica naturalis* ? On ne doit pas ici se laisser arrêter par une trop grande littéralité. La nature de la raison n'est pas à interpréter d'un point de vue « naturaliste », c'est-à-dire psychologique. La nature de la raison ne désigne rien d'autre que son *essence*, sa « nature propre » (en un sens spinoziste) et le terme « nature », bien loin d'appeler une quelconque explication, souligne au contraire le caractère précisément inexplicable et indépassable du *conatus* métaphysique de la raison.

D'autre part, l'intérêt de la raison pour l'inconditionné et à la totalité, étant de nature profondément pratique, témoigne de l'intérêt de l'homme pour les choses morales. Or, que l'homme soit *réellement* intéressé par la moralité, c'est ce qui est tout aussi inexplicable : « L'impossibilité subjective d'*expliquer* la liberté de la volonté est la même que l'impossibilité de rendre accessible et concevable que l'homme puisse prendre un *intérêt* aux lois morales ; et pourtant il y prend réellement intérêt (...) »²⁷⁰ ; et dans la *Religion* : « le pouvoir qu'a la raison de régner en maître au moyen de la simple Idée d'une loi, sur tous les mobiles qui s'opposent à elles, est absolument inexplicable »²⁷¹. La liberté de la

²⁶⁸ *Fondation*, IV, 459 : « Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Verteidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgehen und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären ».

²⁶⁹ L'insistance de Kant sur le caractère « naturel » de la démarche de la raison (où le terme revient deux fois) est ainsi manifeste dans la première phrase du second alinéa de la seconde *Dialectique*.

²⁷⁰ *Fondation*, IV, 459 : « Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein *Interesse* ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei ; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse (...) ».

²⁷¹ *Religion*, VI, 72 : « Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebenden Triebfedern Meister zu werden, schelchterdings unerklärlich ».

volonté et l'intérêt que l'homme éprouve pour la moralité – et l'on pourrait ajouter : l'intérêt que prend l'homme pour l'inconditionné – sont également inexplicables car ils participent tous deux de cette « nature intelligible » et de cette spontanéité absolue de la raison que nous pouvons sans doute comprendre et dont nous devons défendre la possibilité, mais que nous ne pouvons pas expliquer²⁷².

Nous pouvons donc sans doute décrire le procédé de la raison, analyser ses raisonnements, nous pouvons même justifier l'élan vers l'inconditionné à partir de considérations épistémologiques (par la nécessité de posséder un premier principe inconditionné pour expliquer le conditionné), mais d'où vient cet élan lui-même, d'où vient que l'homme ne peut se contenter de la connaissance finie de la nature et renoncer à la métaphysique ? C'est ce qui est à proprement parler sans causes : on pourra alors répliquer que l'homme ne peut renoncer à la métaphysique parce qu'il est un être moral, et que c'est l'idée de la destination morale de l'homme qui donne à la raison son sens. Assurément nous *comprendons* mieux par-là ce qu'est la raison, mais nous ne l'*expliquons* toujours pas. Bien plus, l'idée de la destination morale de la raison, au lieu d'expliquer quoi que ce soit, semble au contraire renforcer ce caractère « inexplicable », insondable, de la raison, puisque le caractère suprasensible de la raison est encore davantage confirmé. Tout se passe

²⁷² Cf. D. Henrich (dans son article *Die Deduktion des Sittengesetzes*) explique ainsi la solidarité entre les deux formes de l'inexplicabilité : sans l'intérêt, la liberté serait irréaliste, et d'un autre côté, la réalité de la liberté est nécessairement l'origine de cet intérêt. En écrivant la *Fondation*, estime D. Henrich, Kant a depuis longtemps renoncé à chercher à expliquer théoriquement la connexion réciproque entre la raison et la sensibilité de la conscience morale. D'autre part, ajoute D. Henrich, l'inexplicabilité de la liberté vient de ce que dans la troisième section de la *Fondation*, Kant cherche à établir la réalité de la liberté en montrant l'origine de cette dernière dans la capacité qu'a l'homme de se concevoir comme membre d'un monde intelligible : la liberté trouve ainsi une justification (et ainsi fait l'objet d'une « forme faible » de déduction, estime D. Henrich), mais comme cette justification repose sur le caractère intelligible de la liberté, elle entraîne immédiatement une limitation de la connaissance pratique (i. e. « l'inexplicabilité » de la liberté).

L'inexplicabilité de la liberté est une conviction solide de Kant, ainsi que l'attestent de nombreuses réflexions de la période dite pré-critique (cf. *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, p. 36-44). La liberté est qualifiée de « notwendige praktische Vorraussetzung » (Ref. 4436, vers 1770) ou de « notwendige praktische hypothesis » (Ref. 4724, vers 1773), mais nous ne pouvons ni la prouver *a posteriori* par expérience, ni même connaître sa possibilité *a priori* (ce qui signifie alors, au sens leibnizien : connaître par la cause et au moyen de la raison seule, cf. Ref. 4338, vers 1770). La liberté est « eine erste tempore » (Ref. 4338), un *principium* (Ref. 5619, vers 1778), une spontanéité absolue, un pouvoir absolu de commencer. Cette inexplicabilité de la liberté s'inscrit dans la dualité de sensibilité et de la raison, et nous voyons déjà se dessiner le thème du « parallélisme » entre nature sensible et nature intelligible : « Sinnlichkeit und Vernunft bestimmen einander nicht, sondern jedes wirkt nach seinen Gesetzen ; aber sie dirigieren einander (Harmonie) » (Ref. 5619). L'inexplicabilité de la liberté est enfin le motif de l'incompréhensibilité du « mal radical » dans la *Religion* : nous pouvons nous assurer de l'origine rationnelle du mal (ce n'est pas un simple penchant naturel, mais un acte de la liberté), même si nous ne parvenons pas à expliquer le mal qui demeure « insondable » : « il n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir » (*Rel*, VI, 43).

finalement comme si la raison, comme raison pratique pure, poursuivant son propre mouvement autotélique de développement, portait en elle-même sa propre fin et justification. Au § 84 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant écrit : « Mais à propos de l'homme (ainsi que de tout être raisonnable dans le monde), en tant qu'être moral, on ne peut pas à nouveau demander pourquoi (*quem in finem*) il existe. Son existence a en elle-même la fin la plus haute (*höchsten Zweck*), à laquelle, autant qu'il le peut, il peut soumettre la nature, et contre laquelle il doit encore moins aller en se considérant comme étant soumis à l'influence de la nature »²⁷³. En tant que l'homme est susceptible de se prendre lui-même pour fin et de faire de lui-même un « but final » (*Endzweck*) en se soumettant à la loi morale, on ne peut demander « pourquoi » (*wozu*) il existe. Ce n'est pas tant parce que l'homme est l'homme qu'il reçoit ce privilège²⁷⁴, mais parce qu'il est le seul être de toute la nature à avoir une raison. On ne peut demander pourquoi l'homme existe parce qu'on ne peut pas demander pourquoi la raison existe. La raison n'a d'autre cause ni d'autre fin qu'elle-même et nous en revenons à cette image du cercle achevé subsistant par lui-même, dont l'expression rationnelle n'est sans doute rien d'autre que le principe de l'autonomie.

4. Une objection

En résumé, d'où vient la dialectique de la raison pratique pure ? Elle vient de ce que la raison, avant d'être pratique pure, est d'abord et avant tout *raison pure*, ce par quoi il ne faut pas bien sûr entendre la raison spéculative, mais seulement l'accent mis sur la dynamique essentielle de la raison en tant que raison. Nous voyons ainsi que dans tout ce début de la seconde *Dialectique*, Kant insiste sur le fait que la dialectique de la raison pratique pure est bien *l'œuvre de la raison* et que c'est un « *Grundsatz* » (le terme se trouve dans le premier alinéa) constant et structurel de la raison qui est à l'origine de tous les développements qui vont maintenant suivre.

²⁷³ C3, §84 : « Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden : wozu (*quem in finem*) er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf ».

²⁷⁴ Par là, nous ne sous-entendons absolument pas que la philosophie de Kant serait une forme d' « anti-humanisme », sous prétexte que ce ne serait pas l'homme mais « l'être raisonnable fini », qui serait en jeu.

Mais c'est ici qu'une difficulté se fait jour . En effet, Kant déclare que la raison « cherche, en tant que raison pratique pure, pour le pratique conditionné (qui repose sur les inclinations et le besoin naturel) également l'inconditionné », et aspire ainsi à la totalité inconditionnée de son objet qu'on appellera le souverain Bien. Laissons de côté pour l'instant la question de savoir ce qu'est exactement ce « pratique conditionné » (*Praktisch-Bedingte*) sur lequel travaille la raison (est-ce déjà le bonheur ? est-ce simplement un « divers » que la raison trouve devant elle ?). Le problème est celui-ci : alors que Kant affirme que la seconde Dialectique est une dialectique de la raison pratique *pure*, il semble au contraire que ce ne soit pas du tout le cas et que ce soit seulement la prise en considération des inclinations empiriques qui soit à l'origine de la seconde Dialectique. L'inconditionné pratique que la raison pratique pure recherche comme objet est en quelque sorte « moins pur » que la raison pratique pure en elle-même puisque cet objet inconditionné comporte manifestement une composante empirique (même si nous ne savons pas encore exactement ce qu'elle est). Par conséquent, ce n'est donc pas *en tant que raison pure* que la raison dans son usage pratique est poussée à chercher l'inconditionné, mais en tant que cet usage est rapporté à quelque chose d'empiriquement conditionné. La réapparition de l'intérêt sensible qu'on ne peut éradiquer est la raison d'être de la seconde Dialectique, bien plus qu'une tendance inscrite dans la raison. Ce qui va donner naissance à une antinomie, c'est le désir qu'a la raison de se donner un objet matériel et sensiblement conditionné, c'est le désir de trouver un objet matériel qui lui soit en quelque sorte approprié et autorisé. Mais tant que la raison pratique pure demeure auprès d'elle-même, aucune dialectique ne peut naître. Ce sont donc les « retrouvailles » avec l'expérience qui vont être à l'origine du conflit de la raison avec elle-même.

On peut tenter de résoudre cette difficulté de la façon suivante : en effet, ce n'est pas la rencontre avec l'expérience *en tant que telle*, ou même avec la sensibilité comme telle, qui entraîne une dialectique. En effet, que la loi purement morale doive avoir une matière pour s'appliquer et que cette matière doive être empirique, cela est tout à fait admis par Kant et ne crée aucune situation particulière d'antinomie. Nous avons ainsi eu l'occasion de voir comment la *Métaphysique des mœurs* exige un « minimum empirique donné » pour que puisse se constituer une doctrine de la vertu. D'autre part, ce n'est pas la question de l'*objet* qui fait problème dans la seconde Dialectique. Cette question, nous le savons, a été

traitée dans le chapitre II de l'Analytique où Kant conserve un sens aux concepts éthiques traditionnels de *Gut* et *Böse* à condition de ne pas en faire des fins matérielles et « objectales » : seul peut être dit « bon » ce qui est conforme à la loi et être ainsi désigné comme étant un « objet » de la raison pratique pure. Mais au-delà de ce réaménagement du concept d'objet de la volonté, il est clair que la raison pratique pure doit toujours avoir un objet. Une volonté sans objet et qui ne voudrait rien est quelque chose qui est autant contradictoire que dépourvu de sens. Si d'ailleurs c'était le concept d'objet en tant que tel qui était à l'origine de la seconde Dialectique, alors *toutes* les applications du principe formel de la moralité seraient dialectiques et une antinomie devrait se développer chaque fois que nous nous donnons un objet en cherchant à déterminer le caractère moral ou non-moral d'une action (or, ce genre de procédure est si peu dialectique que Kant estime que nous savons immédiatement et avec une parfaite certitude si telle ou telle de nos maximes peut avoir la valeur d'une loi pratique).

Ce n'est donc pas la recherche de l'objet, mais bien celle de l'objet *inconditionné* qui crée l'antinomie. La raison, en tant que raison pratique pure, recherche une totalité inconditionnée. Mais l'*inconditionné* et la *totalité* sont des valeurs et des exigences qui ne peuvent être rapportées qu'à la raison seule et dont l'origine ne peut se trouver que dans la raison pure. Aucune chose de l'expérience ou relative à l'expérience ne contient une telle exigence d'inconditionné. Par conséquent, on doit admettre que c'est forcément la raison qui est à l'origine de la dialectique dans la mesure où elle véhicule en elle cette recherche de l'inconditionné. Il convient à présent de s'interroger sur la façon dont se produit l'articulation entre le conditionné pratique et l'inconditionné ainsi que sur la façon dont s'exerce cette « pression » de la raison pure sur le pratique conditionné, d'où va résulter l'idée du souverain Bien.

D. La fonction architectonique du souverain Bien

1. La Forderung de la raison pratique pure

Dans le texte de Kant, le mouvement qui conduit du pratique conditionné vers l'objet total et inconditionné (le souverain Bien) n'est qu'allusivement évoqué. Citons une

nouvelle fois le passage où cette transition a lieu : « [La raison dans son usage pratique] cherche, en tant que raison pratique pure, pour le pratique conditionné (qui repose sur des inclinations et sur le besoin naturel) également l'inconditionné (*das Unbedingte*), et cela, non pas, certes, comme fondement de détermination de la volonté, mais, alors même que ce dernier a été donné (dans la loi morale), comme la totalité inconditionnée (*das Unbedingte Totalität*) de l'objet de la raison pratique pure, sous le nom de *souverain Bien* » (V, 108).

C'est la relation entre le conditionné et l'inconditionné qui est en jeu. L'intention générale de Kant est manifestement de créer un parallèle avec la *Critique de la raison pure* et de montrer qu'il existe dans le domaine pratique également une remontée du conditionné vers l'inconditionné. Mais dans la *Dialectique transcendantale*, la maxime générale de la raison, qui consiste à supposer que le conditionné ne peut être intégralement connu que par l'inconditionné, établit entre le conditionné et l'inconditionné une certaine continuité (même si celle-ci se révélera illégitime). Et l'on pourrait dire que la meilleure preuve d'une telle continuité vient de ce que le passage du conditionné vers l'inconditionné s'effectue naturellement et de façon fluide, créant ainsi une illusion et une apparence transcendantale. L'enchaînement qui conduit d'un niveau à l'autre est, quoique fallacieux, naturel, et c'est sans doute ce qui fait que l'apparence transcendantale est quelque chose d'inévitable qui persiste même une fois qu'elle a été dénoncée²⁷⁵.

Il paraît plus difficile d'identifier, en ce qui concerne l'usage pratique de la raison, une semblable remontée continue du conditionné vers l'inconditionné. D'une manière générale, à l'inverse de ce qui se produit dans le cas des antinomies « dynamiques » où l'on s'élève de l'expérience vers l'Idée, dans la seconde Dialectique, l'Idée (la loi) vient en

²⁷⁵ Dans C2, nous ne trouvons pas véritablement d'équivalent de l'apparence transcendantale évoquée dans C1. Ce qui s'en approche le plus est peut-être le risque de confusion entre le fondement de la détermination et l'objet entier. Ce risque est évoqué en V, 109 : dans cette « affaire si délicate » (*in einem so delikate Falle*), la confusion entre le principe et l'objet « produirait l'hétéronomie et refoulerait le principe moral ». On pourrait alors estimer que l'illusion transcendantale, dans C2, consisterait à penser que le souverain Bien, sous prétexte qu'il est un objet nécessaire et total, constitue le fondement de détermination de la volonté. Le souverain Bien comporte un danger de subreption et d'illusion encore plus grand que la simple hétéronomie (l'hétéronomie « quotidienne », si l'on peut dire), puisque le souverain Bien est une représentation nécessaire et *a priori*. La tentation est alors grande de faire d'une telle représentation un *Bestimmungsgrund*.

On pourrait également penser à la « faute de subreption (*vitium subreptionis*) » (*Fehler des Erschleichens*), évoquée par Kant (V, 116) à propos de la confusion possible, dans la résolution morale, entre ce qu'on fait (*tut*) et ce qu'on sent (*empfindet*) : être (résolument) vertueux provoque un certain plaisir, mais il ne faut pas devenir la victime d'une « illusion d'optique » (*einer optischen Illusion*) en s'imaginant que ce plaisir alors ressenti est le véritable ressort de la moralité.

premier et c'est le mouvement de redescende vers l'expérience sensible (la volonté d'unir la loi morale et la recherche du bonheur) qui donne naissance à une totalité dialectique²⁷⁶.

Analysons l'extrait.

a. « en tant que raison pratique pure »

En premier lieu, on remarque que c'est « en tant que raison pratique pure » que la raison pratique se met à la recherche de l'inconditionné. C'est là indiquer la priorité absolue et principielle qui doit revenir à la loi morale. La recherche de l'inconditionné pratique s'effectue à l'initiative et sous le gouvernement de la raison pratique *pure*. En anticipant quelque peu, on peut alors dire que la recherche d'un objet total ne peut avoir lieu que sous la condition suprême de la vertu. C'est pourquoi la première branche de la future antinomie (selon laquelle le désir du *bonheur* serait la cause motrice de la *vertu*) sera immédiatement disqualifiée par Kant (en V, 113) car celle-ci ne remplit pas le *requisit* initial (et lui-même inconditionné) de la recherche de l'inconditionné. La première branche de l'antinomie de la raison pratique pure est en fait déjà virtuellement rejetée (ce qui, notons-le bien, ne résout pas pour autant la dialectique).

b. La nature du « conditionné pratique »

Ce pour quoi la raison pratique pure recherche ici l'inconditionné est ce que Kant nomme « le conditionné pratique » (*Praktisch-Bedingten*), i.e. ce qui repose sur des inclinations (*Neigungen*) et le besoin naturel (*Naturbedürfnis*). Que désigne l'expression de conditionné pratique ? V. Delbos estime que « c'est précisément le bonheur, dont l'idée

²⁷⁶ V. Delbos écrit pour sa part de façon un peu sinieuse : « Tandis que dans la *Critique de la raison pure*, Kant admettait que l'inconditionné est indéterminé par rapport aux objets de l'expérience déterminés par l'entendement, ici, au contraire, l'indétermination première est du côté du conditionné ; là l'inconditionné se déterminait en quelque mesure pour le conditionné de l'expérience dont il requérait la plus complète explication possible ; ici c'est le conditionné des tendances sensibles qui se détermine pour l'inconditionné de la raison pratique auquel il fournit un terme indispensable d'application » (*La philosophie pratique de Kant*, p. 470).

V. Delbos semble vouloir dire que la relation conditionné/inconditionné s'inverse, d'une *Critique* à l'autre, par rapport à l'expérience sensible. Au rebours de *C1*, dans *C2*, c'est l'expérience sensible conditionnée qui se présente comme étant le terme du questionnement, et c'est en elle que la loi morale inconditionnée (l'équivalent de l'expérience sensible dans *C1*) trouve son achèvement sous la forme d'un objet total inconditionné (seconde forme de l'inconditionné).

représente l'objet essentiel de nos inclinations sensibles et ne peut donc, sans apparaître comme indéterminée ou imaginaire, être portée à l'absolu, mais exprime pour nous tout de même une fin relative nécessaire »²⁷⁷. On pourrait supposer que Kant utilise l'expression périphrastique « ce qui repose sur les inclinations et le besoin naturel » afin de mieux souligner que la seconde composante du souverain Bien, qui ne recevra le nom de « bonheur » qu'au début du deuxième chapitre de la *Dialectique*, est nécessairement quelque chose de dérivé et qui s'enracine dans la nature sensible. Même s'il ne mentionne pas explicitement le bonheur, il paraît raisonnable de penser que c'est bien le bonheur qui est en jeu, Kant nous disant ici précisément ce qui dans le bonheur en fait quelque chose de « conditionné ».

M. Albrecht souligne le fait que la seconde *Dialectique*, en posant la question de la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pratique pure, réintroduit de façon positive le problème de la matière du vouloir. C'est là, estime M. Albrecht, ce qui distingue le souverain Bien d'un simple « objet » de la raison pratique pure. Au chapitre II de l'*Analytique*, Kant ne pose pas le problème de la matière du vouloir et définit l'objet comme étant simplement l'expression d'une résolution morale reposant sur le seul principe formel. C'est uniquement le problème de la relation entre l'objet et la loi qui occupe le chapitre II et non une quelconque orientation vers un objet matériel²⁷⁸. Au contraire, dans la *Dialectique*, nous avons davantage affaire à un véritable objet parce que la recherche part d'une matière empirique que la raison cherche à élever, en tant que raison pratique *pure*, à l'inconditionné. Nous retrouvons dans la seconde *Dialectique* une théorie de l'objet plus classique, plus « téléologique », qui réunit dans le concept d'une totalité une forme et une certaine matière.

Or, cette matière ne peut concerner que le bonheur empirique et toute autre sorte de matière serait à cet endroit impensable, déclare M. Albrecht, qui s'appuie en l'occurrence sur l'affirmation de l'*Analytique* selon laquelle tout principe pratique matériel se rapporte en dernier lieu au principe du bonheur (le concept de souverain Bien reprend en effet la distinction entre forme et matière élaborée dans l'*Analytique*) et surtout sur le fait que sous

²⁷⁷ *La philosophie pratique de Kant*, p. 470.

²⁷⁸ *Kants Antinomie*, p. 58-60. M. Albrecht estime que le ch. II de l'*Analytique* a d'abord pour but de répondre à de possibles objections contre le caractère formel de la loi morale, en montrant que le concept d'objet de la raison pratique pure n'est pas contradictoire avec l'idée d'un principe formel suprême.

le nom de souverain Bien est recherché l'objet dernier et le plus large possible qu'on puisse soumettre à un vouloir moral, par conséquent un objet qui doit comprendre en lui la fin matérielle la plus générale possible qui n'est autre que le bonheur. Le souverain Bien est l'objet *accompli* : dans l'expression « *das höchste Gut* », « *das Höchste* » n'est pas « *das Oberste* » (suprême), mais bien « *das Vollendete* »²⁷⁹. Que le pratique conditionné soit ici déjà le bonheur, cela résulte de la fonction de totalisation du concept de souverain Bien qui en tant que totalité doit non seulement contenir une matière (sans cela il ne serait que *oberst*), mais en outre une matière qui soit elle-même totale (pour être pleinement *vollendet*). Or, il n'y a que le bonheur qui puisse satisfaire ce *requisit*. M. Albrecht écrit ainsi : « ce n'est pas l'*expérience* du partage injuste du bonheur entre les vertueux et les méchants dans le monde qui fait que le concept de souverain Bien « exige » (V, 110) nécessairement le bonheur, mais une réflexion *a priori* sur le résultat total du vouloir moral »²⁸⁰. C'est la raison pratique *pure* qui exige et qui juge que le bonheur doit être partie intégrante de la totalité à laquelle elle aspire. Le concept de *totalité* est ici capital parce que c'est au nom d'une exigence de totalité (exigence, comme nous l'avons souligné, qui est le fait de la raison pratique comme raison pratique *pure*) que le bonheur est requis à titre de matière de l'objet total et inconditionné.

c. Une dialectique de la raison pratique *pure*

On peut alors répondre à l'objection (classique) selon laquelle ce serait la raison pratique *impure* qui serait responsable de l'introduction du bonheur dans le souverain Bien. La question, on doit le reconnaître, est assurément délicate. En effet, d'un côté, la tentation est forte d'estimer que le bonheur est exigé dans le souverain Bien uniquement en raison du caractère naturel et sensible de l'homme et de considérer ainsi que le bonheur, comme seconde composante nécessaire du souverain Bien, ne provient que d'une revendication extra-morale de la raison « humaine, trop humaine ». Il nous semble pourtant que ce ne sont pas des mobiles psychologiques ou anthropologiques qui sont à l'origine de l'assomption du bonheur au sein du souverain Bien mais bien le *Grundsatz* de la raison

²⁷⁹ C2, V, 110.

²⁸⁰ *Kants Antinomie*, p. 70.

pure à la recherche d'une « totalité absolue » de conditions. Le bonheur est intégré au souverain Bien à titre de composant d'une totalité et c'est *au nom de ce principe de la totalité* que le bonheur est requis et invoqué. L'exigence de la raison pratique *pure* de parvenir à la totalité est le *fondement* de la prise en compte du bonheur. Ce n'est pas la nature sensible humaine qui décide soudain de faire valoir ses droits. C'est *l'intérêt de la raison pour la totalité et pour l'inconditionné* qui sous la figure du souverain Bien s'exprime dans son usage pratique.

Par conséquent, le souverain Bien, bien loin de signifier une quelconque régression vers l'hédonisme ou la naturalité sensible, signifie bien plutôt un *approfondissement* et un *élargissement* de l'usage pratique pur de la raison. Dès lors, la seconde Dialectique ne constitue pas du tout quelque chose comme un tournant ou un revirement vers la sensibilité « matérielle » par opposition avec la « pureté » formelle de l'Analytique : la morale ne devient pas matérielle²⁸¹. C'est toujours de la raison pratique pure dont il s'agit, dont l'Analytique a élucidé la loi fondamentale et dont la seconde Dialectique déploie maintenant le mouvement dynamique. Le passage suivant de *Théorie et pratique* l'indique nettement : « le besoin d'un but final (*Endzweck*) proposé par la raison pure et comprenant l'ensemble de toutes les fins sous un principe (un monde comme souverain Bien et rendu également possible par notre concours) est un besoin de la volonté désintéressée et s'élargissant encore au-delà de l'observation des lois formelles jusqu'à la production d'un objet (le souverain Bien) »²⁸². Le souverain Bien comme *Endzweck* est donc un besoin de la raison *pure et désintéressée* et l'on ajoutera qu'un tel besoin de la volonté *désintéressée* correspond en fait à la structure profondément *intéressée* de la raison pratique pure. Mais il s'agit d'un intérêt rationnel (inexplicable par des causes naturelles et des mobiles psychologiques) pour la totalité, par conséquent, d'un intérêt de la raison pour elle-même.

Certes, il est indéniable que le bonheur exprime par ailleurs l'intérêt naturel et sensible le plus élevé de l'homme. Mais encore une fois, ce n'est pas pour cette raison toute empirique que le bonheur est requis. Pour comprendre la réintroduction du bonheur au

²⁸¹ C'est ce que pensait A. Fouillée (« Critique de la morale kantienne », in *Revue philosophique* 11 (1881), p. 337-360). Selon A. Fouillée, Kant ne parvient pas à résoudre le problème de « la continuité...entre l'idée de la moralité et celle de bonheur ». Soit la vertu se suffit à elle-même, soit l'éthique devient empirique.

²⁸² *Théorie et pratique*, VIII,279 : « und das Bedürfnis eines durch reine Vernunft aufgegeben, das Ganze aller Zwecke unter einem Prinzip befassenden Endzwecks (eine Welt als das höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut) ist ein Bedürfnis des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts (das höchste Gut) *erweiternden* uneigennütigen Willens ».

niveau de l'objet total, nous devons prendre pour fil conducteur l'idée rationnelle de la totalité et non la revendication (qui serait, pour le coup, véritablement « trop humaine »²⁸³) de la sensibilité humaine. Dans la mesure où le souverain Bien est l'Idée de la raison pratique pure à la recherche de la totalité, le bonheur, à titre de composante, est aussitôt convoqué et mobilisé. La réintégration du bonheur au sein de la totalité inconditionnée du souverain Bien n'est donc pas une concession hypocrite faite par Kant à l'hédonisme le plus prosaïque mais la conséquence de l'exigence de la raison pratique en tant que raison pratique *pure*. L'appartenance du bonheur au concept de souverain Bien résulte de la *Forderung* de totalité inhérente à la raison pratique pure et c'est pour cette raison que la seconde Dialectique est bien, conformément à son intitulé, une *Dialectique de la raison pratique « pure »*.

d. Le souverain Bien comme Idée

Rassemblons nos analyses. En premier lieu, il convient de prendre acte de la dynamique naturelle de la raison qui la porte à rechercher l'inconditionné pour un conditionné donné. Tel est le *premier* facteur de la totalisation dans la conception kantienne du souverain Bien. Cette dynamique étant essentielle à la raison comme telle, nous allons la retrouver à l'œuvre dans l'usage pratique de la raison. Par conséquent, la raison, dans son usage pratique, recherche (en tant que raison *pure*) à son tour l'inconditionné. Mais comme cet usage pratique admet déjà un inconditionné (la loi morale) à son fondement, et cela de manière constitutive, il nous faut identifier une nouvelle figure de l'inconditionné : il s'agit

²⁸³ R. Z. Friedman, in « The Importance and Function of Kant's Highest Good » (Journal of the history of philosophy, 22, 1984, p. 325-341), estime que « l'inclusion du bonheur dans le souverain Bien ainsi que les conditions requises par celui-ci – Dieu et l'immortalité de l'âme – ne sont pas purement les besoins d'une raison trop humaine (*the needs of an all-too-human reason*) ». Il y a au moins deux raisons majeures pour l'attester : 1) le caractère objectif de la moralité ne disparaît pas dans le souverain Bien. La raison ne s'incline pas devant la nature sensible, mais bien plutôt se la subordonne. 2) Le thème du « bonheur proportionné à la vertu » n'est pas une revendication de la subjectivité intéressée, mais « le jugement d'une raison impartiale qui perçoit les implications de la condition humaine dans le monde, en tant que l'homme est une créature sujette à la loi morale » (p. 341). Cf. également Carl Stange (*Die Ethik Kants*, p. 103) : la relation entre la vertu et le bonheur étant synthétique, « damit ist dann der Beweis erbracht, daß in der Tat dies Problem in die Kritik der *reinen* praktischen Vernunft gehört » : en effet, le problème de la relation synthétique *a priori* de la vertu et du bonheur est à rattacher au problème général de la raison pure, i. e. « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? ». C. Stange conclut cependant de manière fort critique son examen : quoi qu'en dise Kant, « Der Begriff des höchstens Gutes ist demgemäß keine apriorische Erkenntnis der praktischen Vernunft sondern das Produkt einer minderwertigen Sittlichkeit » (p. 128).

cette fois de « l'objet total et inconditionné », i.e. le souverain Bien. Cet objet est « total », tout d'abord parce qu'il présuppose, à titre de condition suprême et nécessaire, un fondement inconditionné (la forme universelle de la loi). Ce serait là un *deuxième* facteur de totalisation dans la conception du souverain Bien. Mais l'objet est également « total » parce que la matière qui est visée sous la condition de la loi est le bonheur. L'universalité de la loi se projette en quelque sorte dans la matière qu'elle désire, ce qui signifie que le bonheur est la seule matière suffisamment générale et globale qui puisse répondre à l'universalité de la loi : « pour l'idée du bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et pour tout état futur, est requis »²⁸⁴. Le bonheur constitue ainsi un *troisième* facteur de totalisation dans la conception du souverain Bien.

L'élaboration du concept de souverain Bien paraît donc profondément et structurellement investie par l'idée de totalité. Mais dans la philosophie kantienne, la totalité est avant tout une *Vernunftidee*, quelque chose qui n'est jamais réalisé ou qui peut être donné *in concreto* que ce soit dans le domaine de la connaissance ou de l'action. Dans le domaine pratique, tandis que la première forme de l'inconditionné ne désigne rien d'autre que le principe valide de la normativité pratique, la seconde forme d'inconditionné en revanche fait problème car elle nous met aux prises avec une totalité comme telle irréalisable. Dans la seconde *Dialectique*, la volonté moralement déterminée veut un objet (le souverain Bien) dont elle aperçoit pourtant en même temps qu'elle ne peut pas le réaliser. La proposition pratique qui lie la volonté moralement déterminée au souverain Bien est une proposition pratique synthétique entièrement *a priori* parce qu'elle est d'abord et avant tout le fruit d'une *Forderung* de la raison pratique pure, mais en même temps, cette synthèse exigée entre la vertu et le bonheur se présente aussitôt, en tant que synthèse totalisante, comme « dialectique ».

C'est en effet ici que réside proprement la seconde *Dialectique*, à savoir dans cet échec de la raison pratique pure à concevoir la possibilité (pratique, réelle) d'un objet que par ailleurs elle ne peut s'empêcher de vouloir. C'est pourquoi le passage par les postulats s'avère indispensable, mais c'est pourquoi aussi – les postulats n'étant admis que sur le mode de la croyance – le souverain Bien demeure irréductiblement une Idée. Parce qu'il est

²⁸⁴ *Fondation*, IV, 418 : « daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist ».

objet total et accompli (*das Vollendete*), le souverain Bien, même une fois que l'on s'est assuré de ses conditions d'effectivité, n'existe que comme Idée et comme objet d'une espérance²⁸⁵. En effet, une Idée est le concept d'une perfection qui ne se rencontre pas dans l'expérience. Or, le souverain Bien comme *bonum consummatum* signifie quelque chose de tel (littéralement, la perfection est ce qui est achevé). À ce titre, le souverain Bien offre donc à l'usage pratique de la raison pratique pure un horizon pratique et régulateur.

2. Le souverain Bien dans la philosophie pratique

Dans ces conditions, quel peut être le statut du concept de souverain Bien au sein de l'édifice de la philosophie pratique ? Les analyses précédentes ont tenté d'établir que le souverain Bien était une sorte de représentation idéale résultant d'une exigence (*Forderung*) procédant de la raison pratique pure et dirigée vers l'Idée d'une totalité inconditionnée. Or, cela entraîne une double conséquence du « statut pratique » du concept de souverain Bien.

a. Fonction unificatrice

En premier lieu, on peut reconnaître au souverain Bien comme Idée, comme totalité et comme perfection (ces trois dénominations sont solidaires), une fonction unificatrice. Y. Yovel a particulièrement insisté sur cet aspect du souverain Bien. Chacun des deux éléments constitutifs du souverain Bien, écrit-il, « a une fonction unificatrice dans son propre domaine »²⁸⁶. En premier lieu, « le concept de bonheur généralise tous les désirs

²⁸⁵ cf. M. Albrecht (p. 71) : le souverain Bien peut être qualifié d'Idée en tant qu'il est un *Weltbegriff*, notamment parce qu'il est caractérisé comme « beste Welt » (V, 125, où l'expression se rapporte au « souverain Bien dérivé », *höchsten abgeleiteten Guts*). Reiner Wimmer, dans *Kants kritische Religionsphilosophie*, p. 87, distingue entre « Idee der Beförderung » (qui oblige réellement l'homme) et « Ideal der Verwirklichung », qui ne peut être exigé, mais simplement postulé.

²⁸⁶ *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 48. Y. Yovel commence son analyse en déclarant que la théorie du souverain Bien initie une nouvelle « phase » dans la philosophie morale, qui entraîne un changement d'attitude de la part du sujet moral lui-même. Au lieu que ce dernier attende passivement que lui soit présenté des contenus contingents auxquels il appliquerait l'impératif catégorique formel, ne faisant ainsi que réagir, le souverain Bien, en tant qu'« impératif matériel », devient une « source d'initiatives positives par lequel le concept de liberté est enrichi et prend une signification plus concrète ». Notons que M. Albrecht juge que ce sont là des « spéculations aventureuses » (*waghalsige Spekulationen*, in *Kants Antinomie*, p. 57). Ce jugement

hédonistiques ». Le bonheur est quelque chose de total et de général non seulement en « compréhension » (en tant que principe matériel suprême et de fondement pour toutes les inclinations), mais aussi en « extension », puisque le bonheur est pour Kant une « fin réelle », c'est-à-dire « une fin (*Zweck*) que l'on peut présupposer chez tous les êtres raisonnables comme étant réelle (*wirklich*)... », c'est un « dessein (*Absicht*) que l'on peut présupposer avec certitude et *a priori* en tout homme »²⁸⁷.

Le concept de vertu de son côté « intègre tous les actes de devoir qui sont isolés et indépendants dans la continuité d'un caractère personnel, et une manière de vivre ». Y. Yovel remarque ainsi que ce concept (comme condition suprême du souverain Bien) contient « un élément nouveau par rapport au stade formel de la moralité. Cet élément nouveau, c'est la totalisation ». En effet, « la vertu est la force de la maxime de l'homme dans l'accomplissement de son devoir »²⁸⁸. La vertu est l'intention morale en lutte, ce qui présuppose un effort militant pour acquérir un bon caractère (ou s'en approcher), et de la persévérance pour affronter et surmonter les obstacles. La vertu suppose ainsi une personnalité, une manière de vivre dotée d'une certaine permanence et unité. « La vertu, écrit Y. Yovel, est une disposition, ou décision fondamentale, la maxime des maximes, qui constitue l'arrière-plan de tous les actes particuliers, les unifie et les totalise en un seul contexte significatif »²⁸⁹. En tant qu'effort moral constant, la vertu se rapporte également à l'idée de progrès et même d'un progrès indéfini de la volonté pour s'approcher d'un objectif idéalement lointain.

C'est ici que le postulat de l'immortalité de l'âme a tout son rôle à jouer. Un point de vue critique consisterait à dire que Kant se contente au moyen de ce postulat de réinvestir dans la seconde Dialectique certains thèmes psychologiques bien connus et selon lesquels l'immortalité de l'âme est une croyance indispensable à la morale : « car, comme le disait Locke, s'il n'y a rien à espérer au-delà du tombeau, la conséquence est sans doute fort juste, *mangeons et buvons, jouissons de tout ce qui nous fait plaisir, car demain nous*

est un peu sévère, mais il est vrai que l'expression d'impératif matériel (nous y revenons ci-après) paraît plus que discutable.

²⁸⁷ *Fondation*, IV, 415. « Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (...) als wirklich voraussetzen kann (...). [ein Absicht], die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann ».

²⁸⁸ *Doctrine de la vertu*, Introduction IX, VI, 394 : « Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht ».

²⁸⁹ *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 49.

mourrons »²⁹⁰. L'homme de bien a besoin de croire en l'immortalité de l'âme. Ce que Leibniz confirmait à sa manière en déclarant que « les méchants sont fort portés à croire que l'autre vie est impossible »²⁹¹.

Cependant, le premier postulat de la raison pratique pure a pour fonction essentielle d'assurer à la résolution vertueuse la continuité de ses efforts non seulement, comme le dit Kant, dans une « autre vie » - ce qui demeure, il faut l'avouer, bien mystérieux et quelque peu incompréhensible - mais aussi, déjà, au sein de *cette* vie. La *croissance* en l'immortalité de l'âme doit faire en sorte que la mort ne soit plus perçue comme un point d'arrêt décourageant ou comme une interruption brutale et arbitraire de l'effort vertueux. Il serait en quelque sorte par trop déprimant que la mort comme anéantissement physique soit également synonyme d'anéantissement moral. Or, la croyance en l'immortalité de l'âme combat cette représentation dangereuse qui menace la fermeté *actuelle* de l'intention morale en dégageant un horizon qui affermit la résolution vertueuse. Si, en matière morale, il n'est peut-être pas nécessaire d'espérer pour entreprendre (la représentation du devoir suffit), en revanche, la *persévérance* dans l'effort pour se rapprocher indéfiniment de l'idéal de la raison pratique pure a besoin de l'espérance en une vie future. Mais ainsi, nous semble-t-il, la croyance en l'immortalité de l'âme a d'abord pour but de soutenir l'effort vertueux *dès cette vie* et de nous persuader de continuer à faire le bien dès maintenant - ce qui ne veut pas dire, Kant y insiste dans sa critique des Anciens, que c'est *dans cette vie* que le souverain Bien peut être obtenu. Ce n'est pas tant l'immortalité de l'âme en tant que telle qu'il importe d'établir ou de sauver que le sens de la *Forderung* de la raison dans son usage pratique. C'est la cohérence de l'ensemble du projet de la raison pratique pure qu'il s'agit de garantir.

b. Fonction régulatrice. Le problème de la « matière »

La deuxième conséquence qui résulte du caractère idéal du souverain Bien est sa dimension régulatrice. Cette dernière proposition possède à la fois un sens négatif et un sens positif. En un sens *négatif* tout d'abord, la fonction régulatrice du souverain Bien

²⁹⁰ *Essai sur l'entendement humain*, II, 21, 55, traduction P. Coste, Paris, Vrin, p. 208.

²⁹¹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21,70, Paris, GF, p. 163.

signifie que le souverain Bien n'est pas un *contenu* ou un objet matériel pour la volonté moralement déterminée. En un sens plus *positif*, le souverain Bien fonctionne comme une représentation régulatrice et idéale fournissant un *horizon de sens* à la vie morale (nous dirions presque : « à la vie humaine »). Kant, certes, définit le souverain Bien comme étant un objet (*Gegenstand*), mais en tant qu'objet total et inconditionné, le souverain Bien fonctionne davantage comme une représentation idéale que comme un possible contenu pour la loi morale.

C'est pourquoi, si les analyses de Y. Yovel au sujet de la fonction « totalisante » du souverain Bien nous paraissent pertinentes et bien fondées, en revanche, sa thèse selon laquelle la doctrine du souverain Bien, en succédant à une phase « formelle » de fondation (la théorie de l'impératif catégorique), correspondrait à une phase « matérielle » de la philosophie morale, nous semble beaucoup plus discutable. Y. Yovel va ainsi jusqu'à nommer l'impératif qui nous fait rechercher le souverain Bien un « impératif matériel », qui est supposé ouvrir une seconde phase « qui dépasse les frontières de la moralité formelle de l'impératif catégorique, et qui dessine un domaine de réalisations matérielles plus riche »²⁹². La théorie du souverain Bien enrichit notre compréhension de la moralité en fournissant à cette dernière un horizon ou un *focus*, mais s'agit-il vraiment d'un enrichissement matériel ? La réponse à cette question est complexe : d'un côté, il y a bien dans le concept du souverain Bien quelque chose comme une « matière » (à savoir le bonheur) et l'on pourrait même ajouter que le souverain Bien en tant que *totalité* se doit d'intégrer une composante matérielle, sans quoi il ne serait plus une totalité. Au niveau des éléments conceptuels qui le composent, au niveau de son contenu représentatif, le souverain Bien intègre effectivement une matière empirique.

Mais d'un autre côté, le souverain Bien, en tant que représentation idéale et régulatrice, ne semble pas correspondre à une phase plus « matérielle » de la philosophie

²⁹² *La philosophie de l'histoire de Kant*, p. 35-36. Y. Yovel poursuit ainsi : « Le système pratique *complet* de Kant tâche ainsi de déterminer non seulement la forme absolue de l'action morale, mais aussi son contenu suprême ; et il le fait en deux phases qui sont liées par priorité et inclusion. Ces deux phases sont exprimées par les deux impératifs centraux du système kantien, celui qui exige qu'on agisse seulement selon des maximes qui peuvent être universalisées, l'autre qui exige la promotion du souverain Bien (...). Le second impératif kantien, dont le contenu aussi est nécessaire et bien déterminé, est une totalisation de tout le contenu particulier dans un seul but final. L'impératif matériel est plus compréhensif car il inclut son précédent en tant que forme de la volonté, et lui ajoute un élément nouveau : l'objet total de la volonté ». Pour évoquer un « second impératif », il semble que Y. Yovel ne peut guère s'appuyer que sur le passage du *Canon de la raison pure* où Kant énonce effectivement : « *Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein* ».

morale. Le souverain Bien ne fait pas l'objet d'un devoir comme peut faire l'objet d'un devoir la véracité ou la culture des talents. Pour comprendre le rôle du souverain Bien dans la philosophie pratique, il nous faudra passer à un autre niveau. Le souverain Bien est situé sur une autre échelle et fonctionne comme une représentation *architectonique*, un *horizon de sens* qui subsiste comme une sorte de toile de fond nécessaire et inévitable de la normativité pratique, susceptible d'offrir une direction et un sens.

Ne doit-on pas reconnaître d'ailleurs que le souverain Bien n'est pas du tout quelque chose de « matériel » ou de « concret » et même qu'il nous éloigne, en tant qu'idéal régulateur, de toute forme de matérialité ? Le souverain Bien ne fournit pas plus un contenu pratique à la volonté que l'Idée de Dieu ou l'Idée de l'âme ne fournissent de contenu théorique à l'entendement. S'il existe quelque chose comme une phase « matérielle » dans la philosophie morale de Kant, celle-ci serait bien plutôt à chercher du côté de la *Métaphysique des mœurs* dans la mesure où ce dernier ouvrage tente un effort systématique d'application du principe formel suprême de la moralité et cherche à déduire des devoirs particuliers et concrets. Nous avons ainsi pu voir de quelle manière Kant, en s'appuyant sur le procédé métaphysique d'application de l'universel au particulier, s'avance relativement loin dans la détermination des devoirs concrets. Ce serait plutôt dans cette direction que nous pourrions évoquer un « domaine de réalisations matérielles plus riches ». Mais la seconde Dialectique paraît très éloignée de ce genre d'analyses et l'on doit reconnaître que les théories qu'on y trouve sont tout de même fort peu « concrètes », moins concrètes même que les vues exposées dans l'Analytique. Dira-t-on alors que la prise en compte du bonheur constitue malgré tout la trace d'un souci de la « matérialité » ? Assurément, le bonheur empirique fait partie du concept du souverain Bien. Mais outre le fait que le bonheur dans la seconde Dialectique demeure quelque chose de très général, nous avons pu voir que l'intégration du bonheur au sein du souverain Bien résulte d'un approfondissement de la raison pratique pure et non d'un brusque revirement vers les intérêts matériels de la sensibilité. Le bonheur contribue donc à dessiner cet horizon totalisant, unificateur et régulateur ; il ne fait pas redescendre l'usage pratique pur de la raison vers le pragmatisme.

Au terme de l'examen de la seconde *Dialectique* qui clôt son ouvrage *La critique kantienne de l'eudémonisme*, François Schroeter se rattache aux principales conclusions critiques de L. W. Beck et conclut en déclarant que « l'espoir de trouver dans la Dialectique

de la deuxième *Critique* l'ébauche d'une médiation avec l'éthique aristotélicienne se trouve donc déçu »²⁹³. Assurément, un tel espoir ne peut en effet qu'être déçu tant la seconde Dialectique, bien loin de nous rapprocher de la particularité et de l'expérience, nous en éloigne. La seconde Dialectique étant consacrée à l'exploration de la *Forderung* de la raison pratique *pure* à la recherche d'une *totalité inconditionnée*, il serait en effet étonnant que nous puissions y trouver une quelconque médiation avec une éthique de type aristotélicien. Là encore, ce serait plutôt du côté de la *Métaphysique des mœurs* que nous pourrions entrevoir ce genre de médiation (notamment au travers des questions casuistiques, qui nous mettent aux prises avec la contingence des situations)²⁹⁴. Mais il est dans le fond surtout étonnant que la seconde Dialectique et la théorie du souverain Bien qu'on y trouve aient pu susciter une telle attente : en effet, nous avons affaire dans ce texte à un horizon, non à un contenu ; à un mouvement de totalisation, et non de particularisation. La théorie du souverain Bien paraîtrait bien plutôt d'inspiration platonicienne qu'aristotélicienne parce que c'est à une doctrine de l'idéal que nous avons affaire.

En un sens, il serait presque contradictoire de soutenir que le souverain Bien possède à la fois une fonction unificatrice et architectonique d'une part, et une dimension « compréhensive » d'autre part, en vertu de laquelle le souverain Bien serait supposé fournir un possible contenu à une loi morale qui resterait éternellement vide sans cela²⁹⁵.

²⁹³ François Schroeter, *La critique kantienne de l'eudémonisme*, Publications Universitaires Européennes, Série XX, Philosophie, Vol. 366, Berne, 1992, p. 212. Pour F. Schroeter, il est exagéré de parler d'une réhabilitation du bonheur dans la Dialectique, de même qu'il serait exagéré de supposer que la Dialectique fournit un contre-poids à l'Analytique. Le problème de la constitution du souverain Bien comme *monde* dans lequel le bonheur récompenserait la vertu nous engage vers des problèmes beaucoup plus théoriques que pratiques, nous éloignant ainsi un peu plus d'une éthique de type aristotélicien.

²⁹⁴ Alain Renaut estime ainsi que l'ouvrage de 1797 remet fortement en question l'opposition reçue entre éthique formelle et éthique concrète, ou encore, entre « la raison pratique kantienne, rigoureuse mais vide », et « la prudence aristotélicienne, ouverte à la particularité du *kairos* ou de la situation en sa contingence » (*Kant aujourd'hui*, p. 279-282).

²⁹⁵ Dans son article « The Importance of The Highest Good in Kant's Ethics » (*Ethics*, 73, 1963, p. 179-197) ; John R. Silber, considérant que L. W. Beck a sous-estimé l'importance du souverain Bien dans son commentaire de la deuxième *Critique*, déclare que Beck en a manqué le caractère architectonique (en réalité, Beck prend bien en compte le rôle architectonique du souverain Bien, mais estime que ce rôle n'a pas d'importance pour la philosophie *pratique*, cf. *A Commentary*, p. 245). J. Silber affirme alors que le concept du souverain Bien « adds content to the abstract form of the categorical imperative and gives direction to the moral volition » (p. 183). Nous serions tout à fait d'accord pour dire que le souverain Bien « donne une direction », mais le fait de donner une direction nous paraît être un acte différent de celui qui consiste à « ajouter un contenu », dans la mesure où « ajouter un contenu » signifie, nous semble-t-il, établir un devoir particulier, ce que n'est pas le souverain Bien.

Ces deux énoncés paraissent difficilement conciliables. Une représentation de nature architectonique n'ajoute aucun contenu à une science quelconque, ce qui ne veut pas dire que cette représentation soit dépourvue d'intérêt ou d'utilité lorsqu'il s'agit de précisément de s'orienter dans le questionnement afin de déterminer tel ou tel contenu doctrinal spécifique. D'autre part, une représentation idéale et régulatrice n'est pas quelque chose d'objectivable qui serait soumis au procédé de schématisation - ou de « typisation » dans le cas de la philosophie pratique. Il ne s'agit pas, ainsi, de se demander si le souverain Bien peut subsister à titre de loi universelle de la nature, en pratiquant sur lui le test de l'universalisation. Le souverain Bien, qui intègre déjà dans sa propre structure hiérarchique le principe formel de la moralité à titre de condition suprême, n'attend pas ce genre de procédure de validation pour subsister. Sa légitimité morale n'est pas en jeu. Il est donc superflu ou inutile de lui faire passer l'épreuve de l'universalisation ou de se demander si le souverain Bien est un « bien ». Que le souverain Bien soit un bien, nous le savons déjà, au moment même où nous en avons posé le concept.

c. Le souverain Bien comme « devoir »

Dans la seconde *Dialectique*, on trouve de nombreux passages où Kant évoque la *Beförderung* du souverain Bien comme étant une tâche pratique nécessaire et *a priori*. Doit-on alors considérer que la « promotion » du souverain Bien est un « devoir » et admettre par conséquent que nous sommes moralement obligés de promouvoir le souverain

Dans la suite de son article, J. Silber tente de montrer que le contenu fourni par le souverain Bien est donné par la seconde fin-devoir principale de la *Doctrine de la vertu* : la promotion du bonheur d'autrui (la première fin-devoir, relative à la recherche de la perfection propre, n'étant pour J. Silber qu'un préliminaire). La promotion du bonheur d'autrui serait donc proprement le contenu qui permet à la volonté de s'incarner et d'échapper ainsi au paradoxe d'une volonté qui ne veut rien : en m'efforçant de promouvoir le bonheur d'autrui, non seulement je cultive ma propre perfection morale, mais en outre, je cherche à réaliser un monde dans lequel le bien moral et le bien naturel se trouvent réunis (ce qui constitue le souverain Bien). Les liens établis par J. Silber entre le souverain Bien et les « fins-devoirs » de la *Métaphysique des mœurs* ne sont cependant pas des plus clairs, et l'on pourrait estimer, avec Allen Wood (critiquant l'article de Silber), que « this is a rather unclear way of putting a point which is relatively clear in Kant's writings themselves » (*Kant's Moral Religion*, p. 95).

Assurément, cette thèse de J. Silber (qui identifie le souverain Bien à la promotion du bonheur d'autrui) est suggestive, mais peut-être discutable (pour commencer, Kant n'effectue pas un tel rapprochement) : soucieux de montrer que le souverain Bien a pour fonction d'ajouter un contenu déterminé à la loi, J. Silber nous semble quelque peu réduire le souverain Bien à n'être qu'un devoir seulement plus général que les autres. Le souverain Bien a bien une fonction architectonique, mais il est contestable qu'une telle fonction consiste à fournir un contenu déterminé.

Bien ²⁹⁶ ? L. W. Beck, considérant qu'un commandement enjoignant de faire quelque chose qui ne dépend pas de nous – réaliser ou même promouvoir l'accord entre la liberté et la nature – est dépourvu de sens, contestait que le souverain Bien puisse faire l'objet d'un tel devoir et critiquait ainsi une certaine absence de rigueur chez Kant lui-même. John Silber²⁹⁷ s'est au contraire efforcé de revaloriser l'importance du concept de souverain Bien, en distinguant notamment, au sein de l'aspiration au souverain Bien, entre une exigence régulatrice (la promotion du souverain Bien est en effet une tâche infinie) et une exigence constitutive (la promotion du souverain Bien, étant une tâche nécessaire inévitable, est un devoir). On peut admettre cette distinction. Plus difficilement recevable, nous semble-t-il, est la conclusion que John Silber en tire et selon laquelle l'impératif catégorique ne suffirait pas à répondre à la question « Que dois-je faire ? » de sorte que seule la pensée du souverain Bien donnerait à la volonté morale son orientation concrète. Le souverain Bien demeure en effet fondamentalement sous la dépendance étroite de la loi qui reste toujours présumée à titre de condition suprême ²⁹⁸.

En quel sens peut-on dire que le souverain Bien est un devoir ? Nous insisterions peut-être sur le fait que la raison ici ne choisit pas de se représenter le souverain Bien en tant qu'objet total et inconditionné. Le souverain Bien est un devoir au sens où c'est une tâche pratique nécessaire – *Aufgabe* - qui surgit de la tendance, naturelle et inévitable, de la raison à se représenter l'inconditionné. L'aspiration²⁹⁹ au souverain Bien s'impose *a priori* et conformément à la structure de la raison en tant que raison pure. L'aspiration au souverain Bien est un devoir au sens où le sujet moral ne peut s'y soustraire. L'aspiration à l'inconditionné (pratique aussi bien que théorique) constitue un moment inévitable dans le développement et la « vie » de la raison.

²⁹⁶ Cf. ainsi en V, 126 : « Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zur Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt ». La croyance morale dans les postulats ne peut être *commandée* et n'est pas l'objet d'un devoir ; mais la *Beförderung* du souverain Bien, pour sa part, appartient au devoir.

²⁹⁷ « Kant's Conception of the Highest Good als Immanent and Transcendent », *Philosophical Review*, 68, 1959, p. 469-492. Pour une présentation des thèses de J. Silber, ainsi qu'une critique (plutôt convaincante nous semble-t-il) de ces dernières, on peut se reporter à Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, p. 157-161.

²⁹⁸ En V, 110, Kant décrit le souverain Bien comme un « Bestimmungsgrund » pour la volonté. Mais ce ne peut être qu'à la condition que la loi morale y soit « *schon mit eingeschlossen* ».

²⁹⁹ On pourrait, à la limite, entendre ce mouvement d'aspiration d'une façon presque « physique ». Le sujet moral, qui subit l'attraction de l'inconditionné, est comme « aspiré » vers la représentation du souverain Bien.

L'aspiration au souverain Bien n'est pas un devoir que l'on pourrait mettre sur le même plan que les devoirs particuliers exposés, par exemple, dans la *Doctrine de la vertu*. Il ne s'agit pas non plus d'un devoir simplement plus général que les autres. Dans la Préface de la *Religion*, Kant s'exprime ainsi : « il ne peut pas être indifférent à la morale, de se donner ou non le concept d'un but final (*Endzweck*) de toutes choses (avec lequel l'accord, s'il n'augmente certes pas le nombre des devoirs, leur procure néanmoins un foyer <*Beziehungspunkt*> particulier de convergence où toutes les fins viennent s'unir) »³⁰⁰. Le souverain Bien joue donc le rôle d'un « *focus imaginarius practicus* », véritable point aveugle que la raison pratique pure prend pour horizon, non pour des raisons d'utilité ni par simple souci de clarifier ou d'ordonner l'ensemble des devoirs, mais parce que la représentation de cet horizon systématique et architectonique est quelque chose à quoi la raison, en tant que raison pure, ne peut se soustraire³⁰¹.

E. Conclusion (du chapitre et de la première partie)

Dans la *Critique de la raison pratique*, le passage de l'Analytique vers la Dialectique est à rapporter à la nature de la raison elle-même. Pour comprendre l'émergence de la seconde Dialectique, il est apparu nécessaire de faire appel au principe fondamental de l'*unité de la raison* puisque c'est en tant que raison pure que la raison, quelque soit son usage, « a toujours sa dialectique ». On peut alors évoquer une triple caractéristique,

³⁰⁰ *Religion*, VI, 4 : « Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zusammen zu stimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache, oder nicht » (Traduction J. Gibelin modifiée).

³⁰¹ Klaus Düsing (« Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer philosophie », *Kant-Studien* 62, 1971, p. 4-42), estime que dans la *Doctrine de la vertu*, même si le concept de souverain Bien n'est pas évoqué, les fins éthiques qui y sont examinées présupposent l'idée d'une totalité de fins, i.e. du souverain Bien. Cette idée, qui n'appartient pas à la fondation de l'éthique, est inconditionnellement nécessaire pour l'achèvement d'une théorie des *Grundbestimmungen* et des *Leistungen* d'une conscience morale finie. Aussi le concept de souverain Bien, s'il est en soi indépendant de la morale, fait néanmoins partie de la téléologie et du déploiement nécessaire d'une volonté finie (p. 32-33). On peut également renvoyer aux analyses d'Allen W. Wood au chapitre 3 (« The Highest Good », notamment aux p. 90-99) de son livre *Kant's Moral Religion* : A.W. Wood montre que le souverain Bien est une unité systématique de fins, une fin première originelle dont toutes les autres peuvent être dérivées. Le souverain Bien, en tant qu'idéal unificateur, est, selon Allen Wood, n'est pas un devoir ordinaire de vertu ; c'est d'abord une conception philosophique, dont la détermination et l'élucidation est l'affaire du philosophe, mais qui peut bien sûr intéresser la moralité et jouer un rôle pratique. Il nous semble, cependant, que ce n'est pas seulement le philosophe qui, de l'extérieur, définit l'idéal du souverain Bien ; en effet, le sujet moral lui-même éprouve la nécessité de se représenter ce but final unificateur et intégrateur.

quelque chose comme un triple « fait » de la raison, afin de justifier l'existence d'une dialectique de son usage pratique.

1. Un fait *métaphysique* : la métaphysique, avant d'être une discipline scolastique ou une doctrine d'école, existe sous forme de *metaphysica naturalis*. À la question « comment la métaphysique est-elle possible ? », on peut en effet d'emblée fournir une réponse de fait en désignant simplement le *fait* de la métaphysique à titre de disposition naturelle³⁰². Cette disposition naturelle se manifeste par la tendance naturelle et inévitable de la raison à s'élever jusqu'à l'inconditionné. Dans le domaine pratique, l'exercice de cette pulsion métaphysique de la raison provoque un réaménagement du concept de l'inconditionné. Une première forme de l'inconditionné étant admise comme *principe* absolu de la moralité, c'est l'inconditionné comme *totalité de l'objet* que la raison va désormais chercher à atteindre.

2. Un fait *dialectique* : de même qu'il y aura toujours quelque métaphysique, il y aura toujours une dialectique pour l'accompagner. L'aspiration à une totalité absolue de conditions, qui est l'aspiration métaphysique par excellence, présume cependant trop des facultés humaines. Dans le domaine théorique, le concept de la totalité n'est pas un concept de la possibilité de l'expérience. Dans le domaine pratique, le concept de la totalité (le souverain Bien) exigé par la raison pratique en tant que raison pratique *pure* rassemble deux éléments absolument hétérogènes dont l'homme est incapable de garantir la liaison. Une dialectique de la raison pratique *pure* paraît dès lors inévitable.

3. Un fait *architectonique* : le moment dialectique, s'il se présente tout d'abord comme une épreuve (on se rappelle « l'empire de l'illusion » truffé de pièges et de mirages), exprime néanmoins une exigence positive de la raison à laquelle il convient de donner droit. Il s'agit de l'exigence de systématisme et de complétude (une exigence à laquelle répond déjà, mais sans la satisfaire complètement, la doctrine des catégories de la liberté et la *Métaphysique des mœurs*). L'exigence de totalité, une fois que la critique en a dénoncé les prétentions dogmatiques et abusives, demeure à titre de principe régulateur, d'horizon, ou encore de *focus imaginarius*. L'Appendice de la *Dialectique transcendantale* examine ainsi l'usage régulateur des Idées de la raison pure. De façon analogue, nous renonçons à faire du souverain Bien le terme absolu d'une téléologie dogmatique (au nom

³⁰² En revanche, la réponse à la question « comment la métaphysique est-elle possible *en droit*, c'est-à-dire à titre de *science* ? » est autrement plus difficile.

de la supériorité inconditionnée de la loi morale), mais nous en faisons l'horizon de sens intégrateur et unificateur de l'action humaine.

C'est donc à la croisée des ces trois « faits »³⁰³ de la raison, qui en révèlent la structure *intéressée* et *vivante*, que nous comprenons la nécessité de la dialectique de la raison pratique pure.

³⁰³ Nous avons à plusieurs reprises souligné le caractère quelque peu brutal et massif de la pensée kantienne qui « sait », littéralement, ce qu'est la raison.

Deuxième partie

La théorie du souverain Bien et le problème du sens

Introduction : le souverain Bien comme « inquiétude »

1. *Dialectique et finitude*

Nous l'avons évoqué : nombreux furent les philosophes et les interprètes de Kant à estimer que la seconde *Dialectique* introduisait une rupture avec l'éthique normative fondée dans l'*Analytique*. Aussi a-t-on pu parler de contradiction (Schopenhauer), d'erreur méthodologique (Cohen), ou d'hypocrisie (Hegel), comme si avec la seconde *Dialectique*, le masque tombait enfin, Kant s'efforçant finalement de rassurer à la fois les hédonistes déçus et les théologiens inquiets. Nous avons alors combattu cette idée d'un « revirement » de Kant vers une plate « éthique matérielle » en nous efforçant d'établir que le concept de souverain Bien s'inscrit dans la tendance dynamique de la raison pratique *pure* à rechercher l'inconditionné. Dans la mesure où la *Dialectique de la raison pratique pure* poursuit l'exploration de l'usage pratique de la raison en tant que raison pratique *pure*, on peut estimer que la seconde *Dialectique* partage avec la seconde *Analytique* une commune et essentielle inspiration d'esprit.

Dans cette seconde partie, nous souhaitons approfondir l'examen du sens de cette « *Forderung* » de la raison pratique pure. Au cours de la partie précédente, nous avons rattaché cette *Forderung* à la tendance naturelle et inévitable de la raison vers l'inconditionné qui dans le domaine pratique reçoit le nom d'idéal du souverain Bien. On pourrait cependant ne pas se satisfaire totalement d'une telle explication. En effet, malgré toute la force avec laquelle Kant souligne le caractère *naturel, inévitable et nécessaire* de la dialectique dans laquelle finit par tomber la raison (y compris, donc, en tant que raison *pure*, dans son usage pratique), on ne peut se défaire de l'impression que l'argument kantien reste ici quelque peu *ad hoc* et semble opposer, à toute demande d'explication supplémentaire au sujet de la légitimité de cette *Forderung*, une fin de non-recevoir. Sans doute une telle attitude n'est-elle pas purement arbitraire car on ne peut pas indéfiniment demander pourquoi nos facultés sont ce qu'elles sont. Nous ne pouvons pas répondre à la question de savoir pourquoi notre intuition est de nature spatio-temporelle, pourquoi notre entendement ne peut penser qu'aux moyens de catégories et de concepts discursifs,

pourquoi notre raison est naturellement métaphysicienne. Nous butons toujours sur une certaine facticité de nos facultés.

Tâchons cependant d'avancer au-delà de la réponse peut-être un peu trop formelle qui se limite à rendre compte de la théorie du souverain Bien uniquement par l'invocation d'une propriété de la raison pure. Dans la *Critique de la raison pratique* (mais en fait surtout dans les œuvres ultérieures) Kant ne se contente pas en effet de rapporter la *Forderung* de la raison pratique pure au seul penchant de la raison à rechercher l'inconditionné. Sa réponse est plus complexe et plus riche : pour comprendre la *Forderung* de la raison qui conduit à la représentation du souverain Bien, il faut rapporter cette *Forderung* à une certaine *inquiétude* de l'homme (et notamment de l'homme *vertueux*) au sujet de son propre devenir, il faut par conséquent interpréter l'exigence de la raison pratique pure dans la perspective du *Weltbegriff* de la philosophie, selon lequel la philosophie est la pensée de la destination finale de l'homme dans le monde. La dialectique de la raison pratique, orientée vers le concept du souverain Bien, décrit l'attente pleine d'espérance, mais aussi la perplexité, que suscite en l'homme l'expérience morale.

Cette « inquiétude » de l'homme au sujet de sa propre destination finale doit nous conduire à envisager l'expérience morale selon une perspective plus « existentielle », c'est-à-dire qui tienne compte de la « finitude » de l'homme. Qu'il existe un lien direct entre la finitude humaine et le développement dialectique qui compose la seconde partie de la *Critique de la raison pratique*, c'est ce que Kant semble avoir lui-même suggéré : « Que la vertu (...) soit la *condition suprême* de tout ce qui peut nous sembler désirable, et donc de toute notre recherche du bonheur, et donc qu'elle est le *bien suprême*, c'est ce qui a été prouvé dans l'Analytique. Mais elle n'est pas encore pour cela le bien complet et achevé, en tant qu'objet de la faculté de désirer d'êtres raisonnables finis »³⁰⁴. Pour des êtres raisonnables finis, la vertu ne saurait constituer à elle seule le souverain Bien. Il est également requis d'y intégrer le bonheur afin que toutes les dimensions de l'individu soient prises en compte. On pourra faire remarquer que ce n'est pas seulement pour des êtres finis que la vertu ne suffit pas à définir le souverain Bien ; pour Dieu lui-même en tant que

³⁰⁴ C2, V, 110 : « Daß Tugend (...) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrensvermögens vernünftiger endlicher Wesen ».

« souverain Bien originaire », le souverain Bien consiste *aussi* dans un accord entre le bonheur et la vertu. La définition du souverain Bien est donc toujours la même, qu'il s'agisse d'une volonté finie (comme celle de l'homme) ou d'une volonté sainte (comme celle de Dieu). On peut accorder ce point. Mais la différence irréductible est que cet accord, pour une volonté sainte infinie, est immédiatement et spontanément réalisé. C'est uniquement pour des êtres raisonnables finis que l'aspiration au souverain Bien engendre une dialectique et donne naissance à une antinomie.

Allen W. Wood a fortement souligné ce point³⁰⁵. La finitude selon Kant ne consiste pas dans l'opposition entre « deux natures » (l'une sensible, l'autre intelligible), elle ne consiste pas simplement dans le fait que l'homme appartient à « deux mondes ». La finitude se révèle par excellence dans une tension irréconciliable entre la destination rationnelle de l'homme et les limitations à l'intérieur desquelles cette raison est destinée à se manifester. La nature humaine n'est pas « dualiste » mais bien « dialectique » et le vrai problème de l'homme n'est pas la tension entre deux natures ennemies mais bien le conflit naturel et nécessaire qui résulte de l'inscription de la tendance rationnelle et porteuse d'absolu (l'inconditionné) dans l'univers fini de l'homme. G. Sala écrit pour sa part : « la dialectique ne consiste pas dans le conflit entre une raison pratique conditionnée, motivée par l'objet du désir, et une raison qui, en tant que pure, « suffit à déterminer la volonté par elle-même », mais entre une raison pratique qui cherche la totalité inconditionnée de son objet sous le nom de souverain Bien, et l'impuissance de l'homme à promouvoir par lui-même cet objet »³⁰⁶.

On peut donc étudier la seconde Dialectique comme la manifestation d'une « inquiétude » de l'homme au sujet de sa propre destination finale – inquiétude parce que l'homme voit lui échapper ce but final (le souverain Bien) au moment même où ce dernier impose sa propre nécessité pratique. Dans le même temps qu'est décrit le processus d'élévation *a priori* et nécessaire aboutissant à la représentation idéale du souverain Bien, apparaissent les raisons de l'impossibilité de cet objet final inconditionné. Le souverain Bien est à la fois *nécessaire* mais il est en même temps *impossible* pour un être raisonnable fini. Certains interprètes³⁰⁷ ont alors tenté de reconstituer l'antinomie de la raison pratique

³⁰⁵ *Kant's Moral Religion*, Introduction, p. 3-6.

³⁰⁶ *Kants Kritik der praktischen Vernunft, ein Kommentar*, p. 233.

³⁰⁷ Ainsi : Stange (*Die Ethik Kants*, p. 107) ; Beck (*A Commentary*, p. 248).

de la manière suivante, de façon à souligner cette dernière tension : 1) le souverain Bien est *impossible*, en tant que concept de l'inconditionné. 2) le souverain bien doit être néanmoins *possible*, faute de quoi, prévient Kant, ce serait la loi morale qui serait « fausse en soi ». Cette reconstitution de l'antinomie, pour n'être assurément pas conforme à la propre présentation de Kant, a cependant l'avantage de souligner la tension et l'inquiétude que provoque l'aspiration au souverain Bien au sein de la volonté humaine finie.

D'un côté, donc, une *exigence* de la raison pratique *pure* commande *a priori* de promouvoir de toutes ses forces le souverain Bien. Mais le caractère « impérieux » de cette exigence n'a peut-être d'égal que le caractère purement « idéal », c'est-à-dire inaccessible, de la tâche ainsi imposée. N'y a-t-il pas là par conséquent une contradiction insoutenable, scandaleuse même, et n'aurions-nous pas raison de considérer qu'il est absurde d'assigner à l'homme une tâche tout en déclarant aussitôt que cette même tâche est impossible ? Nous dirions cependant que ce qui peut paraître si « absurde » et décourageant correspond précisément à cette inquiétude morale qui en dernier lieu est à rapporter à la liberté et la perfectibilité de l'homme dont la différence principielle entre le *Sein* et le *Sollen* est la meilleure garantie. Assurément, il est permis de trouver que la liberté est une chose absurde. Pourtant, comme nous le verrons, ce n'est peut-être pas un moindre apport de la conception du souverain Bien que de « conjurer » la dangereuse *Weltanschauung* d'un univers absurde et d'une vie dépourvue de sens et de combattre ainsi une forme de *nihilisme moral*.

En énonçant cette thèse, ne sommes-nous pas simplement en train d'expliquer la théorie du souverain Bien au nom de la « faiblesse humaine » ? Le souverain Bien n'est-il donc qu'une concession faites aux exigences, *purement contingentes*, d'une volonté « humaine, bien trop humaine »³⁰⁸ ? Tout l'enjeu, mais aussi la difficulté, consistent à éviter cet écueil afin de montrer que l'ancrage de la théorie du souverain Bien dans la finitude humaine n'entraîne pas l'annulation du caractère *a priori* de la revendication de la raison pratique *pure* envers le souverain Bien. L'examen de la nécessité pratique du souverain Bien, il faut le reconnaître, nous conduira inévitablement à introduire certaines considérations anthropologiques. Mais il s'agit d'une anthropologie se tenant au plus près

³⁰⁸ Tel est le point de vue de L. W. Beck (*A Commentary*, p. 244 et p. 254 : dans ce dernier passage, Beck considère que les postulats ne sont pas des besoins de la raison *pure*, mais juste d'une *all-too-human reason*).

de l'essence de l'homme. La compréhension du passage de la loi vers le souverain Bien ne peut en effet faire abstraction de ce que l'homme, de fait, *est*. L'enjeu primordial est donc, encore une fois, de prouver que la prise en compte du facteur anthropologique, qui paraît indéniable, ne supprime pas la nécessité pratique *a priori*, soulignée par Kant avec vigueur, de l'aspiration au souverain Bien.

2. Un passage controversé

Un des objectifs principaux de cette partie sera de proposer une explication à la surprenante déclaration qui clôt la fin de la section « L'antinomie de la raison pratique » : « Or, comme la promotion du souverain Bien, qui contient dans son concept cette connexion [entre la moralité et le bonheur], est un objet nécessaire *a priori* de notre volonté et se rattache inséparablement à la loi morale, l'impossibilité du premier doit par conséquent prouver la fausseté (*Falschheit*) de la deuxième. Donc, si le souverain Bien est impossible d'après des règles pratiques, alors la loi morale, qui ordonne de promouvoir celui-ci, devrait aussi être déclarée fantastique et visant à des fins imaginaires, et donc fausse en soi (*an sich falsch*) »³⁰⁹.

L'interprétation de ces quelques lignes pose de redoutables problèmes au point qu'on pourrait être à la limite tenté de s'en débarrasser en estimant que Kant, de façon malencontreuse et maladroite, n'a pas ici exprimé son vrai point de vue. Il est clair en effet que ce dernier passage semble aller au rebours des thèses fondamentales de la *Critique de la raison pratique* et paraît difficilement compatible avec les thèses kantienne au sujet du caractère absolu et inconditionné de la loi morale. Dans ce dernier passage - même si nous n'apercevons pas encore très bien ce que signifie le terme de « fausseté » (que peuvent bien signifier, en effet, les termes théoriques de « vérité » et de « fausseté » là où il est question de valeur et de *sollen* ?) - Kant estime que la loi morale serait fantastique et fausse si le souverain Bien qu'elle commande de promouvoir devait être déclaré impossible. Il semble donc suggérer que la loi morale « dépend » d'une manière ou d'une autre de son objet, et

³⁰⁹ C2, V, 114 : « Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein ».

par conséquent qu'il est absolument vital pour la moralité même, de garantir la possibilité de cet objet.

Mais il est difficile de voir pourquoi la loi morale devrait exiger *pour elle-même* quelque chose de plus que ce que les enseignements de l'Analytique ont déjà fourni. Si la fausseté du souverain Bien implique celle de la loi, cela implique que la loi morale n'est pas par elle-même législatrice et que sa possibilité est suspendue à celle du souverain Bien. Dès lors, comme le note Hermann Cohen, cela pourrait vouloir dire que la loi morale elle-même est un postulat et donc que l'Analytique est incomplète. Mais l'Analytique *n'est pas* incomplète, et la loi *n'est pas* un postulat : les postulats, dit Kant, « partent tous de la proposition-fondamentale de la moralité, qui n'est pas un postulat, mais une loi, par laquelle la raison détermine immédiatement la volonté »³¹⁰. La seule chose requise pour la législation de la raison est « que celle-ci n'ait besoin de présupposer qu'elle-même »³¹¹.

Qu'est-ce à dire ? Doit-on estimer, avec L. W. Beck, qu'il y a là deux voies irréconciliables et que « Kant cannot have it both ways »³¹² ? Deux possibilités s'offrent à nous : soit l'on se résout à rejeter la conception kantienne de l'objet nécessaire et *a priori* en estimant qu'il constitue une sorte d'appendice téléologico-dogmatique inconciliable avec la théorie supposée autonome et complète de la normativité pratique ; soit l'on essaye de montrer que la théorie kantienne de la moralité et de la « loi » ne peut sans se causer à elle-même un irrémédiable préjudice faire abstraction de l'idéal du souverain Bien. Assurément, il ne peut s'agir pour nous de prétendre que la validité de la loi morale « dépendrait » en quelque façon du souverain Bien. Mais une réflexion sur ce qu'on pourrait appeler la « mise en situation » de la normativité pratique, c'est-à-dire sur les rapports entre la moralité et la volonté finie, peut fournir une voie d'accès dans la compréhension du « *Zusammenhang* » entre la loi morale et le souverain Bien.

³¹⁰ C2, V, 132 : « Sie [die Postulate] gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt ». Kant écrit pourtant en V, 46 (ch. I de l'Analytique) que « [la liberté de la volonté] est nécessaire parce que ces lois, en tant que postulats pratiques, sont nécessaires ». J.-P. Fussler, dans une note à sa traduction, considère que les lois morales ne sont pas ici appelées des « postulats pratiques » au sens que ce mot a dans la *Dialectique*, i.e. des hypothèses théoriques nécessaires au point de vue pratique. « Postulat » a ici le sens d'une proposition pratique immédiatement certaine ou un principe qui détermine une action possible, dans laquelle on suppose que la manière de l'exécuter est immédiatement certaine » (*Logique*, § 38) – référence donnée par J.-P. Fussler dans la note 153 de sa traduction, p. 347 de l'édition GF.

³¹¹ C2, V, 20 : « Zu ihrer [der Vernunft] Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie bloß sich *selbst* voraussetzen bedürfe ».

³¹² *A Commentary*, p. 244. cf. notre introduction.

Pour comprendre la nécessité pratique du surgissement ultérieur du souverain Bien, il importe de commencer par ressaisir l'ancrage de la normativité pratique pure au sein d'une volonté morale finie. C'est ainsi que dans la philosophie kantienne, l'examen de la moralité ne commence pas par une analyse structurelle de la loi comme simple forme de l'universalité, mais plutôt par une analyse « existentielle » de la loi comme *impératif* contraignant. On pourra alors montrer comment un tel ancrage appelle et déclenche *nécessairement* l'aspiration au souverain Bien.

Ch. I : Maximes et préceptes

L'étude de la *dialectique* de la raison pratique pure doit être menée dans l'horizon de la finitude car c'est l'ancrage de la raison pratique pure dans le champ d'une rationalité finie qui est directement responsable du développement dialectique. Pour une volonté humaine qui n'est ni sainte ni infinie, la loi morale se présente sous la forme d'un « impératif » de la vertu ayant à surmonter un certain nombre d'obstacles. La moralité existe comme *forme* mais elle existe aussi comme *force* devant affirmer sa propre valeur et supériorité sur des forces concurrentes. Or, cette situation crée une inquiétude, un malaise, qui rend nécessaire la théorie du souverain Bien. On ne peut demeurer dans un état de division et il faut que la réconciliation - même sur le mode de l'espérance - l'emporte sur la séparation.

Ce premier chapitre étudie les principes pratiques déterminant la « faculté de désirer inférieure » : les maximes et les préceptes. *A contrario*, nous verrons au chapitre suivant que seul l'impératif de la moralité réussit à provoquer une inquiétude chez l'homme au sujet de sa propre destination finale.

A. Maxime et loi

1. La maxime comme « praktischer Grundsatz »³¹³

³¹³ Le sens du mot « maxime » est loin d'être fixe. Kant, nous semble-t-il, se sert du mot maxime : 1) Selon une perspective *systématique* ou *classificatoire* : la maxime est alors un principe d'action subjectif et relatif qui *s'oppose* à la loi objective et universelle. 2) Selon une perspective *critique* (c'est-à-dire relative à la faculté de juger) : la maxime est un principe d'action en attente de son évaluation par la faculté de juger pratique, et dans ce cas, la maxime peut *devenir* une loi pratique si elle passe avec succès le test d'universalisabilité. 3) Selon une perspective « existentielle » : le terme de maxime sert ici à exprimer le caractère proprement humain et engagé de l'expérience morale. Un être entièrement rationnel, comme Dieu, ne saurait agir d'après des maximes morales. cf. dans le ch. III de l'Analytique, où Kant réintroduit le concept de maxime dans un sens positif : « sur le concept d'un intérêt se fonde aussi celui d'une maxime » : par conséquent, une maxime exprime toujours un intérêt subjectif (une maxime désintéressée est un non-sens). Or, si le concept de maxime est toujours lié à celui d'intérêt, tout intérêt n'est pas nécessairement égoïste, car il existe aussi un *intérêt moral* pour la loi, qui est un « intérêt indépendant des sens et pur, et qui est celui de la seule raison pratique ». Aussi Kant peut-il écrire qu'« une maxime n'est donc véritablement morale que lorsqu'elle repose sur le seul intérêt que l'on prend à l'observation de la loi ». Une maxime morale est une *maxime* parce qu'elle est liée à un intérêt, mais elle est en même temps *morale* parce que l'intérêt en question est pur.

Partons de la distinction fondatrice qui ouvre l'Analytique de la *Critique de la raison pratique*, à savoir la distinction entre les *maximes* et les *lois*. La définition (*Erklärung*) du § 1 énonce ainsi : « Des *propositions-fondamentales (Grundsätze)* pratiques sont des propositions (*Sätze*) renfermant une détermination générale de la volonté, détermination dont dépendent plusieurs règles pratiques. Elles sont subjectives, ou sont des *maximes*, lorsque la condition n'est regardée par le sujet comme valable que pour sa volonté ; mais elles sont objectives, ou sont des *lois* pratiques, lorsque cette condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable »³¹⁴.

Kant distingue entre les maximes et les lois pratiques mais on peut commencer par remarquer que les maximes et les lois pratiques font partie de ce que Kant appelle les « propositions-fondamentales pratiques » (*praktische Grundsätze*). Les maximes et les lois pratiques sont susceptibles de déterminer la volonté en lui fournissant ce que Kant appelle une « condition » : la condition désigne le principe déterminant la volonté, il s'agit de la règle d'après la représentation de laquelle la volonté comme faculté de désirer en général est déterminée. Kant distingue par ailleurs³¹⁵ entre la faculté de désirer supérieure capable de se déterminer de façon purement rationnelle, et la faculté de désirer inférieure qui se détermine en fonction d'inclinations empiriques. Mais en amont d'une telle distinction, il faut considérer que la volonté en général se détermine toujours d'après des *principes* (i.e. des « propositions-fondamentales »³¹⁶). L'expression « *praktischer Grundsatz* » fournit ainsi un dénominateur commun aux lois pratiques universelles et aux maximes subjectives. Cette situation est remarquable : en effet, le fait que les maximes et les lois partagent une

³¹⁴ C2, V, 19 : « Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird ; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird » (nous avons suivi la traduction de J.-P. Fussler).

³¹⁵ Cf. dans C2, le scolie du § 3.

³¹⁶ Dans sa traduction de la *Critique de la raison pratique*, Jean-Pierre Fussler propose de traduire *Grundsatz* par « proposition-fondamentale » et *Prinzip* par principe, en estimant que « dans la *Critique de la raison pratique*, Kant utilise en général le terme de *Grundsatz* pour désigner l'énoncé de la loi fondamentale de la moralité, la formule première, en elle-même, des devoirs en général, le terme *Prinzip* désignant davantage le fait que cette loi trouve son origine dans la raison pure » (*Critique de la raison pratique*, GF, p. 308, note 23). À la vérité, il faut reconnaître que l'usage que fait Kant des termes de *Grundatz* et de *Prinzip* n'est pas rigoureusement défini dans la philosophie pratique, (dans la *Critique de la raison pure*, Kant respecte en effet, quoique jusqu'à un certain point seulement, la distinction entre les *Grundsätze* de l'entendement et les *Prinzipien* de la raison), qu'il s'agisse de la loi morale elle-même ou des maximes : dans C2, *Prinzip* et *Grundsatz* s'appliquent à tout type de règle pratique : par exemple, une maxime est un *Grundsatz* (§ 1), mais la recherche du bonheur personnel, qui se fonde aussi sur des maximes, est un *Prinzip* (§ 2). La loi fondamentale de la raison pure pratique elle-même (« *Handle so...* ») est énoncée comme étant un *Prinzip*.

sorte de socle commun, à savoir le fait que ce sont des principes pratiques, entraîne une certaine revalorisation des maximes. On ne saurait rejeter les maximes subjectives du côté d'une sensibilité aveugle comme si elles étaient l'émanation de pulsions pathologiques sous-jacentes. Kant nous demande au contraire de considérer qu'une maxime est une règle suffisamment générale pour gouverner à son tour l'adoption de plusieurs règles pratiques particulières. Par conséquent, une maxime est un principe au moins d'un point de vue simplement logique puisqu'elle est une règle générale dont dépendent (« *unter sich hat* ») des règles plus spécifiques. Par rapport à ces dernières, la maxime joue donc le rôle de principe, étant un jugement au fondement d'autres jugements. Mais on peut aller plus loin et affirmer que les maximes ne sont pas seulement des principes pour les règles particulières qu'elles gouvernent, mais aussi pour la *volonté* elle-même : comme le dit Kant, le sujet « regarde » la maxime comme maxime, ce qui implique qu'il y ait un acte positif de la part du sujet dans la constitution d'une maxime. Cet acte de reconnaissance signifie qu'une maxime n'est pas comme une sorte d'émanation spontanée du désir subjectif. Bien plutôt, une maxime présuppose la conscience et la réflexion puisque le sujet *se* constitue des maximes.

Si les maximes sont au fondement d'autres règles pratiques, si donc elles gouvernent la création de nouvelles règles, il est clair en effet que les maximes sont bien autre chose que le simple reflet des impulsions sensibles immédiates. L'individu qui se forge des maximes agit *librement*. Il doit s'élever jusqu'au degré suffisant de généralité qui lui permettra de définir une ligne générale de conduite, un projet global de comportement. Les maximes expriment en effet une sorte de « choix fondamental » que le sujet fait au sujet de sa vie future. La maxime a beau être, comme le dit Kant, « subjective », elle n'en a pas moins, pour un certain sujet, une vertu régulatrice. La maxime unifie la vie de l'individu et, quoique étant subjective, on peut très bien imaginer qu'elle soit suivie tout au long de la vie de manière très sérieuse et rigoureuse. À la généralité « horizontale » de la loi pratique (c'est-à-dire qui s'applique à tous les individus) répond la généralité simplement « verticale » de la maxime : la validité de la maxime est étendue à la vie entière d'*un seul* individu. Le caractère subjectif de la maxime ne signifie pas du tout que celle-ci serait

adoptée à la légère, au gré des penchants et des variations d'humeur³¹⁷. Dans son livre *La philosophie morale de Kant*, Mai Lequan a souligné la caractère de stabilité et de régularité des maximes : « quoique subjective, la maxime comporte un élément d'ordre : elle organise la vie du sujet et elle-même obéit à un ordre rationnel »³¹⁸. Une maxime donne « le plan général d'une vie », elle correspond ainsi à une orientation profonde du sujet, elle exprime « le caractère profond » de l'individu et « une détermination fondamentale du vouloir ». La maxime ne règle pas le détail concret des actions. Elle énonce plutôt une direction globale et générale, le fil conducteur à l'aide duquel le sujet peut ensuite spécifier des règles d'actions plus précises et détaillées.

D'après la classification habituelle, peut-être devenue scolaire, des principes pratiques dans la philosophie pratique de Kant, on distingue entre les maximes, les impératifs hypothétiques, et l'impératif catégorique, comme s'il y avait dans cet ordre de présentation un acheminement et un mouvement d'élévation de la rationalité pratique vers sa propre essence (la forme de l'universalité). Les impératifs hypothétiques seraient ainsi plus « proches » de l'impératif catégorique. Sans contester la pertinence de cette vue, on pourrait néanmoins se demander si les maximes ne sont pas pour l'impératif moral des rivaux plus sérieux parce que les maximes partagent avec ce dernier une ambition « totalisante ». Tandis que les impératifs hypothétiques n'interviennent que pour régler des problèmes locaux (c'est surtout le cas des impératifs « techniques »), les maximes, semblables en cela à l'impératif catégorique, ont une prétention à régler la vie entière du sujet. Enfin, de même que l'impératif catégorique exige que nous ayons en vue un *monde possible* qui serait soumis à la loi morale, de même, les maximes expriment à leur manière une « vision du monde ». Quelque subjective et partielle que puisse être cette

³¹⁷ D'une manière générale, chez Kant, l'individu qui agit d'après des maximes n'est pas du tout présenté comme un individu brouillon et impulsif ; au contraire, le type de « l'homme à maximes » est plutôt le calculateur froid et méthodique, qui poursuit son but de façon implacable et qui n'hésite pas à faire feu de tout bois pour y parvenir. Cf. les analyses de Klaus Steigleder dans *Kants Moralphilosophie – Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart, Meltzer Verlag, 2002, p. 3-22) : critiquant le « Schwarz-Weiß-Schema » (p. 8) simplificateur qui oppose la raison *pure* pratique aux instincts naturels sensibles, l'auteur met en valeur le caractère rationnel des maximes qui relèvent bien de la *raison* pratique.

³¹⁸ *La philosophie morale de Kant*, Seuil, p. 176 sq. cf. également, la précieuse mise au point de O. Höffe dans *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 82-94 : les maximes ne sont pas des résolutions ordinaires qui règlent le détail des actions. Elles sont qualitativement plus élevées, de sorte que « c'est bien davantage le type d'homme que l'on se propose d'être qui s'y exprime ».

« vision », c'est en *toute* occasion qu'un individu s'efforcera d'agir selon sa maxime. Tel est, si l'on peut dire, le caractère « maximal » des maximes.

2. *Maximes et normativité*

Les maximes sont-elles des principes normatifs ? D'un point de vue simplement logique, on pourrait admettre que les maximes, en tant que règles générales contenant sous elles plusieurs règles pratiques, ont une fonction normative. Une maxime est donc un jugement au fondement d'autres jugements, une règle à partir de laquelle peuvent être déduites d'autres règles particulières. Une maxime peut jouer le rôle de matrice première gouvernant l'énoncé de règles plus détaillées. Elle peut donc à la limite apparaître comme une « norme » à condition de faire abstraction de tout contenu et de ne retenir de la maxime que son caractère de généralité et sa position de supériorité dans l'ordre des conditions d'énonciations des jugements. Les maximes sont bien des normes, mais, dirions-nous, d'un point de vue simplement formel et relatif³¹⁹.

Si maintenant nous prenons en compte le contenu et la provenance des maximes, alors il est clair que les maximes ne peuvent pas être considérées comme étant des jugements normatifs parce que les maximes n'expriment aucun véritable *devoir-être*, malgré, peut-être, les apparences. Selon les apparences en effet, les maximes, étant des

³¹⁹ Une maxime peut être appelée une norme, un « principe », à condition de jouer sur l'ambiguïté du terme « principe » : « L'expression de principe est équivoque et d'ordinaire elle ne signifie qu'une connaissance qui peut être employée comme principe sans être un principe par elle-même et en sa propre origine » (C1, A 300/B 356). Au fondement de la maxime se trouve toujours un désir empirique. Par conséquent, une maxime n'est un principe qu'*en apparence*, puisqu'il est en réalité à *chaque fois* possible de remonter, à partir de l'adoption de la maxime, jusqu'aux causes profondes de cette adoption. Lorsqu'un sujet se forge une maxime, il peut bien estimer que cette maxime est véritablement première et qu'elle est un critère normatif : mais ce n'est qu'une apparence, parce que l'adoption de la maxime résulte en réalité de causes antécédentes plus ou moins cachées. Par exemple, un sujet prend pour maxime de s'enrichir par n'importe quel moyen. Cette maxime exprime ce que ce sujet veut, et c'est d'après la claire conscience de cette fin qu'il va ensuite se fixer un certain nombre de règles subsidiaires et détaillées, dont le but sera de permettre la réalisation de son désir fondamental. La maxime de l'enrichissement par tous les moyens a donc pour ce sujet toutes les allures d'un principe ; pourtant, il est possible d'expliquer la provenance d'un tel désir de richesse à partir de causes antécédentes qui peuvent être par exemple l'histoire, l'éducation, la situation contingente, la constitution particulière, de l'individu.

Est-il donc abusif d'appeler les maximes des « principes » ? Pas nécessairement ; car peu importe, au fond, que l'adoption de la maxime soit pathologiquement conditionnée. Ce qui compte ici, c'est l'acte positif par lequel le sujet *reconnaît* une maxime comme étant une règle générale de vie. Une maxime n'est donc peut-être pas un principe en soi, en ce sens que ce n'est pas un principe absolument et inconditionnellement valable, mais c'est un principe pour *ce* sujet qui a reconnu et librement choisi un style de vie.

principes généraux de détermination, peuvent apparaître comme étant les orientations subjectives fondamentales susceptibles de constituer un critère normatif pour déterminer des règles plus particulières. Cependant, dans la mesure où les maximes expriment un intérêt simplement subjectif, elles s'enracinent en dernière instance dans la « constitution particulière » de l'individu. Par conséquent, une maxime exprime certes un vouloir mais non un véritable devoir. Dira-t-on ainsi que la maxime énoncée au § 1 de la *Critique de la raison pratique* : « ne subir aucune offense sans se venger », est une règle normative ? C'est là certes un *principe* pratique général auquel tient fermement et résolument l'individu, mais ce serait un abus de langage de considérer que c'est un principe pratique *normatif*, parce qu'on a affaire à une simple résolution subjective qui, pour être pourvue d'un certain (voire important) degré de généralité, n'en est pas moins ancrée dans la nature sensible du sujet et par conséquent ne peut prétendre à la normativité. Car la normativité (à moins peut-être que nous en proposons un concept trop étroit) exprime l'autonomie de la raison pratique et n'est donc rien de sensible³²⁰.

Il serait en effet absurde de considérer comme étant un devoir l'obligation de faire ce que nous désirons naturellement. C'est pourquoi selon Kant il serait dépourvu de sens de vouloir faire de l'aspiration au bonheur un commandement, parce que tout homme veut *naturellement* être heureux³²¹ : « Un commandement selon lequel chacun devrait chercher à se rendre heureux, serait stupide (*törricht*) ; car on n'ordonne jamais à quelqu'un ce qu'il veut infailliblement de lui-même »³²². Mais ce qui vaut pour le bonheur vaut aussi pour les maximes qui, en tant que principes pratiques matériels fondés sur un sentiment de plaisir ou de peine, sont toutes à rapporter au principe du bonheur personnel³²³. Les maximes sont les expressions, portées à un haut degré d'intelligibilité, de la propre conception ou

³²⁰ Nous suivons ici les conclusions de Simone Goyard Fabre, « de l'idée de norme à la science des normes », in *Théorie du droit naturel et science*, Éd. Paul Amselek, Paris, PUF, 1994.

³²¹ Rappelons que les impératifs assertoriques (les « conseils de la prudence ») ne nous commandent pas d'être heureux, parce que cela, nous le voulons déjà ; ces « impératifs » (qui d'ailleurs n'en sont pas vraiment) portent sur ce que nous pouvons faire pour être heureux, étant admis que nous voulons tous être heureux.

³²² C2, V, 37 : « ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre törricht ; denn man gebietet niemals jemandem das, was er unausbleiblich von selbst will ». Tel est, selon R. Ogien, le « rasoir de Kant », c'est-à-dire un principe de parcimonie qui élimine les normes inutiles (*Le rasoir de Kant*, Paris-Tel Aviv, l'éclat, 2003, p. 76).

³²³ Cf. C2, § 2 et § 3 (V, 21-22) : un principe pratique qui ne se fonde que sur la condition subjective du sentiment de plaisir ou de peine est un principe pratique *matériel* qui peut servir de *maxime*, mais jamais de *loi* (§ 2) ; or, (§ 3), tous les principes pratiques matériels sont d'une même sorte et sont à ranger sous le principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel (*allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder er eigenen Glückseligkeit*).

interprétation que se fait chaque individu de son bonheur personnel. C'est pourquoi les maximes spécifient le principe général et abstrait du bonheur personnel en l'adaptant aux conditions particulières de *ce* sujet. Les maximes, en tant que propositions (*Sätze*) particulières ne sont donc en rien plus normatives que le soi-disant « commandement » nous ordonnant d'être heureux. Dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant écrit ainsi : « Une *maxime* est le principe (*Prinzip*) subjectif d'une action, et doit être distinguée du *principe objectif*, à savoir de la loi pratique. La première contient la règle pratique que la raison détermine conformément aux conditions du sujet (le plus souvent d'après son ignorance ou même de ses inclinations), et elle est donc la proposition-fondamentale d'après lequel le sujet *agit* ; mais la loi est le principe (*Prinzip*) objectif, valable pour tout être raisonnable, elle est la proposition-fondamentale d'après lequel il *doit agir*, c'est-à-dire un impératif »³²⁴.

Afin de parvenir à l'énonciation d'une maxime, la raison se conforme donc aux « conditions du sujet » (*Bedingungen des Subjekts*), et, en tant que raison pathologiquement conditionnée, se fait « la simple gérante de l'intérêt des inclinations »³²⁵. Prenant connaissance de certaines conditions subjectives, il ne s'agit pour la raison pratique de rien d'autre que de parvenir à élucider sous forme de principe ce que le sujet veut déjà de façon naturelle. Mais ce principe ne saurait être pour autant qualifié de « normatif » puisqu'il ne fait que reprendre quelque chose de déjà donné et existant (l'inclination naturelle) en lui conférant un degré inédit d'intelligibilité. Les maximes sont simplement la traduction et l'explicitation la plus aboutie de ce que le sujet *est*. Elles sont à la limite l'expression du vouloir-vivre, mais pas du devoir-être.

Les maximes ne sont donc pas des jugements normatifs mais plutôt, dirions-nous aujourd'hui, des jugements « évaluatifs » ou « descriptifs » que le sujet formule à propos de ce qu'il estime être bon pour lui. De tels jugements ne sont pas normatifs pour deux principales raisons : 1) ils ne valent que pour un seul individu et 2) ils sont empiriquement fondés sur la « complexion » de cet individu. Les maximes relèvent de la simple

³²⁴ *Fondation*, IV, 421 : « *Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß von *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt* : das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d.i. ein Imperativ ».

³²⁵ C2, V, 120 : « (...) sofern praktische Vernunft als pathologisch bedingt, d.i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit bloß verwaltend (...) ».

« normalité ». Bien que reposant sur un acte de la liberté, elles font partie de la nature et sont purement « factices ». À ce titre, suivre sa propre maxime ne consiste finalement qu'à vivre conformément à ce à quoi nous disposent nos inclinations naturelles. Dans l'*Examen critique de l'Analytique*, Kant critique la conception qui fait consister la liberté dans un mode interne de causalité psychologique. Selon un tel déterminisme intérieur qui n'a d'ailleurs rien envier au déterminisme extérieur (tous les deux, en effet, appartiennent au *temps*), nous ne pouvons être dits « libre » qu'en un sens inférieur (« comparatif »), au sens où l'on dira que la pierre entraînée par son propre mouvement est en « chute libre ». Agir conformément à sa propre nature nous rend finalement quelque peu semblables au « tournebroche » évoqué en V, 97. Il ne s'agit jamais tout au plus que de devenir ce que l'on est. Selon un tel mode replié d'« être-pour-soi » qui aliène la liberté à la nature et à notre condition de créature naturelle, il ne peut y avoir rien de nouveau sous le soleil : aucune inquiétude ultérieure ne peut naître.

B. Précepte (*Vorschrift*) et loi

1. Les impératifs et la contrainte

C'est par les concepts d'*impératif* et de *contrainte* que la normativité est introduite dans la philosophie pratique. La distinction entre la naturalité sous-jacente de la *maxime* et l'objectivité contraignante de l'*impératif* lié à un *Sollen* objectif sert de point de repère initial et fondateur. Ainsi, « les impératifs valent donc objectivement et sont totalement distincts des maximes comme propositions-fondamentales subjectives. (...). Des maximes sont donc certes des *propositions-fondamentales*, mais non des *impératifs* »³²⁶ ; dans la *Fondation* : « La représentation d'un principe objectif, pour autant qu'il est contraignant pour une volonté, se nomme un commandement (de la raison), et la formule du commandement se nomme un *impératif*. Tous les impératifs sont exprimés par un *devoir* (*sollen*) et montrent le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui, selon sa

³²⁶ C2, V, 20 : « Die Imperativen gelten also objektiv und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden (...). Maximen sind also zwar *Grundsätze*, aber nicht *Imperativen* ».

constitution (*Beschaffenheit*) subjective, n'est pas nécessairement déterminée par-là (une contrainte) »³²⁷.

Avec les impératifs se fait jour la différence principielle entre « ce que je suis » et « ce que je dois être ». Les impératifs sont des propositions, des jugements. Leur caractère « impératif » vient de ce qu'ils expriment le *rappor*t (*Verhältnis*) d'une loi objective de la raison à une volonté qui n'est pas nécessairement déterminée par cette loi. La contrainte enveloppée dans les impératifs réside dans ce rapport, ce qui signifie que la notion d'impératif ajoute à la notion « statique » de loi une composante concrète et « dynamique » selon laquelle il faut tenir compte du destinataire de la loi : c'est uniquement *pour* un être *fini* dont la volonté n'est pas nécessairement en accord avec les représentations de la raison que la loi est en même temps un impératif. Considérée en elle-même, c'est-à-dire abstraction faite de celui auquel elle s'adresse, la loi ne contient aucune contrainte. Le caractère « impératif » n'ajoute donc aucun contenu supplémentaire à ce que contient déjà la loi. Il désigne simplement la façon dont un sujet fini, dont la volonté n'est pas nécessairement soumise à un principe pratique objectif, comprend le rapport de sa volonté à une loi de la raison. Le caractère contraignant de la contrainte ne découle pas en premier lieu de la nature intrinsèquement « pénible » ou sévère du contenu des impératifs mais du fait que l'homme (de même que tout être raisonnable fini), compte tenu de ses propres limitations subjectives, n'est pas immédiatement et nécessairement déterminé par ceux-ci³²⁸. Comme le dit Pierre Aubenque, « l'impératif n'intervient donc que pour combler, ou tenter de combler, la distance entre ce que la raison reconnaît objectivement comme nécessaire et les dispositions subjectives de la volonté »³²⁹. Les actions commandées par l'impératif ont beau être en elles-mêmes nécessaires (que cette nécessité soit hypothétique

³²⁷ *Fondation*, IV, 413 : « Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*. Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt ist (eine Nötigung).

³²⁸ À Ernst Cassirer qui estimait que la raison pratique pure ouvrait une brèche dans la théorie heideggerienne de la finitude radicale, Heidegger répond ainsi que la spontanéité absolue et originaire de raison pratique ne préjuge pas du fait que « cette transcendance elle-même reste encore à l'intérieur du monde fini et de la finitude » (*Débat sur le kantisme et la philosophie*, p. 44). Le concept même d'*impératif* continue en effet d'indiquer la relation de la loi morale à un être fini : le fait que la loi soit nécessairement pour nous un impératif implique que l'éthique ne réalise pas le dépassement de la finitude, mais s'accomplit à l'intérieur de celle-ci.

³²⁹ Pierre Aubenque, *La prudence chez Kant*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1975, p. 189.

ou catégorique), elles n'en demeurent pas moins, quant à leur application effective, *contingentes*.

Il convient de préciser que dans la *Fondation* comme dans la seconde *Critique*, les maximes ne se distinguent pas seulement, sous le rapport de la contrainte, de l'impératif catégorique, mais de *tous* les impératifs, y compris par conséquent des impératifs « hypothétiques ». La définition d'un impératif comme rapport d'une loi objective à une volonté s'applique à *tous* les impératifs.

Au § 1 de la *Critique de la raison pratique*, Kant réduit les impératifs hypothétiques aux préceptes (*Vorschrift*) techniques de l'habileté³³⁰. Ces derniers sont des propositions objectives s'accompagnant de contrainte. Quoi de plus objectif et de plus contraignant en effet que la proposition suivante : « qui aimerait bien manger du pain, aurait à inventer un moulin »³³¹ ? Qui veut la fin veut les moyens ; mais qui veut la fin ne peut pas vouloir n'importe quel moyen et doit vouloir les moyens les plus appropriés et les plus judicieux. Le choix des moyens qu'il faut employer n'est pas laissé à l'arbitraire subjectif. Supposons que je veuille construire un pont : la résolution de ce problème présuppose la connaissance d'un certain nombre de lois, de procédés et de techniques, de sorte qu'il existe des règles de construction que je devrai impérativement suivre si je veux réaliser la fin que j'ai en vue (je ne peux pas construire un pont avec n'importe quel matériau, en suivant n'importe quel plan, etc.). Par conséquent, même si la condition sous laquelle les impératifs hypothétiques s'exercent est en elle-même arbitraire et subjective (en l'occurrence : construire un pont), les règles dont dépendent la réussite du but proposé ne sont pas du tout arbitraires ou

³³⁰ Au sujet de cette réduction de la sphère des impératifs hypothétiques aux seuls impératifs techniques, et de la disparition dans *C2* des impératifs « pragmatiques » évoqués dans la *Fondation*, on ne peut que renvoyer aux lumineuses analyses de P. Aubenque, dans son article *la prudence chez Kant*, p. 188-192. Cf. *Fondation*, IV, 418 : « Il suit de là que les impératifs de la prudence, à proprement parler, ne peuvent en rien commander (*gar nicht gebieten*) c'est-à-dire ne peuvent représenter objectivement des actions comm'étant pratiquement-nécessaires, qu'il faut plutôt les considérer comme des conseils (*consilia*) que comme des commandements (*praecepta*) de la raison (...) ».

³³¹ *C2*, V, 26 : « derjenige, der gerne Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe ». Au sujet de l'analyse du principe « qui veut la fin veut les moyens », au fondement du caractère *analytique* de tous les impératifs hypothétiques, cf. l'article de L. W. Beck, « Apodictive Imperatives » (*Kant-Studien*, 49, 1956) et celui de Béatrice Longuenesse (« le jugement moral comme jugement de la raison », in *Kant, la rationalité pratique*, dir. Michèle Cohen-Halimi, PUF, coll. « débats, 2001) : est analytique dans l'impératif hypothétique le fait que je ne peux pas *vouloir* la fin sans en même temps *vouloir* les moyens nécessaires à la réalisation de cette fin : une attitude contraire, « pusillanime », serait proprement *contradictoire*, en cela qu'un individu qui aurait le désir d'une certaine fin sans être prêt à faire ce qui est nécessaire pour y arriver, se contredirait lui-même. Le *je dois* de l'impératif hypothétique est une « simple norme de cohérence pratique » (B. Longuenesse).

subjectives. Les préceptes de l'habileté présupposent ainsi une base théorique, technique et scientifique, dont dépend la contrainte enveloppée dans ces règles.

2. Vers un épuisement de la contrainte

Plusieurs raisons laissent cependant à penser que la contrainte enveloppée dans les impératifs techniques n'est qu'une contrainte « faible » qui finit même par se diluer dans un certain naturalisme :

1. Dès la *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* de 1763, Kant s'interrogeait de manière sceptique sur la présence réelle d'une obligation dans ce qu'il nomme alors la « nécessité problématique » qui est la nécessité des moyens par rapport à la fin (par opposition à la « nécessité légale » qui est une nécessité de la fin) : « La première espèce de nécessité [problématique] n'indique aucune obligation, mais seulement le précepte comme solution d'un problème, qui prescrit les moyens dont je dois (*müÙe*) me servir pour atteindre une certaine fin que je veux. Celui qui prescrit à un autre les actions qu'il doit accomplir ou laisser de côté, s'il veut promouvoir son bonheur, pourrait bien sans doute convoquer toutes les doctrines de la morale, mais elles ne seraient plus dès lors des obligations, à moins de considérer que c'est une obligation que de tracer deux arcs de cercle si je veux partager une ligne droite en deux parties égales – c'est-à-dire que ce ne sont pas du tout des obligations, mais seulement des recommandations (*Anweisungen*) d'un procédé habile si on veut atteindre une fin »³³².

Il ne viendrait à personne l'idée, estime Kant, de considérer comme étant une « obligation » (*Verbindlichkeit*) le fait d'avoir à tracer deux arcs de cercle sécants pour diviser un segment de droite en deux parties égales. Lorsque nous suivons les règles de construction géométrique pour tracer des figures, nous ne faisons qu'utiliser des règles que nous connaissons. La « contrainte » à laquelle nous avons alors affaire est purement

³³² *Recherche sur l'évidence des premiers principes de la théologie naturelle et de la morale*, II, 298 : « Die erstere Art der Notwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenige sind, deren ich mich bedienen müÙe, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben oder unterlassen müÙe, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwas so, wie es eine Verbindlicheit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Teile zerfällen wird, d.i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will ».

technique et mathématique. Il s'agit certes de suivre une règle mais la règle détermine simplement l'entendement et non la volonté. Les règles de construction des figures ne sont en réalité ni purement théoriques, car il y a bien une *action* à réaliser, ni purement pratiques, car l'arrière-plan théorique est déterminant. Il s'agit en définitive de règles théoriques énoncées sur un mode pratique, ou encore d'expressions pratiques de principes théoriques. Il se produit donc au sein du précepte comme un brouillage entre le théorique et le pratique et Kant considère donc que le recours à la notion d'obligation serait donc un véritable abus de langage³³³. L'obligation présuppose un acte moral de liberté, un engagement subjectif. Mais la simple aptitude à suivre un mode d'emploi ne constitue pas une obligation.

2. Cet envahissement du pratique par le théorique constitue un des thèmes majeurs de textes plus tardifs comme l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger* et l'opuscule *Théorie et Pratique*, où Kant distingue, à l'intérieur du champ pratique, entre le pratique selon la nature et le pratique selon la liberté. Les préceptes techniques sont directement déduits de la connaissance théorique et la dimension pratique se réduit à l'application fidèle de la théorie scientifique. Il n'y a pas de véritable *liberté* dans le technico-pratique et les quelques marges de manœuvres dont peut disposer le technicien ne doivent pas faire illusion. Une technique approximative n'est rien d'autre qu'une technique insuffisamment déterminée révélant les lacunes de la science dans ce domaine³³⁴. Comme l'écrit P. Aubenque, « Kant reprend à son compte, pour caractériser les rapports de la théorie et de la pratique dans l'ordre technique, une conception qui domine la philosophie des Temps Modernes depuis Bacon et Descartes et selon laquelle la science de la nature devient

³³³ Kant anticipe ainsi sur l'objection de Hans Kelsen, pour qui la conception kantienne de l'impératif technique repose sur une confusion entre le *Sollen* et le *Müssen* : « Dans la proposition : « si on veut dilater une bille en métal, on doit <muß> la chauffer », le devoir <Müssen> est l'expression d'une nécessité causale. C'est une relation entre deux faits, dont l'un, en tant que moyen, est la cause, et l'autre, en tant que fin, l'effet. La fin est un effet voulu, qui ne provient cependant pas d'un devoir <Sollen> nécessaire. Mais la relation entre deux faits comme moyen et fin n'est pas un devoir <Sollen> » (*Allgemeine Theorie der Normen*, cité par K. Steigleder, *op. cit.* p. 44). Pour Kelsen, la nécessité ici n'est pas pratique et n'est donc rien d'autre que la nécessité naturelle. Lorsque je veux dilater une bille en métal, je dois prendre pour loi de ma volonté une loi de la nature : la prétendue nécessité pratique n'est en réalité que la nécessité naturelle théorique traduite sur le plan pratique.

³³⁴ Cf. ainsi le début de *Théorie et Pratique*, où Kant répond à celui qui estime que, dans la pratique de l'artillerie, on obtient des résultats tout différents de ceux prévus par la science balistique : cet écart ne peut provenir, estime Kant, que d'une insuffisance de la théorie. Si l'on tenait compte de la résistance de l'air, des divers frottements (c'est-à-dire si on ajoutait un « supplément de théorie »), alors les résultats expérimentaux seraient conformes aux prévisions théoriques (VIII, 276).

immédiatement « opérative » ou « pratique » dès lors que l'homme prend en charge les processus naturels, après en avoir démonté le mécanisme, pour les utiliser à ses fins »³³⁵. L'homme peut devenir « comme maître et possesseur de la nature » en adaptant à ses propres fins les mécanismes naturels. Les relations naturelles de causes à effet deviennent sur le plan pratique et dans le contexte du désir d'une fin quelconque, des relations de moyens à fins. Si la volonté demeure la cause de l'action, elle n'en est que la « cause occasionnelle ». La raison pratique donne ici occasion aux lois de la nature de s'exercer par le biais de la résolution subjective.

3. Ainsi se produit comme une « exténuation » de la contrainte. Plus la part de la théorie est importante, plus les préceptes de l'habileté sont déterminés, et plus le *Sollen* tend à s'aliéner en un simple *Müssen*. La liberté qui imite la nature devient elle-même nature. Mais ce naturalisme latent ne concerne pas uniquement la relation moyens-fins. La nature est également présente au niveau de la détermination de la *fin* elle-même : « Dites à quelqu'un, par exemple, qu'il doit (*müsse*), dans sa jeunesse, travailler et épargner, pour ne pas souffrir de privations dans sa vieillesse, c'est là un précepte pratique juste et en même temps important de la volonté. Mais on voit également que la volonté est ici renvoyée à quelque *autre chose* (*etwas anderes*), dont on présuppose qu'elle le désire, et ce désir, il faut en laisser la responsabilité (*überlassen*) à l'agent lui-même (...) »³³⁶. Dans la *Fondation*, Kant résume la structure générale des impératifs hypothétiques au moyen de la formule suivante : « *je dois (soll) faire quelque chose parce que je veux quelque autre chose (etwas anderes)* »³³⁷. Au fond de chaque précepte se trouve le désir de « quelque autre chose ». Mais d'où vient ce désir ? Cette question ne peut recevoir de réponse parce que nous sommes face à l'indétermination la plus complète. Le désir originel qui a motivé l'élaboration de règles et de préceptes est quelque chose de purement subjectif et de contingent, qui échappe en quelque sorte à l'analyse philosophique, quelque chose que

³³⁵ *La prudence chez Kant*, p. 199.

³³⁶ C2, V, 20 : « Saget jemanden, z.B. daß er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben : so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas Anderes verwiesen werde, wovon man voraussetzt, daß er es begehre, und dieses Begehren muß man ihm, dem Täter selbst, überlassen ».

³³⁷ *Fondation*, IV, 444 : « *Ich soll etwas tun, darum weil ich etwas anderes will* ».

nous « abandonnons » (*überlassen*) au sujet³³⁸. Au sujet du désir individuel, on ne peut finalement rien dire sinon qu'il lui revient d'en assumer la responsabilité³³⁹. Autrement dit, tous les préceptes et les règles de l'habileté présupposent une *maxime*, c'est-à-dire une proposition fondamentale que le sujet adopte *librement* mais conformément à ses propres conditions particulières, c'est-à-dire conformément à sa propre *nature*. Aussi Kant, après avoir dévoilé le soubassement pulsionnel (i.e. *etwas anderes*) des impératifs hypothétiques peut-il affirmer à leur sujet que « en vérité, c'est la nature qui [donne] la loi »³⁴⁰.

À ce niveau, toute contrainte a disparu. Les impératifs hypothétiques s'enracinent dans de la pure factualité et dans de la pure contingence. C'est pourquoi la conception de la normativité technique, qui ne peut aller au-delà de la reconnaissance de cet ancrage originel dans l'arbitraire subjectif des hommes, trouve dès lors sa complétude et son achèvement. Aucun développement ultérieur ne semble requis. Le problème technique ne suscite par lui-même aucune inquiétude au sujet de la destination de l'homme dans le monde. La contrainte exercée par les principes pratiques techniques est une contrainte purement locale, interne, « simple cohérence pratique » qui se résorbe dans la connaissance toujours en progrès des mécanismes de la nature et dont l'origine est un désir arbitraire. Le problème technico-pratique ne requiert aucun idéal mais se referme sur lui-même et ne conduit à aucune exigence d'aspiration vers un « objet total ».

Les impératifs techniques obligent à des actions en vue de satisfaire un certain désir. Ce désir originel – « l'hypothèse » fournissant la condition sous laquelle est donné le précepte - est quelque chose de présupposé qui n'a pas à être interrogé. Les règles de l'habileté sont orientées vers la résolution d'un problème technique précis quelconque. Mais une fois que l'objectif est atteint, c'est-à-dire une fois que l'action appropriée a été définie et menée à bien, le problème technique est entièrement résolu et rien ne demeure en suspens. Sans doute, la résolution d'un problème technique peut entraîner l'apparition de nouveaux problèmes, et ainsi de suite ; les impératifs techniques semblent donc solliciter la

³³⁸ La nature de la fin n'importe pas, et c'est pourquoi les impératifs techniques sont moralement neutres. Les prescriptions d'un médecin pour sauver son patient, et les procédés habiles d'un empoisonner pour tuer à coup sûr son homme, pourvu qu'elles réussissent, sont d'égale valeur (*Fondation*, IV, 415).

³³⁹ La traduction retenue par J.-P. Fussler pour *überlassen* (« laisser la responsabilité »), et que donc nous reprenons, semble particulièrement pertinente dans la mesure où elle suggère qu'il faut tenir l'agent pour fondamentalement responsable de son *désir*, quand bien même celui-ci serait indissociable de tout un contexte (mais le contexte n'est pas la cause) de conditions naturelles et pathologiques.

³⁴⁰ *Fondation*, IV, 444 : « so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz ».

liberté et provoquer un certain tremblement d'avenir, mais finissent par retomber dans une simple routine sans valeur selon laquelle la liberté, là aussi, est aliénée à cette nature dans laquelle il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

À la différence, ainsi que nous allons le voir au chapitre suivant, la contrainte proprement morale est de nature à provoquer l'interrogation et l'inquiétude de l'homme au sujet de son propre devenir dans le monde, en créant, et cela de manière inévitable, une situation d'attente et d'espérance.

Ch. II : le problème de la « distinction » (*Unterscheidung*) dans la morale (Analytique, V, 92-93)

Avec l'impératif de la moralité, nous avons cette fois affaire à un commandement absolu, inconditionné, objectivement et universellement valable, qui ne tient compte ni des circonstances, ni des conditions de « faisabilité », ni des « conditions contingentes subjectives qui distinguent un être raisonnable d'un autre »³⁴¹. L'impératif catégorique, par conséquent, commande de faire totalement abstraction des conditions subjectives individuelles et donc du principe du bonheur personnel. Mais c'est ainsi que la moralité, comme impératif catégorique, et pour un être raisonnable fini, crée un *problème* – nous dirions presque : un certain « suspense » -, c'est-à-dire une situation de division et d'insatisfaction qui rend nécessaire une théorie du souverain Bien. Ce chapitre se propose de montrer comment la loi morale crée une *tension* au cœur d'une volonté finie, une tension qui appelle la théorie du souverain Bien.

Dans la première Préface de la *Religion dans les limites de la simple raison*, Kant déclare que l'homme éprouve le besoin de « s'inquiéter » (*umsehen* : chercher du regard autour de soi) du résultat de son bien-agir. Mais d'où vient un tel besoin ? Et qu'est-ce qui peut provoquer cette inquiétude ? On peut tenter d'en faire la genèse en allant étudier au cœur même de l'Analytique la nature du rapport entre la loi et une volonté morale *finie*. Qu'est-ce qui dans un tel rapport prépare déjà, mais de manière bien sûr implicite, le besoin et l'espoir du souverain Bien ?

C'est alors que se posera au chapitre suivant le redoutable problème de savoir si la théorie du souverain Bien ne résulte pas uniquement d'une *accommodation* de la moralité aux *conditions contingentes* de la nature humaine, et donc d'une forme *d'indulgence morale* que Kant condamne par ailleurs vigoureusement. Peut-on éviter la *réduction anthropologique* du concept de souverain Bien ? La théorie du souverain Bien n'est-elle qu'une *anthropologie déguisée* ?

³⁴¹ C2, V, 21 : « [die Regel] ohne zufällige subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem anderen unterscheiden ».

A. La moralité comme *Widerstreit*

En prenant pour fil conducteur le scolie du § 1 de l'Analytique, commençons par montrer que la moralité se présente pour une volonté morale finie comme un problème qui plonge cette dernière dans une série de tensions – pour ne pas dire dans « une nichée de contradictions » - susceptible d'éveiller cette inquiétude de l'homme sur lui-même et que jusqu'à présent nous n'avons pu trouver aux stades inférieurs de la raison pratique.

1. *Le conflit entre maxime et loi*

Au début de ce scolie, Kant écrit ainsi : « Dans la volonté pathologiquement affectée d'un être raisonnable, peut se rencontrer un conflit (*Widerstreit*) entre les maximes et les lois pratiques qu'il a lui-même reconnues. Par exemple, quelqu'un peut prendre pour maxime de ne subir aucune offense sans se venger, et pourtant reconnaître en même temps que ce n'est pas là une loi pratique, mais juste sa maxime, et que par contre, comme règle pour la volonté de tout être raisonnable, elle ne peut s'accorder avec elle-même dans une seule et même maxime »³⁴².

Par conséquent, dès l'ouverture de l'Analytique, est mis en avant le fait qu'une loi pratique ne détermine pas nécessairement une volonté « pathologiquement affectée », c'est-à-dire une volonté qui selon sa nature n'est pas nécessairement « docile » (*folgsam* : *Fondation*, IV, 413). Le sujet pratique apparaît d'emblée comme un sujet divisé – non, toutefois, comme un sujet *passivement* déchiré par des tendances contraires, mais bien comme un sujet *auteur* de ses propres contradictions : c'est en effet le même individu qui 1) *reconnait* et donc adopte librement, une maxime (les *conditions* pathologiques ne sont pas des *causes* déterminantes) 2) *a pourtant déjà reconnu* une loi pratique énonçant un commandement contraire à sa maxime actuelle 3) *reconnait* le caractère insuffisant de sa propre maxime qui ne peut subsister comme règle universelle. Ce dernier aveu présuppose ainsi que la reconnaissance passée de la loi ne s'est pas évanouie et que la conscience de la

³⁴² C2, V, 19 : « In einem pathologisch-affizierten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen, wider die von ihm selbst erkannten praktischen Gesetze, angetroffen werden. Z.B. es kann sich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden, und doch zugleich einsehen, daß dieses kein praktisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sei, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, in einer und derselben Maxime, mit sich selbst nicht zusammenstimmen könne ».

loi est toujours présente. On pourrait donc reconnaître par anticipation la thèse de la première partie de la *Religion* au sujet du mal radical : « La proposition : l'homme est *mauvais*, ne peut (...) vouloir dire rien d'autre que : il est conscient de la loi morale et a cependant admis dans sa maxime de s'en écarter à l'occasion »³⁴³. L'homme est mauvais dans la mesure où il se *préfère* à la loi mais cette préférence implique (car nous préférons toujours quelque chose à quelque chose d'autre) que la conscience de la loi n'a pas disparu, bien plus, que cette conscience est même indispensable pour que l'homme puisse être dit « mauvais » (*böse*).

Quoique objectivement nécessaire, une loi pratique ne peut être pour un être raisonnable fini que subjectivement contingente et l'on pourrait distinguer à cette occasion entre deux types de « validité » : en premier lieu, la « validité intrinsèque » d'une loi pratique ne dépend pas des fluctuations et des renversements susceptibles de se produire dans sa volonté. Hors d'atteinte des variations de l'humeur subjective, cette validité est absolue, *a priori* et pure, et se fonde sur la simple forme d'une législation universelle. Mais une loi pratique possède en second lieu une « validité effective » selon laquelle il s'agit de savoir cette fois si la loi sera effectivement et réellement suivie par les hommes. Or, comme le suggère ce § 1 de l'Analytique, rien ne garantit que ce soit le cas et il est très possible qu'un individu, après avoir suivi une loi pratique, s'en détourne sous l'influence de mobiles égoïstes. Quand bien même il est de notre devoir de tout faire pour que les résolutions morales ne demeurent pas de simples vœux, il faut prendre acte de la contingence de la loi morale, quant à son application effective. La théorie du mal radical, selon laquelle le mal qui ne peut être extirpé peut et doit toujours être présupposé au fondement de *toutes* nos maximes, nous impose une prudence méthodologique au sujet de notre capacité réelle à faire le bien, faisant ainsi planer une incertitude vigilante et radicale sur la sincérité de notre intention et la bonté réelle de nos actes.

2. *Connaissance théorique et connaissance pratique*

³⁴³ *Religion*, VI, 32 : « der Satz : der Mensch ist böse, kann (...) nichts anderes sagen wollen als : er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die gelentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen ».

Dans ce § 1 de la *Critique de la raison pratique*, la théorie elle-même radicale du mal radical est certes absente, même si, peut-être, elle pourrait fournir l'explication véritable du conflit entre les maxime et les lois. Mais Kant emprunte une autre voie puisque pour expliquer la possibilité (qui est en fait une réalité nécessaire³⁴⁴) d'un tel conflit et le fait que les lois pratiques ne sont pas subjectivement déterminantes, il évoque la différence de valeur, sous le rapport de la validité effective, entre la normativité pratique et la normativité théorique. Cette différenciation est à rattacher au fil rouge, qui traverse toute la *Critique de la raison pratique*, de la comparaison entre les deux Critiques et de « l'inversion des valeurs » résultant du passage de la théorie à la pratique, de l'être au devoir-être, de la connaissance à l'action.

Dans son usage théorique comme dans son usage pratique, la raison, attachée à la *quaestio juris*, est toujours *normative*. C'est pourquoi la puissance normative de la raison imprègne déjà l'ordre de l'être : « il s'en faut de beaucoup que [l'expérience] soit l'unique champ à l'intérieur duquel notre entendement se laisse limiter. Elle nous dit certes ce qui est (*sei*), mais pas ce qui doit (*müsse*) être de manière nécessaire, ainsi et pas autrement »³⁴⁵. C'est pourquoi aussi la véritable distinction ne serait pas tant entre l'être (*sein*) et le devoir-être qu'entre le « devoir-arriver » (*müssen*) et le devoir-être (*sollen*). La spécificité de la normativité théorique est cependant que les principes du *müssen* sont constitutifs de ce qui arrive dans la nature, précisément parce que ce qui arrive dans la nature ne peut arriver que conformément à ces principes *a priori*. Regardons le texte de Kant :

« Dans la connaissance de la nature, les principes (*Prinzipien*) de ce qui arrive (par exemple, le principe de l'égalité de l'action et de la réaction dans la communication du mouvement) sont en même temps des lois de la nature ; car l'usage de la raison y est théorique et déterminé par la constitution (*Beschaffenheit*) de l'objet. Dans la connaissance pratique, c'est-à-dire celle qui a seulement affaire à des fondements de détermination de la volonté, les propositions-fondamentales (*Grundsätze*) que l'on adopte ne sont pas encore

³⁴⁴ cf. V, 84 : une créature raisonnable « est toujours dépendante par rapport à ce qu'elle exige pour être pleinement satisfaite de son état, et donc ne peut jamais être entièrement libre de désirs et d'inclinations, qui, parce qu'ils reposent sur des causes physiques, ne s'accordent pas d'eux-mêmes avec la loi morale qui a de tout autres sources (...) ».

³⁴⁵ *CI*, Introduction I, A1 : « Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise, so und nicht anders, sein müsse ».

pour autant des lois auxquelles on serait inévitablement soumis, parce que la raison dans le domaine pratique a affaire au sujet, à savoir à la faculté de désirer, d'après la constitution (*Beschaffenheit*) particulière de laquelle la règle peut se conformer »³⁴⁶.

Dans le domaine pratique se produit un écart qui n'existe pas dans le domaine théorique entre la reconnaissance de la loi et son application effective. Dans la pratique, la transgression des lois est toujours possible. Par conséquent, les principes pratiques normatifs ne sont pas (subjectivement) nécessaires mais seulement obligatoires. Dans la connaissance de la nature inversement, la notion d'obligation est dépourvue de sens et nous ne disons pas que les lois de la nature sont « obligatoires » mais bien qu'elles sont nécessaires. Or, cette nécessité des lois de la nature vient uniquement de ce que la nature est nécessairement soumise aux concepts de l'entendement théorique. « Ce qui arrive » (*was geschieht*) en effet ne peut arriver que conformément aux conditions fixées *a priori* par l'entendement pur. La raison théorique prescrit donc à la nature ses lois, en vertu de l'hypothèse fondamentale – dite de la « révolution copernicienne » - selon laquelle la nature ne peut faire autrement que de se régler sur les concepts de l'entendement. L'être et la connaissance se rejoignent, comme l'a montré Alexis Philonenko dans *L'Œuvre de Kant* : la déduction transcendantale « dépasse définitivement la problématique du sujet et de l'objet, tandis qu'elle fait voir comment les conditions qui permettent de constituer en une totalité nécessaire les représentations, sont aussi les lois qui permettent d'élever les phénomènes à la dignité d'objets en les fondant dans la connaissance. Les lois de l'objet sont aussi les lois de la connaissance et l'on peut dire que l'essence de la connaissance est aussi l'essence de l'être »³⁴⁷.

De l'autre côté, les lois pratiques n'obligent que parce qu'elles ne sont pas nécessaires. Cet apparent paradoxe se dissout lorsqu'on distingue entre deux types de nécessité : d'une part, la nécessité du commandement absolu prescrit par les lois pratiques – la loi pratique ne tolère pas les exceptions. C'est là une sorte de nécessité intrinsèque

³⁴⁶ C2, V, 20 : « In der Naturerkenntnis sind die Prinzipien dessen, was geschieht, (z.B. das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mitteilung der Bewegung) zugleich Gesetze der Natur ; denn der Gebrauch der Vernunft ist dort theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objekts bestimmt. In der praktischen Erkenntnis, d.i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjekte zu tun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann ».

³⁴⁷ *L'œuvre de Kant*, I, Vrin, p. 167. La conscience transcendantale, l'activité catégoriale, sont des processus méthodiques, estime A. Philonenko, de constitution de l'objectivité. Cette dernière ne leur préexiste pas.

attachée au contenu même de ce que la loi prescrit. Mais ce n'est pas parce qu'une loi commande sans conditions aux hommes de faire quelque chose que cette chose sera nécessairement faite. Il est évident que ce n'est pas parce qu'il est absolument défendu par la loi morale de mentir que *ipso facto* les hommes ne mentent pas.

C'est ainsi qu'est ressaisie comme *impératif* la loi pratique inconditionnée dans son *adresse* à une volonté finie. Rien n'est moins naturel, et donc plus contraignant, que l'obéissance à la loi qui impose en tant que *devoir* que les obstacles liés à l'amour de soi soient surmontés³⁴⁸. La loi devient « vertu ». Selon Allen. W. Wood, deux traits caractérisent la volonté morale finie : « la finitude de l'homme lui impose la tâche de se *représenter* des fins dans toutes ses actions, et de *produire un effort (striving)* pour atteindre ces fins »³⁴⁹. La notion d'*effort* moral renvoie à l'idée que l'homme moral est un être *vertueux* ayant à surmonter les obstacles de l'amour de soi. La notion de *représentation*³⁵⁰ renvoie à l'idée que la moralité doit être conquise par la liberté humaine et qu'il n'existe aucune espèce de déterminisme moral. La « nature physique » détermine l'être physique de l'homme mais il n'existe aucune « nature morale » déterminant son être moral. La représentation manifeste l'écart dû à la liberté. Sans un tel écart, nous serions des « automates de la moralité » déterminés par les lois pratiques aussi nécessairement qu'une pierre est déterminée par la loi de pesanteur. L'être et le bien seraient à coup sûr confondus, mais la *vie* morale, désormais réduite à un pur mécanisme, serait anéantie.

³⁴⁸ *Fondation*, IV, 397 : le concept de devoir contient celui de bonne volonté, en lui ajoutant l'idée de « certaines limitations subjectives » (*gewissen subjektiven Einschränkungen*) et « d'obstacles » (*Hindernisse*).

³⁴⁹ *Kant's Moral Religion*, p. 45.

³⁵⁰ La représentation désigne le mode de « causalité psychique » qui convient à un être doué de liberté. La représentation présuppose la possibilité de la transgression, et s'oppose ainsi 1) au déterminisme causal naturel, cf. *Fondation*, IV, 412 : « toute chose dans la nature agit d'après des lois (*nach Gesetzen*). Seul un être raisonnable a le pouvoir d'agir d'après la *représentation de lois (nach der Vorstellung)* der Gesetze, c'est-à-dire d'agir d'après des principes (*Prinzipien*), en d'autres termes, qui ait une *volonté* ». 2) La notion de représentation s'oppose également à un mode extérieur de détermination ou encore de contrainte légale de la volonté, et présuppose ainsi une *appropriation* subjective et *résolue* de la loi à la fois comme *Bestimmungsgrund* et comme *Bewegungsgrund*, cf. dans la *Dialectique de C2* : « Cette cause suprême doit contenir le fondement de l'accord de la nature non seulement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais avec la représentation de cette *loi*, pour autant qu'ils en font le *suprême fondement de détermination (Bestimmungsgrund)* de la *volonté*, par conséquent, non seulement avec les mœurs (*Sitten*) de manière formelle, mais aussi avec leur moralité (*Sittlichkeit*) comme leur propre fondement qui les pousse à agir (*Bewegungsgrund*), c'est-à-dire avec leur résolution (*Gesinnung*) morale » (V, 125). 3) La représentation s'oppose enfin à l'idée d'une volonté humaine parfaite, cf. dans *C3* (V, 422), la distinction entre « l'homme *sous (unter)* des lois morales » et « l'homme *d'après (nach)* des lois morales » : la dernière expression est à rejeter car elle présuppose un concept de la liberté humaine qui en dit plus que ce que nous savons (i.e. que l'homme agisse toujours en conformité aux lois morales). Rien ne nous autorise à abolir, même sur un mode « projectif », l'écart entre la loi et la volonté, à moins de forger un concept imaginaire de la liberté humaine.

B. L'expérimentation de la raison pratique

1. L'« analyse » de la raison pratique

L'Analytique par définition « analyse » et aboutit au § 7 à l'énoncé de la loi fondamentale de la raison pratique pure. L'Analytique achève en cela la tâche de la *Fondation* qui se proposait dans sa préface la recherche et l'établissement (*Aufsuchung und Festsetzung*) du principe suprême de la moralité³⁵¹. Mais l'analyse n'est pas simplement logique ou formelle, elle est aussi réelle et même « chimique », dans la mesure où elle sépare et isole des *forces* de l'esprit humain qui ne sont pas immédiatement et directement identifiables. De la *distinction* est ainsi produite. La préface de la *Fondation* évoquait déjà la nécessité d'un assainissement du fondement de la moralité : « ne pense-t-on pas, qu'il serait de la plus extrême nécessité, d'entreprendre une bonne fois une pure philosophie morale, qui serait nettoyée (*gesäubert*) de tout ce qui n'est qu'empirique et appartient à l'anthropologie ? »³⁵². Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant compare explicitement à deux reprises (dans le chapitre III et dans la conclusion en V, 163) le travail de l'analyse philosophique avec le procédé d'analyse utilisé par les chimistes. Rappelons que l'analyse chimique consiste à faire réagir un produit inconnu avec des produits connus afin d'en déterminer la nature. De façon analogue, la loi morale, dont aucune intuition ni expérience directe n'est possible pour le philosophe, constitue donc l'élément inconnu dont on cherche à connaître les propriétés au moyen d'une expérimentation sur la raison pratique de tout homme (les éléments connus). En l'occurrence, il s'agit de savoir comment la raison pratique réagit quand on la met en présence de la loi morale, dans une situation où la raison pratique aurait pourtant tout « avantage » à demeurer unie au principe du bonheur personnel. En observant la « réaction » de la raison pratique au contact de la loi, on pourra alors en déduire certaines propriétés de cette dernière. Citons le passage, plus développé, du chapitre III :

³⁵¹ *Fondation*, IV, 392.

³⁵² *Fondation*, IV, 389 : « ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre (...).

« Mais le philosophe, qui ici (comme à chaque fois dans la connaissance rationnelle par simples concepts, sans construction de ceux-ci) doit affronter une plus grande difficulté, parce qu'il ne peut s'appuyer sur aucune intuition (pour un pur noumène), tire cependant parti de ce qu'il peut, un peu comme le chimiste, mettre à tout moment en place une expérimentation avec la raison pratique de tout homme, afin de distinguer le fondement moral (pur) de détermination du fondement empirique ; à savoir, lorsqu'il ajoute à la volonté empiriquement affectée (par exemple de celui qui aime bien mentir parce qu'il y gagne quelque chose par-là) la loi morale (comme fondement de détermination). C'est comme lorsque le chimiste (*Scheidekünstler*) ajoute de l'alcali à une solution de terre calcaire dans de l'esprit de sel ; l'esprit de sel abandonne aussitôt la chaux, s'unit avec l'alcali, et la chaux est précipitée au fond. De la même façon, présentez à un homme, par ailleurs honnête (ou qui pour cette fois se met, au moins en pensée, à la place d'un homme honnête), la loi morale, à l'aune de laquelle il reconnaît l'indignité d'un menteur, - aussitôt sa raison pratique (dans son jugement sur ce qui doit arriver) abandonne l'avantage, s'unit avec ce qui lui assure le respect pour sa propre personne (la véracité), et l'avantage, après que celui-ci ait été séparé et nettoyé de tout élément rationnel, est pesé par chacun, afin de pouvoir peut-être s'unir avec la raison dans d'autres cas, excepté là où il pourrait être contraire à la loi morale, que n'abandonne jamais la raison et à laquelle elle est au contraire intimement unie »³⁵³.

³⁵³ C2, V, 93 : « Es kommt aber dem Philosophen, der hier (wie jederzeit im Vernunftkenntnis durch bloße Begriffe, ohne Konstruktion derselben) mit größerer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu statten : daß er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden ; wenn er nämlich zu dem empirisch-affizierten Willen (z.B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt ; der Salzgeist verläßt so fort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt) das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, so fort verläßt seine praktische Vernunft (im Urteil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vorteil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vorteil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider sein könnte ».

On trouve en V, 30 une première version de l'« expérimentation » : qu'on demande à un individu de porter un faux témoignage contre un homme intègre sous peine de mort immédiate, alors, dit Kant, il est au moins *certain* que cet individu hésitera : cette expérience de pensée révèle que la *liberté* éveillée par la *conscience morale* est de nature *suprasensible*, puisque l'homme montre qu'il est capable de s'élever au-dessus de l'intérêt sensible le plus puissant (la vie).

En ajoutant la représentation de la loi morale (l'alcali) à la « solution » constituée par le mélange entre la raison pratique (l'esprit de sel) et l'avantage comme fondement empirique de détermination (la chaux), la raison pratique reconnaît immédiatement la supériorité de la loi et abandonne le principe de l'avantage personnel qui se trouve précipité au fond. La raison pratique semble de façon quasi-cartésienne irrésistiblement attirée par le principe de la moralité dans lequel elle reconnaît sa véritable destination. L'expérimentation a un rôle critique dans la mesure où elle rétablit dans son droit supérieur le principe moral. Elle permet tout d'abord de s'assurer de l'hétérogénéité radicale entre le principe du bonheur et le principe de la moralité. Mais elle illustre surtout la thèse selon laquelle la loi morale est bel et bien un *Bewegungsgrund* autonome susceptible de mouvoir par lui-même la raison pratique et sans aucun soutien de la part de fondements empiriques de détermination (l'expérimentation vaut donc comme une confirmation du *Fait* de la raison). Telle est la *propriété* de la loi que l'expérience a permis de mettre en évidence.

Enfin, on doit remarquer que le travail d'analyse effectué par la philosophie morale n'a pas pour objectif de déboucher sur un purisme moral n'ayant plus rien à voir avec le principe de l'avantage ou du bonheur personnel. L'expérimentation « précipite » mais ne fait pas disparaître l'avantage. Et l'on peut remarquer que, alors qu'il s'agissait dans la *Fondation* de nettoyer (*säubern*) le principe moral, dans la deuxième *Critique*, c'est l'élément empirique qui est lavé (« lessivé », traduit J.-P. Füssler pour *gewaschen*) de toute composante rationnelle. Certes, Kant veut ici « purifier » la loi qui, telle la statue du marin Glaucos, est rendue méconnaissable par les sophismes des uns et des autres qui tentent de promouvoir cet « écœurant micmac »³⁵⁴ (*ekelhafter Mischmach*) mêlant la morale au bonheur. Mais la purification ne signifie pas l'annihilation de l'élément empirique parce que celui-ci, également purifié, mais non pas éliminé, se tient désormais en dessous (« précipité au fond »). Combattre les prétentions excessives de l'eudémonisme ne veut pas dire « exterminer » le principe de l'avantage ou du bonheur personnel (les deux exemples en V, 35³⁵⁵ montrent que ces deux principes peuvent être tenus pour identiques).

³⁵⁴ *Fondation*, IV, 409. La critique du « mélange » (qui se rattache à celle des philosophies populaires) est très présent dans la *Fondation*, notamment : IV, 388, 389, 426-427.

³⁵⁵ Il s'agit 1) de l'exemple du faux témoignage dont on tente de se justifier au nom du soi-disant (*seinem Vorgeben nach*) principe du bonheur personnel en énumérant les avantages (*Vorteile*) que cela procure et 2) l'exemple de l'homme prudent que l'on recommande et dont on fait l'éloge parce qu'il sait magistralement (*meisterhaft*) discerner son avantage personnel (*seinen eigenen Vorteil*).

Et l'on voit que la fin de l'extrait réserve, de façon peut-être un peu évasive (*in anderen Fällen*) un espace pour une future et légitime liaison (*Verbindung*) entre la moralité et l'avantage. L'expérimentation n'avait donc pas pour but de nous forcer à nous débarrasser une bonne fois pour toutes des fondements empiriques de détermination. Il ne s'agissait pas d'évacuer définitivement le principe de l'avantageux et du bonheur personnel. Bien plutôt s'agissait-il d'établir un ordre des priorités en faisant valoir la *supériorité* du principe moral. C'est pourquoi il n'est peut-être pas excessif de prétendre que l'analyse existe afin de rendre possible et légitime la future *synthèse*. L'analyse ne veut pas distinguer afin de choisir le « pur » élément moral en condamnant l'élément empirique « impur ». L'analyse cherche plutôt à établir une *primauté* et par conséquent fournit un critère de hiérarchie en vue d'une éventuelle *synthèse*. Dans ces conditions, il n'est finalement pas surprenant que Kant, après avoir vigoureusement marqué, juste avant d'entamer la description de son expérimentation, la distinction entre « la doctrine du bonheur » (*Glückseligkeitslehre*) et la « doctrine des mœurs » (*Sittenlehre*), en vienne à déclarer, en guise de commentaire à cette description, que « cette *distinction* du principe du bonheur de celui de la moralité (*Sittlichkeit*) n'est pas pour autant aussitôt une *opposition* (*Entgegensetzung*) entre les deux, et la raison pratique pure ne veut pas que l'on doive *renoncer* à toute prétention au bonheur, mais seulement, dès qu'il est question de devoir, qu'on ne doive pas du tout le prendre en considération »³⁵⁶. L'analyse ne crée donc aucune opposition. Il serait plus juste de dire qu'elle dévoile la condition fondamentale de toute *synthèse* future entre la morale et le bonheur. Cette condition est d'ordre hiérarchique et selon les termes de la Dialectique peut s'énoncer ainsi : « que la *vertu* (en tant qu'elle nous rend digne d'être heureux) soit la *condition suprême* de tout ce qui peut nous sembler souhaitable, et donc également de toute notre recherche du bonheur, et donc qu'elle soit le *bien suprême*, c'est ce qui a été prouvé dans l'Analytique »³⁵⁷.

2. Naissance d'un problème

³⁵⁶ C2, V, 93 : « Aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprinzips von dem der *Sittlichkeit*, ist darum nicht sofort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht *Rücksicht nehmen* ».

³⁵⁷ C2, V, 110 : « Daß *Tugend* (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die *oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das *oberste Gut* sei, ist in der Analytik bewiesen worden ».

Mais n'allons pas trop vite. En effet, avant d'envisager la connexion entre la moralité et le bonheur, il faut commencer par remarquer que l'expérimentation de la raison pratique qui vient d'être évoquée rend cette connexion extrêmement difficile à concevoir. Car le premier résultat de l'expérience philosophique est l'absolue *hétérogénéité* entre principe du bonheur personnel et principe de la moralité et c'est ce qui peut-être explique la grande prudence (*noch wohl in anderen Fällen*) de Kant au moment d'évoquer une éventuelle connexion entre eux. À ce titre, le meilleur commentaire des conséquences de l'expérimentation menée dans l'Analytique se trouverait au début de la Dialectique où Kant reconnaît que le concept de souverain Bien, dans la mesure où il tente précisément de réaliser cette union entre la vertu et le bonheur, est un concept éminemment problématique qui paraît « miné » par avance. Le souverain Bien, à peine évoqué, est en effet aussitôt érigé en problème - un problème resté d'ailleurs insoluble pour les Anciens qui, ne parvenant pas à concevoir de connexion *synthétique* entre les deux éléments hétérogènes, réduisaient le souverain Bien à l'une de ses composantes et ainsi échouèrent à concevoir le *souverain* Bien. Kant écrit : « Mais il ressort désormais clairement de l'Analytique que les maximes de la vertu et celles du bonheur personnel sont, par rapport à leur principe pratique suprême, totalement hétérogènes (*ungleichartig*), et que, bien loin de s'accorder, même si elle appartiennent à un même souverain Bien afin de rendre ce dernier possible, elles se bornent considérablement dans un même sujet et se portent mutuellement préjudice. Ainsi, la question *Comment le souverain Bien est pratiquement possible ?* demeure, en dépit de toutes les *tentatives de coalition* faites jusqu'ici, un problème (*Aufgabe*) non résolu. Mais ce qui en fait un problème difficile à résoudre, a été donné dans l'Analytique, à savoir que le bonheur et la moralité sont deux *éléments* du souverain Bien spécifiquement tout à fait *différents* et que leur liaison ne peut *pas* être analytiquement connue (...), mais qu'elle est une *synthèse* des concepts »³⁵⁸.

³⁵⁸ C2, V, 112 : « Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjekte gar sehr einschränken und Abbruch tun. Also bleibt die Frage : *wie ist das höchste Gut praktisch möglich ?*, noch immer, unerachtet aller bisherigen *Koalitionsversuche*, eine unaufgelösete Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Elemente* des

Kant a donc parfaitement conscience que la synthèse tentée dans la Dialectique doit faire face aux enseignements de l'Analytique qui a méthodiquement et avec toute la radicalité possible exploré la distinction entre « doctrine des mœurs » et « doctrine du bonheur »³⁵⁹ : la notion centrale est la *Ungleichartigkeit* (V, 92 dans l'Analytique et V, 111 dans la Dialectique) entre les maximes de la vertu et celle du bonheur. La Dialectique doit parcourir le chemin inverse de celui qui a été accompli dans l'Analytique. L'Analytique s'efforce en effet de distinguer et de tracer des frontières entre des éléments qu'une fausse philosophie peut vouloir confondre. Il faut à tout prix *disjoindre* des forces qu'une certaine paresse ou complaisance subjective ne sont que trop portées à réunir, et donc combattre la thèse de *l'attraction* entre moralité et bonheur. La Dialectique fournit maintenant l'effort inverse : on doit tâcher de réunir des forces antagonistes et donc surmonter la *répulsion* entre morale et bonheur.

C'est pourquoi la connexion entre vertu et bonheur ne peut être « analytique » car cela impliquerait que l'effort de la vertu et l'aspiration au bonheur soient deux actions identiques. Mais cela manifestement est impossible puisque nous avons affaire à deux éléments qui ne sont pas contenus l'un dans l'autre et qui, pourvu qu'on leur en offre l'occasion, se rejettent l'un l'autre. Rappelons que dans la philosophie de la connaissance, un jugement analytique est un jugement dans lequel le prédicat est déjà contenu dans le sujet et qu'un tel jugement ne fait qu'explicitier ou détailler notre concept. Si la liaison vertu-bonheur était de cet ordre, alors, par exemple, le fait d'agir vertueusement entraînerait *ipso facto* le bonheur, et le stoïcien aurait raison d'affirmer que « le sentiment du bonheur [est] déjà contenu (*enthalten*) dans la conscience de sa vertu »³⁶⁰. En revanche, dans le cas des jugements synthétiques, on a affaire à deux concepts qui, « bien que l'un ne soit pas contenu (*enthalten*) dans l'autre, (...) appartiennent néanmoins l'un à l'autre »³⁶¹ - et dans le cas particulier des jugements synthétiques *a priori*, à deux concepts qui appartiennent *nécessairement* l'un à l'autre.

höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also *nicht* analytisch erkannt werden könne (...) sondern eine *Synthesis* der Begriffe sei ».

³⁵⁹ Outre l'expérimentation de la raison pratique qu'on vient d'étudier, les textes décisifs sont notamment les Théorèmes II et III, le Scolie II du § 8.

³⁶⁰ C2, V, 112 : « das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen schon im Bewußtsein seiner Tugend enthalten ».

³⁶¹ C1, B 12 : « beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch (...) zueinander (...) gehören ».

L'opération de synthèse présuppose donc l'hétérogénéité des membres de la synthèse. Or, dans le cas du souverain Bien, l'hétérogénéité des composants étant la règle fondamentale établie par l'Analytique, leur connexion ne peut qu'être « synthétique ». On dira donc que « bonheur » et « vertu » ne sont pas contenus l'un dans l'autre mais qu'ils « appartiennent » l'un à l'autre. Il convient d'autre part d'énoncer cette appartenance sur un mode *pratique*, ce qui veut dire que la synthèse n'est pas ici un objet de connaissance mais un objet pour l'*action*, quelque chose qui n'est pas déjà là (inversement, c'est un fait qu'*il y a* des connaissances synthétiques *a priori* dans les sciences mathématiques et physiques, « et même l'entendement commun n'en est pas dépourvu ») et qu'il faut réaliser. Par conséquent, on dira que l'un des termes doit « produire » (*hervorbringen*), au moyen d'un acte de liberté, l'autre.

Cette synthèse pratique, on doit le remarquer, pose aussitôt un problème considérable, non moins considérable que dans le cas des jugements synthétiques *a priori*. Rappelons rapidement en quoi consiste ce dernier problème : sur quoi puis-je m'appuyer lorsque j'énonce un jugement synthétique *a priori*, par exemple, lorsque je dis que *tout* ce qui arrive dans la nature *a toujours* et *nécessairement* une cause ? Qu'est-ce qui fonde dans cette dernière phrase l'emploi des mots *toujours* et *nécessairement* ? Ce ne peut pas être, comme dans le cas d'un simple jugement synthétique, l'expérience³⁶², parce que précisément la synthèse possède ici une validité *a priori*. Je ne peux donc pas du tout espérer m'appuyer sur l'expérience pour réaliser la synthèse puisque celle-ci vaut de manière nécessaire et universelle, c'est-à-dire *a priori*, et donc indépendamment de l'expérience. Je dis bien quelque chose sur la nature, sur l'expérience, et pourtant, ce n'est pas l'expérience qui me permet de le dire, ce n'est pas l'expérience qui fonde la validité de cette affirmation. Quel est donc « l'inconnu=X », sur lequel on est amené à s'appuyer, afin de pouvoir mettre *a priori* en relation des parties hétérogènes de l'expérience ? Ce problème de l'introduction de la nécessité dans l'expérience, nous le savons en vertu du principe de la « révolution copernicienne » ne pourra être résolu qu'au moyen de l'analyse de la conscience transcendantale.

³⁶² Dans le cas d'un jugement synthétique empirique, c'est en effet l'expérience comme totalité qui rend possible la mise en relation d'un concept et d'un prédicat qui sont des *parties* de l'expérience comme totalité (cf. *CI*, B 11-12). Mais dans le cas des jugements synthétiques *a priori*, ce recours fait totalement défaut, puisque ces jugements sont *a priori*.

Un problème analogue se pose avec le cas du souverain Bien : sur quoi puis-je m'appuyer pour réaliser la synthèse pratique entre la moralité et le bonheur, étant donné que ce sont là deux principes pratiques antagonistes qui nous engagent dans deux directions, c'est-à-dire dans deux manières de vivre opposées (et l'on ne peut éviter ici le vocabulaire de l'*Entgegensetzung*) ? Ce n'est pas tellement le caractère *a priori*, semble-t-il, mais surtout le caractère *ungleichartig* de la synthèse à réaliser, qui pose la principale difficulté. Quel est l'« inconnu=X » nécessaire pour rendre possible la synthèse du souverain Bien ? Ce ne peut être une faculté humaine (à moins, peut-être, de dire que c'est une *croyance* humaine qui rend possible l'espérance dans la possibilité effective du souverain Bien). Pour répondre à la question, la doctrine des postulats de la raison pratique sera nécessaire.

C. La nécessité pratique du souverain Bien

L'hétérogénéité de la moralité et du bonheur est donc un enseignement crucial de l'Analytique qui prend néanmoins soin de préciser que *Unterscheidung* n'est pas synonyme de *Entgegensetzung* (on pourrait trouver, toutefois, que la « distinction » est un terme trop faible pour rendre compte de ce « préjudice mutuel » que se causent l'un à l'autre morale et bonheur. L'opposition, comme opposition entre forces contraires et de « signes » inversés, paraîtrait un terme plus adéquat). Ce faisant, l'Analytique mène à bien la « critique de la raison pratique » à laquelle il incombe « d'écarter la raison empiriquement conditionnée de la prétention à vouloir à elle seule délivrer de manière exclusive le fondement de détermination de la volonté »³⁶³. L'Analytique y parvient en montrant que la raison pratique peut être *pure* par elle-même et prouve la réalité de cette dernière assertion au moyen du *Fait de la raison* qui montre « que la conscience morale existe et qu'elle consiste en une obligation inconditionnée »³⁶⁴. L'Analytique réussit donc dans la tâche qui lui était proposée, mais, dans sa réussite même, crée une nouvelle tâche, un nouveau problème. Qu'est-ce à dire ?

³⁶³ C2, V, 16 : « Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen ».

³⁶⁴ O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 137.

Revenons une dernière fois au texte de l'expérimentation de la raison pratique. L'expérience en effet n'a que *trop bien* fonctionné. La philosophie analyse, décompose, afin de mettre en valeur un certain type de *Bewegungsgrund*, et selon Kant, y parvient. Mais la solution kantienne au problème initial (i.e. montrer que la raison pratique peut être pure par elle-même) entraîne alors une « dissolution » de la raison pratique en éléments séparés, en vertu même de cette *Unterscheidung* principielle entre moralité et bonheur. Pourtant, dira-t-on, pourquoi parler ici de « dissolution » puisqu'au contraire, la raison pratique, en s'unissant immédiatement à la loi, se trouve au contraire *renforcée* ? Accordons ce point. Il n'en reste pas moins que la moralité laisse « à côté » d'elle le principe de l'avantage et le considère comme étant absolument hétérogène tout en reconnaissant en même temps qu'un être raisonnable ne peut y renoncer. Une critique d'inspiration hégélienne pourrait alors faire valoir que la raison pratique, après s'être unie au principe de l'avantage en laissant de côté la loi, s'unit maintenant à la loi en laissant de côté l'avantage – aucun progrès véritable n'a donc été accompli puisque nous n'avons pas surmonté l'état de division (qui est même renforcé). La raison pratique est maintenue dans l'oscillation sans fin où la plonge l'abstraction d'une *Unterscheidung* supposée fondatrice.

Si la division devait être le dernier mot de la *Critique de la raison pratique*, alors on risquerait d'aboutir à une désagrégation de la vie pratique, à un morcellement extrêmement abstrait de l'action humaine. Que voudrait dire par exemple la requête selon laquelle il ne faut avoir aucune considération (*Rücksicht*) pour le bonheur sans que cela implique qu'on doive y renoncer (*abgeben*) ? Si la distinction ne doit pas être, comme le soutient Kant, une opposition, il est alors nécessaire, sous peine de plonger la volonté humaine dans une véritable « torture morale » ou dans une désespérante perplexité, de se donner les moyens de concevoir une voie possible de conciliation et donc de tâcher de s'élever jusqu'au point de vue de l'unité et de la totalité dans lequel la raison trouve son apaisement suprême. Nous retrouverions par ce biais la thèse de l'aspiration naturelle et inévitable de la raison à l'inconditionné, dont on voit qu'elle correspond à une exigence et à un souci de nature proprement pratiques puisque l'homme doit ici dépasser la contradiction qui le menace. La pure et simple « distinction » est intenable.

Le phénomène inquiétant de « décomposition » de la raison pratique auquel se livre l'Analytique fournit en creux une première forme de justification de la *nécessité pratique*

du souverain Bien : le souverain Bien est nécessaire, vital, pour ne pas laisser l'être de l'homme dans un état inachevé et mutilé. L'aspiration à la totalité n'est pas une exigence simplement logique ; c'est aussi l'exigence réelle d'un individu aspirant à *l'intégrité* et à un état dans lequel toutes ses aptitudes et ses potentialités seront prises en compte et hiérarchiquement accordées.

Il convient de justifier davantage cette expression de « nécessité pratique » car dans la *Critique de la raison pratique*, on ne trouve pas, à vrai dire, (hormis dans les premiers paragraphes de la Dialectique où est évoqué le thème de l'ouverture de la raison à l'inconditionné) de développements explicitement consacrés à la nécessité pratique du souverain Bien³⁶⁵. Dès la Préface pourtant, le souverain Bien est présenté comme l'objet qui est « donné *a priori* » à la loi³⁶⁶. Et l'on trouve dans la seconde Dialectique de nombreuses formules, mais qui sont surtout des allusions ponctuelles, venant régulièrement rappeler la nécessité du souverain Bien au point de vue pratique en le faisant valoir comme une tâche, un devoir (*Aufgabe*) s'imposant à toute volonté moralement déterminée. Relevons certains passages pertinents : « nous nous voyons contraints de rechercher la possibilité du souverain Bien, ce but assigné par la raison à tous les êtres raisonnables et pour tous leurs souhaits moraux »³⁶⁷ ; « l'aspiration au souverain Bien [est] rendue nécessaire par le respect pour la loi morale »³⁶⁸ ; « De cette résolution de l'antinomie de la raison pratique, il résulte que, dans les propositions-fondamentales pratiques, on peut penser, au moins comme possible, une liaison naturelle et nécessaire entre la conscience (*Bewußtsein*) de la moralité et l'attente d'un bonheur proportionné à cette moralité comme conséquence de celle-ci »³⁶⁹ ; et comme cette liaison nécessaire n'est elle-même pensable

³⁶⁵ L'affirmation de la nécessité pratique du souverain Bien est pourtant un *leitmotiv* de la seconde Dialectique, Kant ne cessant de répéter, mais sans vraiment développer, que promouvoir le souverain Bien est pour nous un devoir. Cf. les passages suivants (nous ajoutons entre parenthèses le type d'action commandée) : C2, V, 114 (*Beförderung*), 119 (*Hervorbringung*), 122 (*Bewirkung*), 125 (*befördern*), 126 (« *Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zur Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt* »), 129, 130 (*befördern*), 134 (*die Existenz des höchsten in einer möglichen Welt Guts*), 142 (*befördern*), 143 (*wirklich zu machen*), 145 (*befördern*). Le terme que Kant semble employer le plus volontiers est *Beförderung/befördern*.

³⁶⁶ C2, V, 4 : « sein ihm [dem Gesetz] *a priori* gegebenes Objekt (das höchste Gut) ».

³⁶⁷ C2, V, 115 : « Wenn wir uns genötigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche (...) ».

³⁶⁸ C2, V, 132 : « Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendig Absicht auf das höchste Gut (...) ».

³⁶⁹ C2, V, 119 : « Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der

que sous la présupposition de l'existence de Dieu, le même mouvement se répète, provoquant la *nécessité* d'une nouvelle *prise de conscience*, selon laquelle, cette fois : « admettre l'existence d'[une intelligence suprême] est donc lié à la conscience (*Bewußtsein*) de notre devoir »³⁷⁰.

La Dialectique s'empare des résultats de l'Analytique pour en faire aussitôt un problème. Ce qui au niveau de l'Analytique constituait un aboutissement et un enseignement fondamental (à savoir la distinction entre principe du bonheur et principe de la moralité) devient dans la Dialectique un problème à résoudre (à savoir : leur union). Aussi Kant se sert-il volontiers du terme *Aufgabe* qui signifie à la fois « problème » et « tâche » pour caractériser dans la Dialectique le rapport de notre volonté au souverain Bien. À la section V, Kant évoque ainsi la « tâche pratique (*praktische Aufgabe*) de la raison pure » qui consiste dans « le nécessaire effort pour travailler en vue du souverain Bien » (*notwendige Bearbeitung zum höchsten Gute*)³⁷¹, et à la section VII, « la tâche inévitable imposée par la raison, à savoir la nécessaire tension (*Richtung*) de la volonté vers le souverain Bien »³⁷². Le terme *Aufgabe* est particulièrement approprié au contexte de la dialectique. Rappelons en effet que dans la *Critique de la raison pure*, les Idées de la raison sont pour l'entendement, selon le double sens du mot *Aufgabe*, à la fois une « tâche » puisqu'elles incitent l'entendement à progresser dans leur direction, mais aussi un « problème »³⁷³ puisque cette progression conduit l'entendement à faire un usage transcendantal des catégories. Or, ce double sens se retrouve au sujet du concept de souverain Bien : comme « tâche », le souverain Bien impose à l'effort moral une direction

Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (...) lasse ».

³⁷⁰ C2, V, 125 : « [eine höchste Intelligenz], deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist ».

³⁷¹ C2, V, 125.

³⁷² C2, V, 139 ; « (...) in ihrer [der Vernunft] unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der notwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut ». La tâche pratique commandant la promotion du souverain Bien commande à son tour de garantir la possibilité réelle du souverain Bien, ainsi en V, 124 : « la loi morale a conduit (...) à la tâche pratique qui est prescrite, sans aucune contribution de ressorts sensibles, uniquement par la raison pure, à savoir celle de la nécessaire perfection de la première et principale partie du souverain Bien, la *moralité*, et, comme cette tâche ne peut être complètement achevée que dans une éternité, au postulat de l'*immortalité*. Cette même loi doit aussi conduire à la possibilité du deuxième élément du souverain Bien, à savoir du *bonheur* proportionné à cette moralité, de manière tout aussi désintéressée que précédemment, à partir de la simple raison impartiale, c'est-à-dire conduire à la supposition de l'existence d'une cause adéquate à cet effet, à savoir l'*existence de Dieu* (...) ».

³⁷³ Terme repris en V, 132, à propos des problèmes que la raison ne peut résoudre dans son usage spéculatif, mais auxquels elle donne une signification dans une intention pratique.

et un sens. Le souverain Bien nous fait « travailler » (*bearbeiten*, dit ainsi Kant). Mais le souverain Bien est aussi un « problème » à cause de l'extrême hétérogénéité des composants dont il doit réaliser la synthèse.

En raison de cette hétérogénéité, nous avons été amené à souligner le caractère nécessairement *synthétique* du souverain Bien. Nous pouvons à présent également affirmer que cette synthèse est *a priori*, ce qui signifie que c'est *a priori* que le souverain Bien s'impose à toute volonté moralement déterminée, comme l'indique avec force le passage suivant : « Mais parce que cette liaison [entre la moralité et le bonheur] est reconnue comme étant *a priori*, et donc pratiquement nécessaire, par conséquent comme n'étant pas dérivée de l'expérience, et qu'ainsi la possibilité du souverain Bien ne repose sur aucun principe empirique, la *déduction* de ce concept doit donc être *transcendantale*. Il est *a priori* (moralement) nécessaire, de *produire le souverain Bien par la liberté de la volonté* ; il faut donc que la condition de possibilité du souverain Bien repose elle aussi uniquement sur des fondements de connaissance *a priori* »³⁷⁴. Sans doute l'expression de « déduction transcendantale » employée ici à propos du concept de souverain Bien a-t-elle ici un sens plutôt faible et non véritablement technique par rapport du moins à la déduction transcendantale des catégories³⁷⁵. On peut cependant estimer que Kant emploie à dessein cette expression pour valoriser l'importance philosophique et pratique du souverain Bien. Si une « déduction transcendantale » du concept de souverain Bien est possible, c'est qu'il est possible de produire *a priori* une justification et une légitimation de ce concept. « L'obligation d'une déduction, c'est-à-dire de la garantie de la légitimité, d'une sorte de jugements ne se présente que si le jugement élève une prétention à la nécessité »³⁷⁶. Or, la proposition pratique commandant de promouvoir le souverain Bien élève une telle prétention, Kant ne cessant d'en proclamer la *nécessité* pratique *a priori*, – une nécessité,

³⁷⁴ C2, V, 113 : « Weil aber diese Verbindung als *a priori*, mithin praktisch notwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die *Deduktion* dieses Begriffs *transzendental* sein müssen. Es ist *a priori* (moralisch) notwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen* ; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen *a priori* beruhen ».

³⁷⁵ Le terme « déduction » revient en V, 126. Giovanni Sala note que l'expression « déduction transcendantale » n'est pas à prendre dans son sens originel, celui de preuve de la validité objective de concepts *a priori*, mais en un sens général de preuve *a priori*, conformément à la tendance de Kant à prendre transcendantal et *a priori* pour synonymes (*Ein Kommentar*, p. 259).

³⁷⁶ C3, § 31 (V, 280) : « Die Obliegenheit einer Deduktion, d.i. der Gewährleistung der Rechtmäßigkeit, einer Art Urteile tritt nur ein, wenn das Urteil Anspruch auf Notwendigkeit macht ».

enfin, qui se répercute ensuite sur les conditions d'effectivité du souverain Bien (les postulats de la raison pratique pure). Le souverain Bien comme but n'est pas un but contingent mais un « but final » qui s'inscrit de droit et *a priori* dans la logique interne du développement de la moralité.

On sait que la théorie des postulats se charge d'apporter la solution au problème de la possibilité de l'effectivité du souverain Bien. Le souverain Bien cesse-t-il pour autant d'être un problème ? Rien n'est moins sûr : il convient en effet de remarquer que la suppression (*Aufhebung*) de l'antinomie de la raison pratique rend le souverain Bien *concevable* mais ne le rend pas pour autant *accessible*. Plus exactement, la doctrine des postulats rend l'idéal du souverain Bien accessible « en droit » mais son inaccessibilité « de fait » est maintenue, voire peut-être renforcée par la thèse du progrès à l'infini induite par la doctrine des postulats. C'est pourquoi, si le problème du souverain Bien est résolu dans sa partie « théorique » relativement à ses conditions d'effectivité, il demeure éternellement un problème « pratique » parce que l'effort moral et la *tension* de la volonté ne sont pas supprimés pour autant, mais sont même au contraire maintenus et relancés.

Une dernière remarque sur ce thème de la « nécessité pratique » : la « tâche », étant indissociable des idées de tension et de progrès à l'infini, peut ainsi paraître plus large et moins déterminée que le « devoir » (*Pflicht*)³⁷⁷. Doit-on penser que la tâche « dit moins » que le devoir ? La théorie du souverain Bien serait-elle moins rigoureuse et plus « relâchée », que la théorie de l'impératif catégorique ? Cela n'est pas sûr : la nécessité pratique, *unentbehrlich*, de la tâche comporte par ailleurs une dimension existentielle qui peut faire songer aux premières lignes de la *Critique de la raison pure* (mais sans la charge négative et sombre qui imprègne ce dernier texte) où Kant évoquait le « fardeau » qui accable la destinée de la raison humaine. Le souverain Bien qui pèse sur l'avenir moral de l'homme possède donc lui aussi à sa manière un caractère rigoureux et quasi-implacable (nous verrons en effet à quelle contradiction insoutenable et destructrice s'expose l'homme honnête, mais qui a renoncé à toute espérance), qui le distingue irrévocablement des rêveries des théosophes et des divagations fantaisistes des mystiques³⁷⁸.

³⁷⁷ La distinction entre les deux termes n'est pas chez Kant, qui emploie parfois « Pflicht » pour évoquer l'obligation qui s'attache au souverain Bien (cf. V, 126).

³⁷⁸ C2, V, 120. La théosophie est la connaissance (inaccessible) de la nature divine (*Progrès*, XX, 305).

D. « Würdigkeit, glücklich zu sein »

L'expérimentation de la raison pratique, en établissant que la distinction entre morale et bonheur n'est pas une opposition, a en même temps établi une hiérarchie. Ce rapport hiérarchique entre morale et bonheur est exprimé par le concept de *Glückswürdigkeit* auquel on peut maintenant s'intéresser. Ce concept que l'on retrouve dans les deux parties de la *Critique de la raison pratique* opère une médiation entre celles-ci. La définition de la morale comme étant la science qui nous apprend à nous rendre « dignes du bonheur » jette un pont entre Analytique et Dialectique. La notion de *Glückswürdigkeit* révèle ainsi la profonde unité de la seconde *Critique*.

1. La dépendance de la théorie du souverain Bien à l'égard de l'Analytique

Pour commencer, allons voir du côté de la Dialectique. Afin de s'assurer davantage de l'unité de la *Critique de la raison pratique*, le plus facile paraît en effet de commencer par souligner l'ancrage de la Dialectique dans l'Analytique. Le souverain Bien, nous le savons, désigne l'union synthétique et hiérarchisée de la vertu et du bonheur ; nous savons aussi que cette union n'est thématifiée par Kant « qu'à la fin », c'est-à-dire après l'Analytique de la raison pratique pure, ce qui contribue peut-être à créer l'impression qu'une cassure a lieu dans la seconde *Critique*.

Toutefois, il est manifeste que l'union opérée par le souverain Bien trouve son *principe* et son *fondement* dans l'Analytique elle-même : « Que la *vertu* (en tant qu'elle nous rend digne d'être heureux) soit la *condition suprême* de tout ce qui peut nous sembler désirable, et donc de toute notre recherche du bonheur, et donc qu'elle soit le *bien suprême*, c'est ce qui a été prouvé dans l'Analytique »³⁷⁹. Et, plus loin : « Quelqu'un est *digne* de la possession d'une chose ou d'un état lorsque le fait qu'il soit en sa possession concorde avec le souverain Bien. On peut maintenant voir facilement que toute dignité dépend de la conduite morale parce que celle-ci constitue dans le concept du souverain Bien la condition

³⁷⁹ C2, V, 110 : « Daß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden ».

du reste (de ce qui appartient à l'état), à savoir de la participation au bonheur »³⁸⁰. L'élaboration du concept de souverain Bien se déroule et n'est possible qu'à l'appui et dans la continuité des enseignements de l'Analytique. Sans l'Analytique qui précède, le concept de souverain Bien ne peut absolument pas exister. Le seul concept *légitime* du souverain Bien ne peut être celui qui admet comme condition suprême la « maxime de la vertu », ce ne peut être que celui qui reconnaît la loi morale à titre de condition normative et limitative.

En effet, seul le concept de souverain Bien qui respecte l'ordre hiérarchique selon lequel « la maxime de la vertu doit être la cause efficiente du bonheur »³⁸¹ peut prétendre à bon droit être qualifié de « souverain », c'est-à-dire accompli (*bonum consummatum*). La première branche de l'antinomie de la raison pratique³⁸², selon laquelle le désir du bonheur serait la cause motrice nous poussant à des maximes de vertus (« Begierde der Glückseligkeit [muß] die Bewegungsursache zu Maximen der Tugend [sein] »), est, déclare Kant, « absolument impossible » (« *schlechterdings unmöglich* »). Il est absolument impossible qu'une maxime de l'amour de soi puisse produire une résolution vertueuse. Une disposition morale qui ne peut se fonder que sur une loi de la raison pratique pure ne peut absolument pas être produite par un désir contingent et empiriquement conditionné. Admettre que le désir du bonheur qui est un désir nécessairement sensible et particulier

³⁸⁰ C2, V, 130 : « *Würdig* ist jemand des Besitzes einer Sache oder eines Zustandes, wenn, daß er in diesem Besitze sei, mit dem höchsten Gut zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, daß alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchstens Guts die Bedingung des übrigen (was zum Zustande gehört), nämlich des Anteils an Glückseligkeit, ausmacht ».

³⁸¹ C2, V, 113 : « die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein ».

³⁸² L'identification de l'antinomie de la raison pratique a souvent provoqué la perplexité des commentateurs. L. W. Beck (*A Commentary*, p. 245-248) estime que l'antinomie mise au point par Kant n'est pas une véritable antinomie parce que les deux propositions ne se contredisent pas, ce qui fait que « the whole antinomy is devised and artificial » ; Beck propose deux manières de reformuler l'antinomie de telle sorte qu'on ait affaire à une vraie contradiction réciproque : 1) la maxime de la vertu doit être la cause du bonheur (la raison l'exige) 2) La maxime de la vertu ne peut pas être la cause du bonheur. Ou : 1) le souverain Bien est possible parce que la loi l'exige 2) Le souverain Bien n'est pas possible (impossibilité de la connexion). Pour C. Stange (*Die Ethik Kants*, p. 105-106), la véritable antinomie se trouve dans la deuxième branche de l'antinomie énoncée par Kant : 1) Notre conscience morale nous oblige à espérer que le bonheur résultera de notre conduite vertueuse 2) Mais cette connexion est en même temps impossible selon l'ordre physique des choses. Pour Michael Foessel (*op. cit.*, p. 190), l'antinomie de la raison pratique est formulée au § 88 de la troisième *Critique* : « un but final imposé comme un devoir (...) et une nature sans aucun but final, nature en laquelle toutefois cette fin doit devenir effective, c'est là une contradiction » (V, 548). Selon M. Foessel, « la réalisation du souverain Bien dans le monde constitue un devoir, il serait donc contradictoire que le monde sensible ne se laisse pas au moins penser comme pouvant accueillir cette réalisation ».

On remarque que ces différentes suggestions se concentrent toutes sur la deuxième branche de l'antinomie. C'est en effet cette dernière qui est, ainsi que l'a montré M. Albrecht, le vrai lieu de la dialectique. En attendant, nous adoptons comme formulation de l'antinomie de la raison pratique celle qu'en a donnée M. Albrecht : 1) Thèse : le désir du bonheur est *Bewegungsursache* des maximes de la vertu. 2) Antithèse : la maxime de la vertu est la *wirkende Ursache* du bonheur.

puisse être à l'origine (sans même parler d'être au « fondement ») de l'intention morale vertueuse, c'est ruiner le caractère à la fois *rationnel* et *universel* de la moralité, cela revient donc à supprimer la moralité elle-même. Par conséquent, la première branche de l'Antinomie est « *schlechterdings unmöglich* » car elle contredit purement et simplement l'ensemble de l'Analytique.

Mais d'autre part, si la première branche de l'Antinomie est « *schlechterdings unmöglich* », c'est parce que le concept de souverain Bien qu'elle tente de construire est en réalité absolument *irreprésentable*. On ne saurait penser la liaison entre deux principes hétérogènes lorsque cet acte même de liaison anéantit aussitôt l'un des deux principes (en l'occurrence, le principe moral)³⁸³. Dès lors, le concept de « souverain Bien » qu'on tente de définir en accordant ainsi la primauté au désir du bonheur, n'est plus du tout « souverain » puisqu'il ne peut que manquer cette totalité absolue pourtant constitutive de son concept. En partant du bonheur, nous n'atteindrons jamais aucune totalité ni aucune sorte d'accomplissement, nous ne pourrons jamais dépasser le niveau de l'expérience et de toutes ses limitations. Le concept de *souverain* Bien s'effondre aussitôt sur lui-même. Et plus largement, toute tentative pour penser le concept de souverain Bien qui ne place pas au fondement de ce concept le principe suprême formel de la moralité (ou : une maxime de la vertu) est nécessairement vouée à l'échec parce que si la vertu n'est pas placée au fondement, alors elle ne pourra plus jamais être rejointe ou réintégrée dans le concept du souverain Bien. Le souverain Bien ne peut subsister comme souverain (achevé, accompli) que si nous plaçons à son fondement une maxime de la vertu. Tout espoir de parvenir à un *bonum consummatum* s'évanouit si on procède autrement.

³⁸³ Michael Albrecht a souligné le fait que c'est seulement l'*Antithèse* (maxime de la vertu comme cause efficiente du bonheur) qui est le lieu de la dialectique de la raison pratique. Dans la seconde Dialectique, *la dialectique ne consiste pas dans l'opposition entre la thèse et l'antithèse*, précisément parce que la *thèse* est « absolument impossible » : à la différence de ce qui se passe dans les antinomies de la raison pure, la thèse et l'antithèse ne parlent pas à voix égale, et ne sont pas sur le même plan. La thèse, estime M. Albrecht, est en réalité une *théorie philosophique concurrente* (une théorie sensualiste ou eudémoniste), qui, comme telle, ne peut être que purement et simplement rejetée. L'antinomie de la raison pratique ne contient aucun équivalent de ce mouvement de renvoi mutuel qu'on trouve au chapitre des *Antinomies de la raison pure*. C'est pourquoi la dialectique de la raison pratique ne réside pas dans l'affrontement entre la thèse et l'antithèse, mais uniquement dans l'antithèse elle-même. La meilleure preuve en est que la résolution de l'antinomie (*kritische Aufhebung*) ne cherche pas à concilier la thèse et l'antithèse, mais, la thèse étant d'office condamnée, s'applique à montrer à quelles conditions l'antithèse seule est possible (cf. *Kants Antinomie*, § 13).

Précisons cependant que la présentation de l'antinomie de la raison pratique sous forme de *thèse* et d'*antithèse* n'est pas faite par Kant lui-même.

Par conséquent, pour que le *summum bonum* soit véritablement et authentiquement *summum*, c'est-à-dire non pas seulement *supremum* mais également *consummatum*, il est nécessaire de placer au fondement une maxime de la vertu conforme au principe suprême de la moralité élaboré dans l'Analytique. C'est pourquoi on peut parler d'un enracinement de la Dialectique dans l'Analytique et l'on ne saurait détacher la Dialectique de l'Analytique sans anéantir aussitôt le concept de souverain Bien auquel la Dialectique est consacrée. *Du point de vue de la Dialectique*, le lien avec l'Analytique est vital et organique. *Mais la réciproque est-elle également vraie ?* Peut-on dire que l'Analytique ne peut pas non plus se passer de la Dialectique ? Ou bien, l'unité de la *Critique de la raison pure* est-elle en réalité *asymétrique*, ce qui signifie qu'on peut très bien lire l'Analytique sans la rapporter à la Dialectique, mais que l'inverse n'est pas vrai ?

2. *L'ouverture de l'Analytique vers la Dialectique*

Examinons ce qu'il est du côté de l'Analytique. Est-il possible de lire l'Analytique sans la Dialectique ou bien doit-on reconnaître que l'Analytique elle-même est organiquement solidaire de la Dialectique qui la suit ? On doit d'emblée reconnaître qu'il ne sera sans doute pas possible d'identifier un lien de dépendance aussi étroit et puissant que celui qui rattache la Dialectique à l'Analytique comme à sa condition suprême. À défaut cependant de pouvoir parler d'un « enracinement » ou d'un « ancrage », il est permis de considérer que les enseignements de l'Analytique constituent comme un « appel » ou une « ouverture » vers la doctrine du souverain Bien exposée dans la Dialectique. Qu'est-ce à dire ?

La définition de la morale comme étant la science qui nous apprend à nous rendre « dignes du bonheur » fournit une possible médiation. Le concept de *Würdigkeit* forme un trait d'union qui oriente l'Analytique vers la Dialectique. En premier lieu, on doit remarquer l'importance que semble accorder Kant à l'idée que nous devons chercher à nous rendre dignes du bonheur. Bien loin d'être une simple caractérisation auxiliaire ou accessoire de la moralité, la *Würdigkeit*, *glücklich zu sein* équivaut à une *définition* de la moralité elle-même. Être moral est *la même chose* que chercher à se rendre digne du bonheur. Cette expression n'a donc rien de contingent ou de secondaire mais apparaît au

contraire comme *une façon de baptiser l'entreprise de la fondation de la moralité et d'en désigner le sens*. Par exemple, « c'est pourquoi aussi la morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur »³⁸⁴ ; « J'avais, au préalable, à titre d'introduction, défini la morale comme une science qui enseigne non comment nous devons nous rendre heureux mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur »³⁸⁵ ; et dès l'ouverture de la première section de la *Fondation* : « la bonne volonté semble constituer la condition indispensable même de ce qui nous rend dignes d'être heureux »³⁸⁶.

Mais en quel sens peut-on s'autoriser à dire que la *Würdigkeit*, *glücklich zu sein*, est essentielle à la moralité ? N'est-ce pas réintroduire un présupposé téléologique au sein de la fondation kantienne de la moralité en assignant à la moralité un but ? Pour le sujet de l'autonomie, l'obéissance à la loi morale n'a besoin d'aucune justification extérieure ni d'aucun mobile étranger à la représentation du devoir lui-même. La seule dignité que reconnaisse la loi morale est par conséquent sa propre dignité et l'on peut craindre que le concept de *Glückswürdigkeit* n'introduise une dignité supérieure à celle de la loi, réduisant malencontreusement cette dernière à n'être qu'un moyen en vue du bonheur.

Comment éviter ces accusations ? Il faut montrer que la définition de la moralité comme étant le projet qui consiste à « se rendre digne du bonheur » ne contredit pas la fondation formelle et normative de la moralité. Comme l'a souligné Steven G. Smith³⁸⁷, le commandement moral ne peut pas purement et simplement nier le désir naturel et nécessaire du bonheur. Au contraire, il existe entre la « vertu » et le « bonheur » une certaine solidarité. D'un côté, le vrai bonheur dépend de la vertu : c'est ainsi qu'il est impossible d'être heureux si l'on a mauvaise conscience (par exemple, si l'on a conscience que le bonheur obtenu l'a été par des moyens malhonnêtes) ; ou encore, l'idée d'un homme dont le bonheur serait dû au hasard ou à des circonstances fortuites, en tous cas indépendantes de son propre *mérite*, provoque infailliblement en nous un mouvement de

³⁸⁴ C2, V, 130 : « Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wir wir eine glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen ».

³⁸⁵ *Théorie et pratique*, VIII, 278 : « Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen ».

³⁸⁶ *Fondation*, IV, 393 « ...und so der guter Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint ».

³⁸⁷ « Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good », *Kant Studien* 75, 1984, p. 168-190.

réprobation³⁸⁸. Mais de l'autre côté, la vertu ne peut rompre tout lien avec le bonheur. C'est ainsi qu'il est impossible d'être moralement « serein » si l'on se détourne complètement des conséquences de ses actes et si l'on prétend renoncer au bonheur. Kant sait à l'occasion dénoncer le « purisme du cynique » et la « macération de l'anachorète »³⁸⁹, de même que le pédantisme moral, rigoureux à l'excès et hors de propos, ou encore le fanatisme moral qui tombe dans une condamnation outrancière de la sensibilité. Ces formes d'excès n'ont d'autre motif que l'orgueil³⁹⁰ : qui veut faire l'ange fait la bête.

Selon S. G. Smith, l'intérêt de la raison ne va donc pas contre l'intérêt de la sensibilité (qui va au bonheur) et il est finalement dans l'intérêt de la raison de chercher à

³⁸⁸ Par exemple dans *Fondation*, IV, 393 : « un spectateur raisonnable impartial ne pourrait jamais prendre plaisir au spectacle de la réussite (*Wohlergehens*) ininterrompue d'un être que ne met en valeur aucun trait de pure et bonne volonté ». cf. également, dans la *Doctrine de la vertu*, le « fragment d'un catéchisme moral ».

³⁸⁹ *Anthropologie*, § 87, et dans la *Doctrine de la vertu*, § 53 (« L'ascétique éthique ») qui rejette « l'ascétisme monacal (*Mönchascetik*) qui, par une crainte superstitieuse ou un dégoût hypocrite de soi-même, pratique la mortification et la macération de la chair, ne vise pas tant la vertu qu'une expiation fanatique... ».

³⁹⁰ L'orgueil, passion stoïcienne par excellence. C2, V, 86 : les stoïciens, « les plus sévères » de tous les philosophes, « ont introduit l'exaltation morale (*moralische Schwärmerei*) à la place d'une discipline des mœurs sobre, mais sage ». La figure du sage stoïcien – ce « héros » de la vertu (C2, *Ibid.* et V, 127) – repose sur une certaine esthétisation de la morale, que Kant dénonce (cf. à ce sujet l'éclairante note 117 de J.-P. Füssler à sa traduction de la C2 dans l'édition GF, p. 334-335). La pédanterie morale consiste à considérer les devoirs larges comme étant des devoirs stricts, en refusant cette marge de manœuvre qui est laissé au sujet, non certes dans la détermination du devoir et des maximes morales, mais dans la détermination des règles et des moyens à mettre en œuvre (cf. DV § 7, VI, 426).

R.P. Wolff (*The Autonomy of Reason*, p. 66), commentant la thèse kantienne que seule l'action faite par devoir est morale (*Fondation*, IV, 387) évoque deux « absurdes » erreurs d'interprétation : 1) Seule l'action pour laquelle on a de l'aversion peut avoir une valeur morale, 2) Il ne peut y avoir de mérite moral à faire quelque chose que l'on aime. « The result is to see Kant as a perverted misanthrope who preaches an ethic of dedicated masochism ». Certes, Kant déclare qu'il est difficile de savoir si une action par ailleurs conforme au devoir et pour laquelle nous avons *en même temps* une « inclination immédiate » *<unmittelbare Neigung>* (à la différence du marchand qui est honnête par intérêt ou hypocrisie, par conséquent sans inclination immédiate pour l'honnêteté), sont authentiquement morales. Mais Kant veut avant tout dégager le devoir dans toute sa pureté en analysant des situations complexes où il se produit une certaine superposition entre le mobile moral et le mobile naturel (par ex. : « conserver sa vie »), de sorte qu'il est difficile dans ce cas de savoir si j'ai vraiment agi *par* devoir, où si je n'ai fait en réalité que suivre ma tendance naturelle première qui se trouve être *conforme* à ce que prescrit le devoir (la nature « imite » en quelque sorte le devoir). Ce qui ne veut pas dire du tout que l'action authentiquement morale doit être pénible ou mortifiante. On peut consulter la précieuse mise au point de V. Delbos sur le « rigorisme » de Kant dans *La philosophie pratique de Kant*, p. 326-330, et la distinction de J.-L. Bruch (*La philosophie religieuse de Kant*, p. 52-53), entre un « rigorisme méthodologique » (qui nous recommande de toujours douter des apparences) et un « rigorisme dogmatique » (qui pose en principe que l'homme est radicalement corrompu).

La situation est en tous cas complexe : lorsque Kant évoque le caractère coercitif et « déplaisant » du devoir, il veut dénoncer toute forme possible de complaisance morale, cf. DV, VI, 386 : « le devoir est une contrainte (*Nötigung*) en vue d'une fin que l'on n'adopte de mauvais gré (*ungern*) », Réf. 6665 (XIX, 127) : « l'homme doit être obligé (*gezwungen*) moralement et il fait le bien de mauvais gré (*ungern*), 8105 (XIX, 647) : « Que l'homme fasse ce à quoi la loi l'oblige, on peut l'exiger de lui. Qu'il le fasse *de bon gré* (*gern*), non ». D'un autre côté, l'individu vraiment moral aime faire son devoir, même si le devoir ne cesse pas pour autant d'être pour lui une contrainte. cf. Réf. 6989 (XIX, 221) : « Fais le bien avec bon gré (*Tue das Gute gern*) »).

ménager la possibilité d'une éventuelle et future conciliation avec l'intérêt qui s'attache au bonheur. La Dialectique remplit ainsi en quelque sorte un horizon laissé ouvert par l'Analytique. Le concept de *Glückswürdigkeit* annonce, quoique de manière encore implicite, le thème de l'aspiration au souverain Bien. Ce concept trouve par conséquent son fondement non dans le pur désintéressement de la raison morale autonome mais dans « l'intérêt nécessaire d'une raison naturellement située » (Article cité, p. 177) : la raison pratique même pure (c'est-à-dire, selon S. G. Smith, indéterminée par une quelconque fin naturelle particulière) n'est pas indifférente aux fins naturelles et tente de se projeter dans la nature. L'individu authentiquement moral doit se demander ce qui peut résulter de sa résolution morale (à l'aide, par exemple, du *type* de la loi de la nature, ou encore de la représentation d'un tout harmonieux de la société du règne des fins) parce que la moralité est intéressée à déterminer la réalité naturelle, à déterminer le meilleur monde possible dans lequel peut être intégré l'espoir d'une participation au bonheur.

La raison pratique pure ne saurait sans se porter à *elle-même* préjudice renoncer à l'horizon de la naturalité humaine et donc à l'horizon du bonheur. Dans cette perspective, il est permis de se demander si le bonheur n'est pas également destiné à devenir un « problème » pour la moralité elle-même, c'est-à-dire une tâche avec laquelle la vertu devra avoir affaire. La moralité ne saurait *ignorer* le désir du bonheur. Il serait peu pertinent de réduire le désir de bonheur, ancré dans la nature empirique de l'homme, à n'être qu'un adversaire de la moralité dont il faudrait abattre les prétentions ; le désir du bonheur est aussi une exigence avec laquelle il faudra bien compter, une « pierre d'attente » que la philosophie morale ne saurait considérer de manière simplement négative. On peut sans doute « faire abstraction » du bonheur. Mais que veut dire « faire abstraction » ? « Faire abstraction » est toujours une opération limitée dans le temps. On ne peut faire éternellement abstraction de quelque chose, ou alors cela devient un pur et simple renoncement. Or, il n'est pas possible d'exiger de l'homme qu'il renonce au bonheur. Par conséquent, lorsqu'il évoque avec force l'aspiration inévitable de tout homme au bonheur et lorsqu'il ajoute que la moralité doit cependant « faire abstraction » de cette aspiration, Kant ne se contente pas d'identifier un adversaire puissant dont il faudrait combattre les prétentions excessives en les mettant de côté. En faisant abstraction du bonheur, la moralité crée une attente chez l'individu, et dessine par conséquent l'horizon d'une *tâche future*.

Ch. III : l'accentuation de l'hétérogénéité

Ce chapitre approfondit l'examen de la thèse de l'hétérogénéité entre les deux éléments du souverain Bien. Pour cela, on peut commencer par étudier la discussion critique de la conception stoïcienne dans la *Critique de la raison pratique*. Nous tâcherons ensuite de montrer, à partir d'une comparaison avec les vues exposées dans des Réflexions appartenant à une période antérieure³⁹¹, que l'hétérogénéité entre morale et bonheur est une conquête de la philosophie critique.

A. La critique du stoïcisme

Dans la *Critique de la raison pratique*, le problème de l'*Ungleichartigkeit* entre moralité et bonheur est au cœur de la critique des écoles grecques. Épicuriens et stoïciens, malgré tout ce qui les oppose, se rejoignent en ceci qu'ils n'ont pas pris, chacun à leur manière, toute la mesure de cette hétérogénéité et se sont efforcés – se sont « creusés », dit Kant – de produire un concept univoque du souverain Bien³⁹². Arrêtons-nous un moment sur l'interprétation kantienne de la théorie stoïcienne.

³⁹¹ Rappelons que le classement et la datation des réflexions de Kant fut effectuée par Erich Adickes. L'ouvrage de K. Cramer et R. Bittner, *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, en présente un large choix. Les réflexions morales sont rassemblées au vol. XIX dans l'édition de l'Académie.

³⁹² Cf. Réflexion 6624 (XIX, 116) : « les théories des Anciens, semble-t-il, s'efforçaient de ne faire qu'un (*auf eines zu bringen*) des deux éléments ou conditions essentielles du souverain Bien, le bonheur et la moralité ». « De l'idéal moral des anciens, le souverain Bien. (...) [vertu et bonheur] sont soit subordonnés de telle sorte que la bonheur soit une conséquence nécessaire de la vertu, ou que la vertu soit une forme nécessaire du moyen en vue du bonheur. Le premier est le stoïcisme, le deuxième l'épicurisme » (6601, XIX, 104) ; « Les Anciens ne coordonnaient pas le bonheur et la moralité, mais les subordonnaient » (6607, XIX, 106) ; « La différence entre la philosophie épicurienne et stoïcienne concerne le concept de souverain Bien - savoir si la vertu n'est rien que prudence en vue du but du vrai bonheur, ou si le bonheur n'est que la conscience de la vertu – et donc, l'unité dans le concept du souverain Bien » (6874, XIX, 188).

S. Zac note que « la théorie du souverain Bien des stoïciens est, selon Kant, fautive d'une manière conditionnelle, seulement en tant qu'elle confond le contentement de soi, joie momentanée, avec le bonheur, satisfaction totale et durable de toutes nos tendances (...) ils n'ont pas vu que la vertu requiert seulement la dignité du bonheur, et que le bonheur lui-même ne peut être qu'une espérance » (« Kant, les stoïciens et le christianisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 77, 1972, p. 147). Les stoïciens ont donc *raison* parce qu'ils ont reconnu la primauté de la vertu, mais ils ont en même temps *tort* parce qu'ils lient analytiquement la vertu au bonheur. S. Zac montre que la philosophie stoïcienne peut fonder la liaison analytique entre vertu et bonheur sur la thèse fondamentale de l'harmonie entre la vertu et l'ordre du monde, i.e. de la liberté avec la nature – une harmonie que la philosophie kantienne, en vertu de ses principes fondateurs (tels que la

1. Kant et Sénèque (De vita beata)

Pour le stoïcien, déclare Kant, l'effort pour être vertueux et la recherche rationnelle du bonheur ne sont pas deux actions *différentes*, mais « être conscient de sa vertu, tel est le bonheur ». Conformément à la définition des jugements analytiques qui sont des jugements *explicatifs* s'occupant de détailler des prédicats implicitement contenus dans un concept sans *sortir* de ce concept, la connexion de la vertu et du bonheur est pensée de manière analytique et établie en fonction du principe de l'identité. La proposition « le vertueux est heureux » est du même type que la proposition « les corps sont étendus ». L'action vertueuse et la recherche du bonheur sont *une seule et même action*. En analysant l'acte vertueux, on va trouver comme y étant déjà contenue la conscience du bonheur. Or, telle est selon Kant l'erreur fondamentale de la philosophie stoïcienne (semblable à celle de la philosophie épicurienne) qui consiste à *méconnaître* le caractère absolument hétérogène du principe de la moralité et du principe du bonheur : stoïciens et épicuriens, de façon regrettable eu égard à leur grande perspicacité, « s'échinaient à produire (*ergrübeln*) une identité entre deux concepts extrêmement hétérogènes (*ungleichartig*), celui du bonheur et celui de la vertu ».

De quelle nature est cette identité ? Il est probable que Kant a ici en tête le type de contentement intérieur qui dans la conception stoïcienne découle naturellement et nécessairement de la maîtrise de la vertu. Le bonheur est alors la *notwendige Folge* de la moralité (Réf. 6601). La vertu, écrit ainsi Sénèque dans le *De la vie heureuse*, nous procure « une tranquillité, une liberté perpétuelle, puisque nous avons chassé ce qui nous irrite ou nous terrifie ; car aux voluptés et aux séductions mesquines (...) succède une joie immense, inébranlable, inaltérable, puis la paix, l'harmonie de l'âme, la grandeur jointe à la douceur » (III-4). En termes kantien, le bonheur ne désigne plus que la conscience subjective de la possession de la vertu : l'unité entre la vertu et le bonheur qui se fait jour est une unité *analytique*, qui ne relie pas deux choses différentes ou hétérogènes mais fait émerger de l'effort vertueux la conscience du bonheur.

distinction entre l'être et le devoir-être, ou celle entre raison spéculative et raison pratique) ne peut absolument pas admettre.

Or, telle est l'insuffisance radicale de la conception stoïcienne. Celle-ci résulte de l'insuffisance du type de « bonheur » compris dans son concept du souverain Bien. L'unité stoïcienne entre vertu et bonheur ne peut être obtenue qu'au moyen de la négation de l'hétérogénéité entre la moralité et le bonheur, c'est-à-dire, notamment, la négation de l'ancrage sensible et empirique du bonheur et sa réduction à une *Selbstzufriedenheit* (or, celle-ci n'est pas le bonheur, mais un *analogon* du bonheur) purement intérieure qui découle de l'effort vertueux. Le stoïcisme parvient donc à établir l'identité entre vertu et bonheur, mais une identité seulement analytique qui ne peut être qu'obtenu qu'au prix d'un considérable amoindrissement de la teneur empirique du bonheur.

La conséquence immédiate en est une certaine *réduction* du souverain Bien à la vertu. La recherche du bonheur, qui est pourtant une donnée inéliminable de la nature humaine, est littéralement occultée. Tout se passe donc comme si la *Selbstzufriedenheit* intérieure découlant de l'acte vertueux suffisait à tout le bonheur de l'homme et se substituait au désir empirique et sensible du bonheur que l'on désigne comme quelque chose d'inessentiel et de vain. La recherche du bonheur n'est même pas une fin « à part entière » qui subsisterait indépendamment de la vertu en ayant ses propres revendications et objectifs. Tout une dimension de l'être de l'homme est négligée et c'est pourquoi Kant peut estimer que « la doctrine stoïcienne est la doctrine la plus véritable de la morale pure, mais la moins appropriée à la nature de l'homme » (Réf. 6607). C'est pourquoi aussi le souverain Bien dans sa version stoïcienne finit en réalité par se réduire au seul Bien suprême (la vertu), puisqu'il « suffit » d'être vertueux pour atteindre le souverain Bien : « le stoïcien affirmait que la vertu est *tout le souverain Bien*, et que le bonheur n'est que la conscience de la possession de celle-ci comme appartenant à l'état du sujet »³⁹³ : or, si la vertu est « tout le souverain Bien », quel peut bien être la part du bonheur ? Elle paraît bien faible et bien peu essentielle, comme si le bonheur, au fond, ne faisait même pas partie du souverain Bien, et n'était qu'une sorte d'épiphénomène de la vertu.

C'est bien d'ailleurs ce qui semble se produire dans *De la vie heureuse* où le contentement intérieur qui naît de la vertu ne fait *pas* partie du souverain Bien : « C'est qu'il ne peut y avoir d'autre partie de l'honnête que l'honnête lui-même et le souverain

³⁹³ C2, V, 112 : « der Stoiker behauptete, Tugend sei das *ganze höchste Gut*, und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjekts gehörig ».

Bien perdra de sa pureté, s'il voit en lui un élément différent de ce qui est le meilleur. Même la joie qui naît de la vertu, quoiqu'elle soit un bien, ne fait pas partie du bien absolu, pas plus que l'allégresse et la tranquillité, si belles que soient les causes qui les produisent ; car ce sont là des biens, mais qui sont la conséquence, non l'achèvement du souverain Bien » (XV-3). La *Selbstzufriedenheit*, quelque noble et pure qu'elle puisse être, n'en est pas moins comme expulsée hors de la sphère du souverain Bien qui n'admet aucun élément étranger à la vertu proprement dite que l'on définira comme un jugement droit sur ce qui convient à sa propre nature. Et l'on voit au passage apparaître les limites du modèle de la connexion analytique pensée d'après la loi de l'identité puisque (dans le texte de Sénèque au moins) c'est une relation de cause à effet (et donc synthétique) qui lie la vertu, comme tout du souverain Bien, au bonheur, comme conscience subjective émergente. Si l'on déclare en effet que « la vertu est le tout du souverain Bien », alors il nous faut *sortir* du concept de souverain Bien pour trouver le bonheur.

2. L'équivoque du concept de bonheur

Peut-on vraiment dire que la philosophie stoïcienne a méconnu l'hétérogénéité entre la vertu et le bonheur et, comme le suggère Kant, abusivement tenté d'établir entre eux un lien analytique ?

Certaines expressions peuvent prêter à confusion. Ainsi, lorsque Sénèque déclare que « la vertu est suffisante pour vivre heureux » (III-4), il ne faut pas interpréter cela comme une identification forcée entre la vertu et le bonheur. Il ne s'agit pas non plus d'une profession de foi eudémoniste, mais simplement de l'affirmation selon laquelle (en langage kantien) la vertu est tout le souverain Bien. En effet, un certain malentendu règne autour de la notion de *bonheur* : ce que Kant appelle *souverain Bien*, Sénèque l'appelle certes *summum bonum* mais aussi *bonheur (felicitas)* ; et ce que Kant appelle *bonheur*, Sénèque le nomme en réalité *plaisir (voluptas)*. Kant a un concept empirique et sensible du bonheur. L'aspiration au bonheur chez Kant correspondrait donc plus précisément chez Sénèque à la recherche du « plaisir ».

Or, Sénèque a parfaitement conscience de l'hétérogénéité radicale entre la vertu et le plaisir (le bonheur chez Kant). Il en a si bien conscience que cette hétérogénéité est

l'argument principal utilisé dans le *De vita beata* pour montrer que le véritable bonheur (i.e. le souverain Bien) consiste uniquement dans la vertu et n'admet aucunement le plaisir (i.e. le bonheur). Il oppose ainsi avec éloquence la vertu « couverte de poussière, le visage hâlé et les mains calleuses » au plaisir « dégouttant de vin et de parfums, pâle, fardé, embaumé comme un cadavre » (VII-3). C'est pourquoi toute forme de synthèse lui paraît inconcevable : « Je ne vois pas comment ces éléments si opposés peuvent être jetés dans le même moule (...). Pourquoi fondre des éléments si différents, et même opposés ? » (VII-1).

Sénèque rejette avec la même vigueur une conception dont on pourrait trouver qu'elle n'est pas sans ressemblance avec celle de Kant. N'est-il pas permis de penser « qu'on ne peut vivre agréablement à moins de vivre honnêtement », et « que la vie agréable ne peut échoir qu'avec l'adjonction de la vertu » (X-1) ? En d'autres termes, la vertu n'est-elle pas ce qui nous rend dignes du bonheur et le souverain Bien ne réside-t-il pas dans un bonheur soumis à la condition suprême de la moralité ? Mais Sénèque estime que l'union qu'on cherche ainsi à promouvoir ne saura résister aux revendications du plaisir. Même si l'on prétend lui assurer la primauté, la vertu, une fois unie au bonheur, perdra cette stabilité absolue qui en fait toute la valeur. Celui qui veut que la vertu marche la première et qu'elle prenne les devants dans la recherche du plaisir – autrement dit, qu'elle soit une « condition suprême » -, ne se rend pas compte qu'il met en péril la vertu, et qu'il est semblable au gardien d'une bête féroce, c'est-à-dire un maître en réalité esclave de sa propre capture (XIV-3). « Qu'on cesse donc de joindre deux notions inconciliables et d'accoupler vertu et plaisir, procédé vicieux par lequel on flatte les plus corrompus » (XIII-1). On ne peut donc même pas vouloir que la vertu marche la première et qu'elle porte l'étendard parce que ce serait déjà *relativiser* la vertu (le premier suppose un second) et donc la menacer. Vouloir unir la vertu au plaisir, même en reconnaissant la primauté de la vertu, c'est s'astreindre à une vigilance perpétuelle (car le plaisir instable par nature doit en permanence être surveillé), c'est renoncer aux fondements fermes de la vertu, à la tranquillité de l'âme, et se contraindre à demeurer dans l'inquiétude : « qu'est-ce qu'un souverain Bien qui a besoin d'un gardien pour être un bien ? » (XI-1). Tout le bénéfice de la vertu est aussitôt perdu pour qui veut la réunir d'une manière ou d'une autre au plaisir.

Il ne serait pas excessif de prétendre que certains arguments de Sénèque contre la synthèse entre plaisir et vertu peuvent fortement faire penser à ceux parfois utilisés par les

détricateurs de la théorie kantienne du souverain Bien (le souverain Bien est une flatterie de la faiblesse humaine, il ruine le fondement pur de la moralité chèrement acquis, etc.). Le *De Vita beata* manifeste en tous cas une conscience aiguë des graves difficultés que doit affronter tout partisan (dont Kant fait partie) de la connexion synthétique entre vertu et bonheur. Pour le stoïcisme, le souverain Bien ne peut consister dans une synthèse de termes hétérogènes : il faut alors se rabattre entièrement sur la seule vertu dont la possession engendrera une « joie » qui en toute rigueur n'appartient pas au souverain Bien. Le souverain Bien ne peut être en rien de nature synthétique parce que ce qui a été uni peut toujours être désuni : toute synthèse nécessairement fragilise et crée une instabilité. Une véritable « épée de Damoclès » menacerait en permanence le souverain Bien : celui-ci ne peut être qu'un tout *homogène*.

On ne saurait donc vraiment reprocher au stoïcien d'avoir méconnu l'hétérogénéité entre vertu et bonheur (au sens que donne Kant à ce mot), ni d'avoir à la légère ou par pure chicane tenté de concevoir ce que Kant appelle une « identité analytique » entre la vertu et le bonheur. Kant s'est-il donc montré injuste envers la philosophie stoïcienne ? Peut-être ; mais le reproche qu'il lui adresse porterait davantage sur le fait que cette philosophie a, en dépit d'une hétérogénéité qu'elle a pourtant clairement reconnue, tenté malgré tout d'établir une connexion analytique entre vertu et bonheur, au prix toutefois d'une certaine exténuation de la teneur empirique et sensible du bonheur (désormais réduit à un contentement intérieur). Ce qui peut paraître comme un revirement, et cette équivoque autour du concept de « bonheur », sont peut-être ainsi ce qui conduit Kant à évoquer les contorsions et les querelles de mots (*Wortstreit*) auxquelles se livraient les Anciens en général dont l'esprit dialectique « produisait artificiellement (*erkünstelt*) l'apparence d'une unité du concept simplement par des dénominations différentes »³⁹⁴.

3. La lutte plutôt que la paix

Dans son commentaire³⁹⁵, G. Sala a souligné la façon dont Kant transforme le concept classique de « vertu ». Pour les Anciens, la vertu exprime l'harmonie intérieure de

³⁹⁴ C2, V, 112 : « ...so dem Scheine nach Einheit des Begriffs bloß unter verschiedenen Benennungen erkünstelt ».

³⁹⁵ *Ein Kommentar*, p. 184-186.

l'homme et de toutes ses aspirations avec la raison. La vertu est synonyme de maîtrise, de paix intérieure, de profonde stabilité. L'homme vertueux accède à un état dans lequel « vient s'établir un contentement extraordinaire, inébranlable, et toujours égal : alors, entrent dans l'âme la paix et l'harmonie, et l'élévation avec la douceur »³⁹⁶. Mais chez Kant, la vertu est avant tout « l'intention morale en lutte ». La lutte semble l'emporter sur la paix, la division sur l'harmonie³⁹⁷. On assiste donc à une certaine scission entre la vertu et le Bien désigné comme un Idéal de sainteté. Ce sont les « exaltés » (les *Schwärmer*) qui prétendent s'élever au-dessus de la tension impliquée par l'exercice de la vertu et accéder à une paix définitive et bienheureuse. Kant paraît finalement plus proche de « l'inquiétude » (*uneasiness*) de Locke ou même des « demi-douleurs » de Leibniz, qui, en se substituant à l'idéal classique du souverain Bien, entretiennent une tension perpétuelle et actuelle au sein de la volonté.

Ces thèses kantienne d'un effort continu ou d'un progrès à l'infini sans relâche ne sont-elles pas littéralement épuisantes et proprement décourageantes ? On doit pourtant remarquer que selon Kant la tension et la lutte n'entraînent pas l'épuisement de la vie mais bien plutôt la promotion de celle-ci. On pourra s'en convaincre en examinant le problème de la *paix*. Chez Kant, la paix elle-même est un état qui n'a rien de « paisible » mais qui suppose activité et vigilance. C'est ainsi que la tranquillité des bergers d'Arcadie ressemble davantage à une vie éteinte qu'à un état de perfection. Le modèle de la « paix perpétuelle » n'est pas la « paix des cimetières » résultant du triomphe et de l'établissement d'un unique état mondial – c'est pourquoi la Nature elle-même qui n'est autre que le garant de la paix « se sert de deux moyens pour préserver les peuples du mélange et pour les dissocier, à savoir de la diversité des langues et des religions, qui certes renferme le penchant à des haines réciproques et un prétexte à la guerre, mais qui conduit cependant, par un accroissement de culture et un rapprochement progressif des hommes, à une plus grande harmonie de principes en vue de l'entente pour une paix qui est produite et garantie, non, comme il arrive au despotisme (dans le cimetière de la liberté) par l'affaiblissement de

³⁹⁶ *De la vie heureuse*, III.

³⁹⁷ On pourra faire remarquer, cependant, que le concept kantien de la vertu, comme *effort*, a une large résonance stoïcienne.

toutes les forces, mais par leur équilibre dans une vivace rivalité »³⁹⁸. Et l'on peut rappeler la façon saisissante dont Kant décrit, dans l'*Annonce de la prochaine conclusion d'une traité de paix perpétuelle en philosophie*, la philosophie critique qui rejetant à la fois le dogmatisme et le scepticisme sauve les Idées essentielles de la métaphysique en les rapportant à notre liberté et à notre destination pratique finale, et apporte ainsi l'espoir d'une paix perpétuelle en philosophie. Une telle « annonce » pourrait paraître démesurément prétentieuse et dogmatique, n'était son caractère en réalité incertain et précaire. L'annonce de la paix en philosophie est en effet selon son intitulé une *annonce*, une « tâche », c'est-à-dire avant tout un appel à maintenir en éveil la vie de l'esprit : « Cette philosophie, qui est un état toujours armé (contre ceux qui confondent à tort les phénomènes et les choses en soi), un état armé accompagnant précisément par-là l'activité de la raison, ouvre la perspective d'une paix perpétuelle parmi les philosophes (...) ; - une paix, qui en outre a le privilège de maintenir toujours en alerte les forces du sujet en apparence menacé par des attaques, et ainsi, également, de promouvoir par la philosophie le dessein de la nature, d'accroître continuellement la vie du sujet et de se défendre du sommeil de la mort »³⁹⁹.

B. Bonheur et moralité dans les années 1770 : « *Glückseligkeit aus Freiheit* »

³⁹⁸ *Vers la paix perpétuelle*, VIII, 367 : « Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusonder, der Verschiedenheit der *Sprachen* und der *Religionen*, die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Kultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Prinzipien zum Einverständnis in einem Friede leitet, der nicht wie jener Despotism (auf dem Kirchhofe der Freiheit) durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht im lebhafteten Wetteifer derselben hervorgebracht und gesichert wird ». Le chapitre III « La paix, la mort », du livre de G. Bennington, *Frontières kantiennees* (p. 87 sq.) analyse remarquablement le danger, qui guette la paix perpétuelle, de se dégrader en une « paix des cimetières ».

³⁹⁹ VIII, 416 : « Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunfttätigkeit unaufhörlich begleitender bewaffneter Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen (...) ; - zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjekts immer rege zu erhalten und so auch die Absicht der Natur zu kontinuierlicher Belebung desselben und Abwehruug des Todesschlafs durch Philosophie zu befördern ». - Précisons que la philosophie critique n'est pas comme un juste milieu entre le dogmatisme et le scepticisme. Cette position intermédiaire s'appelle, dit Kant, le « modérantisme » (*Moderantism*, VIII, 415), c'est-à-dire une sorte de vraisemblance subjective collectionnant les opinions probables et qui n'est d'ailleurs « bonne à rien » (*zu nichts gut*).

Une comparaison critique des enseignements de la *Critique de la raison pratique* avec certaines réflexions des années 1770 peut être utile. Au cours de cette période, Kant paraît assez proche d'une conception stoïcienne et admet une continuité quasi-naturelle entre moralité et bonheur - une continuité qui semble reposer sur un concept intellectuel du bonheur. Par contraste, la *Critique de la raison pratique* creuse l'écart entre moralité et bonheur et met au centre de son questionnement le caractère *aporétique* de leur liaison.

1. *Le concept de Zusammenstimmung*

De nombreuses réflexions des années 1770 définissent la moralité comme étant la mise en accord de la liberté avec elle-même selon une règle universelle : « les lois de la *liberté en général* sont celles qui contiennent les conditions sous lesquelles uniquement il devient possible qu'elle s'accorde avec elle-même (...). La volonté libre, qui s'accorde avec elle-même selon des lois universelles de la liberté, est une volonté simplement bonne »⁴⁰⁰ ; « la moralité est la légalité intérieure de la liberté, pour autant qu'elle est bien elle-même une loi. Si nous faisons abstraction de toutes les inclinations, il reste cependant les conditions sous lesquelles seulement la liberté peut s'accorder avec elle-même »⁴⁰¹. La moralité résulte de la *Zusammenstimmung* de la liberté individuelle avec elle-même, d'où découle naturellement un « accord » avec toutes les autres libertés.

Or, cette mise en accord de la liberté avec elle-même selon une règle universelle est la condition suprême du bonheur. Kant distingue nettement entre la satisfaction pathologique et individualiste des besoins qui ne correspond pas au vrai concept du bonheur, et le véritable bonheur qui repose sur une règle universelle de la liberté : « Indépendamment de l'accord avec la nature, la volonté libre doit s'accorder avec elle-même en vue de l'indépendance intérieure et extérieure à l'égard des pulsions. Sans

⁴⁰⁰ Ref. 7063 (XIX, 240) : « Gesetze der *Freiheit überhaupt* sind die, welche die Bedingungen enthalten, unter denen es allein möglich ist, daß sie mit sich selbst zusammenstimme (...). Der freie Wille, der mit sich selbst nach allgemeinen Gesetzen der Freiheit zusammenstimmt, ist ein schlechthin guter Wille ».

⁴⁰¹ Ref. 7197 (XIX, 270) : « Die Moralität ist die innere Gesetzmäßigkeit der Freiheit, sofern sie nämlich sich selbst ein Gesetz ist. Wenn wir von aller Neigung abstrahieren, so sind doch Bedingungen übrig, unter denen allein die Freiheit mit sich selbst stimmen kann ».

moralité, la folie et le hasard règnent sur le bonheur (*Glück*) des hommes »⁴⁰² ; « La moralité a cette propriété qu'elle soustrait le bonheur au destin et au hasard pour en faire une règle de notre propre raison et nous en fait nous-mêmes l'auteur. Ce que l'on mérite de soi-même d'après une règle valable avant toute autre, on en est digne ; par conséquent, à la moralité doit se rattacher le fait d'être digne du bonheur. La moralité est la condition suprême de tout usage de la liberté comme de tout désir en nous, parce qu'elle détermine à partir du bonheur comme totalité chaque action particulière »⁴⁰³. Victor Delbos ainsi résume fort bien l'agencement entre la liberté-moralité, le bonheur, et l'harmonie universelle : « les lois qui mettent la liberté en accord avec elle-même dans le choix de ce qui cause le plaisir, fondent pour tout être raisonnable, doué de la faculté de désirer, la réalité objective du bonheur ; et dans ce bien général se trouve aussi son bien »⁴⁰⁴.

La moralité est la condition constituante et structurelle du bonheur : sans la moralité, écrit ainsi Kant, le bonheur des hommes n'est que « folie et hasard » (*Torheit und Zufall*). Qu'est-ce à dire ? La moralité exerce une action structurante. Elle introduit de la régularité et de la stabilité à l'intérieur de la *psychè* humaine, créant ainsi les conditions d'une harmonie intérieure et extérieure sans laquelle le bonheur n'a aucune réalité. Les notions d'accord et d'harmonie, tant avec soi-même qu'avec les autres hommes, sont ici déterminantes pour parvenir au véritable bonheur. Kant distingue entre l'agréable qui plaît immédiatement aux sens et le bonheur qui suppose une élaboration rationnelle rigoureuse et réciproque. Le bonheur qui vise un contentement supérieur n'est pas le simple plaisir des sens⁴⁰⁵. Le rôle essentiel de la moralité consiste alors à donner des *règles* pour limiter les aspirations pulsionnelles de l'amour-propre et ainsi accorder les différentes volontés entre elles. « La doctrine de la vertu (*Lehre der Tugend*) ne limite pas tant les plaisirs de la sensibilité qu'elle n'enseigne bien plutôt à choisir, parmi les différentes sortes de plaisirs,

⁴⁰² Réf. 6961 (XIX, 215) : « Außer der Zusammenstimmung mit der Natur muß der freie Wille mit sich selbst in Ansehung der inneren und äußeren Unabhängigkeit von Antrieben zusammenstimmen. Ohne Moralität herrschen Torheit und Zufall über das Glück der Menschen ».

⁴⁰³ Réf. 1187 (XV, 1187) : « Die Moralität hat das an sich, daß sie die Glückseligkeit vom Schicksal und Zufall auf eine Regel unserer eigenen Vernunft bringt und uns selbst zu Urhebern davon macht. Was man sich selbst nach einer vor alle gültigen Regel verdient, dessen ist man würdig ; folglich ist mit der Moralität die Würdigkeit glücklich zu sein vergunden. Die Moralität ist die oberste Bedingung alles Gebrauchs der Freiheit und auch alles unseres Begehrens, weil sie von dem Ganzen der Glückseligkeit jede besondere Handlung bestimmt ».

⁴⁰⁴ *La philosophie pratique de Kant*, p. 181.

⁴⁰⁵ cf. ainsi les Réflexions 6589 (XIX, 97) et 6603 (XIX, 105).

lesquelles sont au mieux accordées avec les règles de l’approbation (*Beifall*) universelle, ce qui n’est jamais (*welches doch immer*) que la meilleure règle universelle de la prudence (*Klugheit*). En effet, s’imaginer qu’on tombe sur le plus grand bénéfice sans aucune règle et dans tous les cas, est par trop angoissant et ne peut manquer de plonger l’âme dans l’inquiétude »⁴⁰⁶. On remarque en premier lieu que la vertu, dans sa visée d’un accord réciproque, n’est pas incompatible avec la prudence (*Klugheit*) : car c’est aussi une maxime de la prudence que de ne pas chercher à faire prévaloir à tous prix ses intérêts particuliers ni s’en remettre passivement à la Providence, mais de rechercher la cohérence et la stabilité. Précisons toutefois qu’il n’y a là aucune *collusion* mais bien plutôt une *congruence* entre la vertu et le bonheur : l’expression *welches doch immer* suggère que l’accord n’est pas pragmatiquement délibéré mais qu’il se *trouve* que le *contenu* des prescriptions morales est au fond le même que celui des conseils de la prudence. La règle morale commande la même chose que ce que la prudence recommande. La doctrine de la vertu retrouve, mais en suivant sa propre voie, les conseils de la prudence dont l’objectif est le bonheur⁴⁰⁷.

2. L’épigenèse du bonheur

Selon cette perspective somme toute assez classique, la moralité donne ses règles à la sensibilité afin d’extirper en elle toute forme de pulsion égoïste ou individualiste. Il s’agit donc de « civiliser » la liberté humaine pour l’adapter aux conditions d’une harmonie universelle, et l’on peut remarquer que la moralité, chargée d’exercer une discipline à l’égard des penchants, occupe le rôle qui reviendra plus tard à la *culture*. La moralité met

⁴⁰⁶ Réf. 6621 (XIX, 114) : « Die Lehre der Tugend schränkt nicht so sehr sie Vergnügen der Sinnlichkeit ein, als daß sie vielmehr lehrt, unter den verschiedenen Arten derselben diejeniegen wählen, welchen am meisten Zusammenstimmung mit den Regeln des allgemeinen Beifalls haben, welches doch immer die beste allgemeine Regel der Klugheit ist. Denn sich darauf zu verlassse, daß man ohne Regel sich in jedem Falle nach dem größten Gewinn richte, ist zu ängstlich und läßt das Gemüt jederzeit in Unruhe ».

⁴⁰⁷ On remarque l’importance accordée par Kant à la notion de *règles*, ce qui tend à faire de la morale à cette époque une morale de l’entendement. La distinction entre « règles » et « lois » ne paraît pas encore bien fixée (ainsi dans la réflexion 7063 de la même époque, Kant les distingue clairement : « In pragmatischen Lehren ist die Freiheit zwar unter Regeln, aber nicht Gesetzen »). Rappelons simplement que dans la *Fondation*, les impératifs techniques sont des « règles de l’habileté » (*Regeln der Geschicklichkeit*, IV, 416) et se caractérisent par leur dimension intellectuelle, c’est-à-dire scientifique et théorique. Victor Delbos estime que la théorie morale de cette époque (dans les années 1770) se distingue de la théorie ultérieure non pas tant par un eudémonisme persistant dans la *Critique de la raison pure* et même au-delà, mais par le fait que « c’est au niveau de l’entendement, non de la raison, que [Kant] établit le principe moral » (*La philosophie pratique de Kant*, p. 184).

donc la liberté « en accord » avec elle-même, avec la nature, avec les autres, et pour finir avec Dieu, faute de quoi l'homme, pour parler un langage stoïcien, devient un membre amputé ou pourri, exclu de la conspiration universelle. Ce langage ne paraît pas trop fort : « La liberté sans la moralité est une isolation (*Isolierung*) de l'homme, une scission à l'encontre du gouvernement divin et une détermination par des causes naturelles ; en cela réside le fondement de la haute valeur du principe par lequel cette liberté est restreinte aux conditions qui la font s'accorder avec elle-même et avec la nature. Qui ne possède pas une telle liberté, n'est pas digne d'un quelconque bien et est la créature la plus dangereuse et la plus indigne de tout »⁴⁰⁸.

Inversement, la possession d'une telle liberté régulée et maîtrisée par la moralité s'avère être une source immédiate d'un contentement supérieur. L'accord avec les autres libertés découlera naturellement de l'accord avec soi-même. Dans une réflexion à la tonalité tout à la fois aristotélicienne en raison du type d'argument téléologique invoqué par Kant, et stoïcienne en raison de l'idéal de solidarité universelle qu'on y trouve à l'horizon, Kant écrit :

« Parce que tout ce qui promet ou augmente le sentiment de la vie, fait plaisir, cela doit concerner la vie animale tout comme la vie humaine ou encore la vie spirituelle. La première se plaît dans la sensation (*Empfindung*), la deuxième dans l'intuition (*Anschauung*) ou le phénomène (*Erscheinung*), la troisième dans le concept (*Begriff*). Tout ce qui favorise l'activité et l'usage de ses propres forces, aussi bien connaissantes qu'agissantes, augmente ou promet le sentiment de la vie. La plénitude (*Genugsamkeit*) de l'arbitre libre est la vie la plus accomplie. Plus cet arbitre, selon sa nature, est en accord (*ein stimmig*) avec lui-même, plus il se trouve en accord avec une volonté étrangère, plus il constitue un fondement pour unir l'arbitre d'autrui avec le nôtre : plus il s'accorde avec les principes universels de la vie, moins les obstacles sont nombreux aussi, plus grande est l'influence (*Einfluß*) sur les rapports avec autrui et sur son arbitre libre. La volonté libre, qui unit en même temps celle d'autrui avec la sienne, possède la plus grande vie »⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ Réf. 6949 (XIX, 212) : « Darin, daß Freiheit ohne Moralität eine Isolierung des Menschen und Abtrennung von der göttlichen Leitung und Bestimmung durch Naturursachen, liegt der Grund des hohen Werts der Prinzipien, wodurch diese Freiheit an Bedingungen restringiert wird, mit sich selbst und der Natur zu passen. Wer diese nicht hat, ist nicht wert irgendeines Guten und das gefährlichste und nuchtswürdigste Geschöpf ».

⁴⁰⁹ Réf. 567 (XV, 246) : « Weil alles, was das Gefühl des Lebens befördert oder vergrößert, gefällt, so betrifft es entweder das tierische oder menschliche oder geistige Leben. Das erste gefällt in der Empfindung, das

On ne peut qu'être frappé par la très grande « fluidité » de cette dernière réflexion : en effet, la progression qui nous conduit du plaisir simplement animal jusqu'à l'accord entre les différents arbitres paraît étonnamment limpide et naturelle. Cette impression est probablement due à l'atmosphère vitaliste qui imprègne ce dernier texte. « L'accord » avec soi-même y est présenté comme une plénitude de l'arbitre libre (*Genugsamkeit der freien Willkür*) qui repose sur l'accroissement de la force vitale, et notamment pour nous les hommes, semble-t-il, de notre force vitale *intellectuelle* par laquelle nous prenons plaisir au concept (*Begriff*) lui-même. Tout se passe donc comme si ce plaisir du concept venait parachever la plus haute actualisation des facultés humaines et révéler ainsi que nous faisons alors véritablement « œuvre d'homme ». La promotion et la croissance du sentiment de la vie ne débouchent donc sur aucune forme d'illimitation, mais aboutissent au contraire à « la vie la plus accomplie » que l'on pourrait illustrer à l'aide de l'image socratique du *Gorgias* de l'homme qui, grâce à la mesure et à la limitation de ses propres désirs, peut véritablement jouir de sa propre liberté, contrairement à l'homme ignorant et sans mesure qui, tel un tonneau percé, ne retient rien et ne peut donc jouir d'aucune chose. Chez Kant également, cette *vollständigste Leben* est atteinte au moyen d'une discipline de la liberté, en quoi consiste proprement la moralité : par où l'on voit que l'accroissement suprême de la force vitale est précisément obtenu grâce la *mesure* et à la *limitation* qu'introduit la moralité. Celle-ci vise à produire cette perfection de la liberté qui, en se limitant, réalise l'accord avec soi-même, mais aussi du même coup l'accord avec les autres libertés. Kant déclare en effet (de façon un peu mystérieuse peut-être) que l'individu en accord avec soi-même a d'autant plus d'influence (*Einfluß*) sur la volonté d'autrui. Par quoi il ne faut sans doute pas entendre quelque chose comme une persuasion, mais plutôt l'idée d'une réciprocité s'instaurant entre les individus avec d'autant plus de facilité et de spontanéité que ceux-ci restreignent leurs propres « volontés de puissance », cette *restriction* s'avérant en même temps une *promotion* de la vie elle-même.

zweite in der Anschauung oder Erscheinung, das dritte im Begriff. Alles vergrößert oder befördert das Gefühl des Lebens, was die Tätigkeit und Gebrauch seiner Kräfte, sowohl der erkennenden als der ausführenden, begünstigt. Die Genugsamkeit der freien Willkür ist das vollständigste Leben. Je einstimiger mit sich selbst, je einstimmer mit fremdem Willen seiner Natur nach die Willkür ist, je mehr ein Grund ist, anderer Willkür mit unserer zu vereinigen : desto mehr stimmt es mit den allgemeinen Prinzipien des Lebens, desto weniger Hindernis auch, desto größerer Einfluß auf die Verhältnisse und freie Willkür anderer. Der freie Wille, der zugleich den anderer mit dem seinigen vereinigt, hat das größte Leben ». cf. également les Réflexions 6862 (XIX, 183), 6870 (XIX, 187), 7197 (XIX, 270), qui reprennent l'idée que l'exercice de la liberté procure la plus haute jouissance.

Tout paraît donc s'enchaîner naturellement, donnant ainsi naissance à un cercle vertueux : d'une part, à partir de la réalisation de l'accord au niveau individuel peut découler l'accord inter-individuel, ce qui fait que les différentes volontés cessent d'être entre elles des *obstacles* (le progrès *moral* individuel serait ainsi dans ce texte la condition d'un progrès *juridique*) et s'inscrivent ainsi dans l'horizon d'une solidarité universelle, en parfait accord avec les principes universels de la vie. Dans ce contexte, la référence à la théorie de l'épigenèse qu'on trouve à la Réflexion 6857 est peut-être davantage qu'une simple métaphore : rappelons qu'à l'encontre des théories préformationnistes et matérialistes, la théorie de l'épigenèse fonde le développement d'un être organisé sur une force vitale formatrice inhérente à l'être vivant⁴¹⁰. En transposant cette théorie sur la plan moral, on dira que la moralité est un principe universel qui guide et structure, de façon organisée et ordonnée (« selon des règles ») le développement de la faculté de désirer : le bonheur est alors un sentiment de plénitude, la conscience d'être parvenu au plein épanouissement de l'usage réglé de sa propre liberté⁴¹¹ : « le *principium* de la morale est l'autocratie de la liberté en vue du bonheur complet ou l'épigenèse du bonheur d'après les lois universelles de la liberté. Le bonheur n'a pas de valeur propre tant qu'il est un don de la nature ou de la fortune (...). Le bien-être, par conséquent, c'est-à-dire l'usage de la liberté d'après de telles lois, d'après lesquelles le bonheur est le propre rejeton (*Selbstgeschöpf*) de l'arbitre bon ou conforme à des règles, possède une existence absolue, et la dignité à être heureux est l'harmonie en vue du souverain Bien, obtenue par rien d'autre que l'accomplissement du pouvoir de l'arbitre libre, pour autant qu'il s'accorde d'après une règle universelle en vue du bonheur dans sa totalité (...)»⁴¹². Le bonheur découlant de la moralité en est en quelque sorte la « pointe », le fruit naturel et l'issue heureuse.

⁴¹⁰ À la même époque, Kant mobilise notamment les concepts de « germes et de « dispositions naturelles » dans ses opuscules sur les races humaines. Cf. *Des différentes races humaines*, II, 434.

⁴¹¹ Il y aurait donc là une forme *analytique* de la liaison entre la moralité et le bonheur.

⁴¹² Réf. 6867 (XIX, 186) : « Das principium der Moral ist Autokratie der Freiheit in Ansehung aller Glückseligkeit oder die Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der Freiheit. Die Glückseligkeit hat keinen selbständigen Wert, sofern sie Natur-, oder Glücksgabe ist. Der Ursprung derselben aus der Freiheit ist, was ihre Selbständigkeit und Zusammenstimmung ausmacht. Das Wohlverhalten also, d.i. der gebrauch der Freiheit nach solchen Gesetzen, nach denen die Glückseligkeit das Selbstgeschöpf der guten oder regelmäßigen Willkür ist, hat einen absoluten Bestand, und die Würdigkeit, glücklich zu sein ist die Übereinstimmung zum höchsten Gute durch nichts anderes als die Ergänzung des Vermögens des freien Willkür, sofern sie nach allgemeinen Regeln zur Glückseligkeit im ganzen zusammenstimmt ».

3. Bonheur intellectuel ou bonheur sensible ?

Dans les années 1770, la liaison entre moralité et bonheur semble avant tout rendue possible à partir d'une détermination intellectuelle et intérieure du bonheur. Au contraire, dans la *Critique de la raison pratique*, le bonheur est *empirique* et doit être distingué du contentement intérieur procuré par la *Selbstzufriedenheit* : celle-ci n'est pas le bonheur mais simplement un « analogon du bonheur »⁴¹³. Il apparaît ainsi que la synthèse entre la moralité et la *Selbstzufriedenheit* n'est pas une véritable synthèse, c'est-à-dire une liaison entre deux éléments *hétérogènes*. Dans la seconde *Critique*, Kant accentue l'hétérogénéité des éléments du souverain Bien : seule une véritable hétérogénéité entre la vertu et le bonheur fait du souverain Bien une « totalité inconditionnée » effectuant, conformément à la *Forderung* de la raison pratique *pure*, la synthèse *a priori* entre ces deux éléments. En insistant sur la dimension proprement *empirique* du bonheur, Kant modifie notablement les données d'un problème qui se trouve de ce fait considérablement renforcé. Le caractère *idéal* du souverain Bien en ressort si bien accru que sa réalisation – et peut-être même sa promotion – échappe aux forces simplement humaines.

Il convient de préciser que la situation dans les années 1770 est en réalité loin d'être simple. On peut rappeler l'essentiel du débat qui a opposé sur cette question Klaus Düsing et Michael Albrecht. De 1770 à 1787, Kant est-il passé d'un concept intellectuel du bonheur à un concept empirique du bonheur ? C'est ce qu'a soutenu Klaus Düsing⁴¹⁴, pour qui Kant aurait développé dans les réflexions des années 1770 et du début des années 1780 un concept intellectuel du bonheur⁴¹⁵. « Le véritable bonheur, écrit K. Düsing, n'est pas la satisfaction des aspirations naturelles, des pulsions et des besoins, mais, comme il doit être la conséquence nécessaire de la moralité à l'intérieur du souverain Bien, on doit se le représenter comme le bonheur d'un *monde de l'entendement* ». Selon K. Düsing, Kant aurait réuni dans ce concept intellectuel du bonheur deux traditions : une tradition

⁴¹³ C2, V, 117, et, plus loin, en V, 118 : « La liberté elle-même devient de cette manière (à savoir indirectement) susceptible de faire l'objet d'une jouissance, qui ne peut s'appeler bonheur, parce qu'il ne dépend pas de l'entrée en scène (*Betritt*) positive d'un sentiment (...) ».

⁴¹⁴ « Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie », in *Kant-Studien* 62, 1971, p. 5-43. La thèse évoquée est développée aux p. 23-27.

⁴¹⁵ Cf. les Réflexions 5620 (XIX, 259), 6881 (XIX, 190), 6911 (XIX, 203), 7202 (XIX, 278).

chrétienne selon laquelle le véritable bonheur est la félicité (*Seligkeit*), et une tradition stoïcienne à laquelle se rattache manifestement le concept de bonheur utilisé durant cette période. Le concept intellectuel de bonheur que Kant dans les années 1770 inclut dans le souverain Bien sera dans la *Critique de la raison pratique* ramené au rang de simple *Selbstzufriedenheit* qui n'est pas un des éléments du souverain Bien.

Michael Albrecht a critiqué cette thèse⁴¹⁶. Il souligne que Kant dès cette époque critique déjà les stoïciens pour avoir produit un concept purement intellectuel du bonheur (6680 ; XIX, 190) et remarque que l'idée d'un bonheur appartenant à un « monde intelligible » est en soi une thèse anti-stoïcienne. Et surtout, M. Albrecht s'appuie sur la distinction que fait déjà Kant entre la *forme* et la *matière* du bonheur (Ref. 6867, XIX, 186 ; 7202, XIX, 276 : « la matière du bonheur est sensible, mais sa forme est intellectuelle »). La production du bonheur par la liberté ne concernerait précisément que la *forme* du bonheur, ce qui laisse ouverte la possibilité d'un concept empirique du bonheur, en accord en cela avec le point de vue de la *Critique de la raison pratique*. Si la moralité n'est que le *principium* de la forme du bonheur, on doit en conclure que le bonheur a donc aussi une matière qui ne peut être qu'empirique (car si le bonheur a une forme et que cette forme est intellectuelle, on en déduit que sa matière *n'est pas* intellectuelle). Selon M. Albrecht, à côté de l'existence incontestable d'un « nicht-empirisches Wohlbefinden » qui est bien de nature intellectuelle, on doit donc reconnaître la présence d'un bonheur empirique sensible qui forme le vrai contenu spécifique du concept de *bonheur*, à distinguer, par conséquent, et déjà, de la *Selbstzufriedenheit*.

Ce débat peut-il être résolu ? Commentant les *Leçons d'éthique*, Victor Delbos écrivait pour sa part : « le bonheur n'est rien de senti, il est quelque chose de conçu ; il est plutôt dans la forme intellectuelle d'unité que dans la matière sensible. D'autre part, il se distingue profondément de ces plaisirs qui dépendent de la satisfaction apportée par le hasard à des besoins toujours exigeants (...) ; il est une disposition développée par la raison, (...), il est, en d'autres termes, le fonds qui ne doit pas manquer pour que l'on puisse

⁴¹⁶« Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit », in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 1974, II,2, 563-567), et dans *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, p. 51-53. Alois Winter, dans sa recension du livre de M. Albrecht (*Kant-Studien* 74, 1983, p. 364-367), conteste la démonstration et ne semble pas la juger tout à fait convaincante.

s'éprouver véritablement heureux »⁴¹⁷. On pourrait alors dire en guise de conciliation que le bonheur est une « matière formelle », ce qui signifie qu'il ne peut y avoir de véritable jouissance que d'une forme et que le véritable bonheur n'est rien d'autre que la jouissance prise à l'usage réglé de la liberté.

4. La radicalisation opérée par la seconde Critique

Quoi qu'il en soit, la conception de la *Critique de la raison pratique* tranche avec les éléments de doctrine contenus dans les réflexions des années 1770. Dans la seconde *Critique*, Kant loge au cœur de sa propre théorie du souverain Bien le principe de l'incommensurabilité entre la vertu et le bonheur. Il introduit ainsi une rupture définitive à l'intérieur de la « belle unité éthique », si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'il semblait encore concevoir dans les années précédant la *Critique de la raison pure*. Nous dirions qu'entre les textes des années 1770 et ceux, ultérieurs, de la *Critique de la raison pratique*, il existe une relative proximité des thèmes, mais que l'agencement systématique des idées n'est plus le même. C'est ainsi que dans la période pré-critique Kant se sert volontiers du concept de *Würdigkeit* et déclare que la perfection de la liberté soumise aux règles de la moralité est la condition de toute espèce de bonheur. Nous sommes donc déjà en présence de la triade *Sittlichkeit – Würdigkeit – Glückseligkeit*. Toutefois, nous semble-t-il, le concept de *Würdigkeit* a notamment alors pour fonction de créer une certaine continuité entre la moralité et le bonheur et d'assurer ainsi la possibilité d'un passage de la moralité vers le bonheur. Il s'agit de qualifier l'individu en vue de la participation au bonheur. Le concept de « dignité » apparaît donc comme étant le pivot, la plaque tournante assurant la médiation réussie entre la moralité et le bonheur⁴¹⁸.

⁴¹⁷ *La philosophie pratique de Kant*, p. 182.

⁴¹⁸ Cf. Réf. 6856 (XIX, 181) : « La dignité (*Würde*) de la nature humaine repose uniquement dans la liberté ; c'est elle seulement qui peut nous rendre dignes de n'importe quel bien. Mais la dignité (*Würde*) d'un homme (la dignité en acte <*Würdigkeit*>) repose sur l'usage de la liberté, par où il se rend digne de tout bien. Mais il se rend digne (*würdig*) de ceux-ci si, dans la mesure de son talent naturel et pour autant que cela lui est permis en tant qu'accord extérieur avec une liberté étrangère, il y participe également (*auch teilhaftig macht*) ». N'y a-t-il pas ici un étonnant passage du *würdig* au *teilhaftig*, et qui, dans le contexte de la seconde *Critique*, serait tout à fait inadmissible ? Dans cette réflexion, la participation à « n'importe quel bien » semble en effet promise à quiconque sait s'en montrer digne en s'accordant avec les liberté étrangères. La participation au « bien » est donc autorisée, à condition de respecter les règles de l'usage de la liberté. Il semble même que les expressions « être digne » et « participer sous certaines conditions » puissent être tenues pour équivalentes. Kant, nous semble-t-il, ne semble réfléchir qu'au problème de la condition de possibilité *formelle* et

Au contraire, dans la *Critique de la raison pratique* (tant dans l'*Analytique* que dans la *Dialectique*), le concept de *Würdigkeit* vient abolir le caractère naturel de la transition qui conduit de la moralité au bonheur. Nous devons tout faire pour acquérir cette volonté bonne qui seule peut nous rendre dignes du bonheur ; mais c'est ici que nous restons comme en suspens et qu'incapables de franchir l'étape suivante, nous nous trouvons devant quelque chose hors de toute notre portée. Le passage de la *Würdigkeit* vers la possession effective du bonheur échoue et entraîne la Dialectique. Si rien n'est plus « naturel » que le mouvement par lequel la raison aspire à l'inconditionné, rien, en revanche, ne devient désormais moins « naturel » que l'effort pour franchir l'espace qui sépare le *würdig* du *teilhaftig*, parce que rien, selon l'ordre et les lois de la nature, n'autorise un tel franchissement. Pour rendre possible non pas même la connexion, mais seulement l'*espoir* d'une connexion systématique entre le *würdig* et le *teilhaftig*, c'est toute l'architecture de la métaphysique qu'il faudra mobiliser - le rappel de la troisième Antinomie ; la doctrine de « l'élargissement » de la raison théorique ; la foi morale - et se résoudre au détour par la doctrine des postulats. C'est que dans la seconde *Critique*, la philosophie morale s'enracine profondément dans le cadre métaphysique élaboré dans la *Critique de la raison pure*. La doctrine du souverain Bien s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur la conciliation critique entre les ordres du réel et sur l'achèvement de la métaphysique comme science.

Prenons un dernier exemple. Dans les années 1770, Kant se sert volontiers du verbe « *erzeugen* » (produire) pour désigner le rapport entre la moralité et le bonheur. Ainsi, « la moralité consiste dans les lois de la production (*Erzeugung*) du véritable bonheur grâce à la liberté en général »⁴¹⁹. Dans la seconde *Critique*, l'antithèse de l'antinomie mobilise le concept de *wirkende Ursache* : l'antithèse énonce qu'une maxime de la vertu est la « cause efficiente » du bonheur. La *wirkende Ursache*, peut-on alors demander, n'exprime-t-elle pas la même idée que le concept antérieur de *Erzeugung* ? Les deux concepts (*Erzeugung* et *wirkende Ursache*), on peut le remarquer, ont en commun le fait qu'ils se rapportent habituellement à l'univers phénoménal et qu'ils servent à décrire des relations de cause à

structurelle du souverain Bien (i.e. : la « vertu »), et n'a pas encore distingué de ce dernier problème celui de la condition de possibilité *réelle* et *effective* du souverain Bien (i.e. : les postulats).

⁴¹⁹ Réf. 7199, XIX, 273 : « Die Moralität besteht in den Gesetzen der Erzeugung der wahren Glückseligkeit aus Freiheit überhaupt ».

effet entre des objets physiques⁴²⁰. Mais dans la seconde *Critique*, le recours au paradigme de la *wirkende Ursache* s'accompagne immédiatement de la prise de conscience de son insuffisance et même de son *impossibilité*. Kant aperçoit en effet d'emblée la difficulté contenue dans l'idée que la morale puisse être *wirkende Ursache* du bonheur parce que la cause et l'effet se situent sur des plans différents. Aussi la relation de « causalité » que nous sommes pourtant obligés de concevoir si nous voulons former un concept du souverain Bien est-elle immédiatement qualifiée d'impossible. Par conséquent, si le concept de *wirkende Ursache* qui relie vertu et bonheur dans la seconde Dialectique semble récupérer celui, antérieur, d'*Erzeugung*, *l'usage* qui en est fait par Kant diffère radicalement. Kant conserve l'idée d'une relation de causalité entre morale et bonheur, mais à condition d'en montrer désormais le caractère profondément problématique et même, disions-nous, aporétique. La *Critique de la raison pratique* brise la continuité présupposée par le concept d'*Erzeugung*. Selon le paradigme de l'*Erzeugung* dans les Réflexions, les choses se déroulent naturellement et sans heurt. Cette production semble d'ailleurs à la mesure de l'homme pour peu qu'il se conduise droitement et honnêtement. Mais selon le paradigme de la *wirkende Ursache* élaboré dans la seconde Dialectique, rien ne va plus de soi. On voit donc à quel point le problème de la liaison entre moralité et bonheur n'est pas seulement un problème moral et à quel point le problème moral dépend intimement du problème métaphysique. Tous les enseignements de la *Critique de la raison pure* au sujet de la distinction principielle entre phénomènes et choses en soi, entre le règne de la nature et celui de la liberté, doivent être ici présupposés.

L'évolution de la pensée kantienne (si jamais cette expression a un sens) semble donc avoir consisté dans la disjonction toujours plus nette d'éléments jusqu'alors tenus dans une relation étroite et organique de solidarité réciproque. Peut-être ne serait-il pas excessif de repérer ainsi dans le mouvement de la pensée kantienne elle-même une forme de progrès

⁴²⁰ Cet usage de termes théoriques pour penser l'univers pratique n'est-il pas hautement périlleux et compromettant pour la liberté elle-même ? Il serait néanmoins peu pertinent, nous semble-t-il, de reprocher à Kant d'avoir recours aux catégories de la raison théorique (en l'occurrence : la causalité) pour penser la relation non-théorique entre la vertu et le bonheur. En effet, avant leur éventuel usage cognitif dans le domaine des sciences de la nature, les catégories sont les catégories de la pensée en général, elles sont donc les formes de toute pensée. Par conséquent, *tout* ce que je pense, je ne peux le penser que selon un certain nombre de catégories : nous sommes bien obligés d'avoir recours à ces formes générales de la pensée lorsque nous tâchons de nous représenter la synthèse mise en jeu par le concept de souverain Bien. Mais nous ne saurions, sans tomber dans une grave illusion, considérer que le type de causalité sur laquelle repose le souverain Bien est de nature théorique, ou encore qu'elle serait présentable *in casu* dans l'expérience.

« dialectique » au sens hégélien du terme : 1) union immédiate entre moralité et bonheur (moralité et bonheur sont littéralement « tissés » ensemble et unis par le procédé de l'*Erzeugung*). 2) Séparation des deux éléments : la morale pure conquiert son autonomie en s'opposant au principe matériel du bonheur (méthode analytique dans la *Fondation*). 3) Réunion *idéale* entre morale et bonheur, sous le nom de l'idéal du souverain Bien (seconde Dialectique) - mais il est vrai que la « réunion » finale située dans l'horizon d'un progrès à l'infini n'en est pas vraiment une, et paraît donc en cela bien peu hégélienne.

Ch. IV : le souverain Bien, *Schädigung* de la moralité ? Réponse à l'objection de la dérive anthropologique

Il convient maintenant de répondre à l'objection que nous signalions en ouverture du précédent chapitre. Développons-la rapidement : n'est-il pas évident que la théorie du souverain Bien résulte de la prise en compte de certaines données anthropologiques contingentes et empiriques ? C'est en effet seulement à propos d'êtres raisonnables finis et naturels que peut se poser le problème de l'aspiration nécessaire et inévitable au souverain Bien, ainsi que Kant lui-même le note en V, 110 : le souverain Bien, comme bien complet et achevé, est « objet de la faculté de désirer d'êtres raisonnables et *finis* » (nous soulignons). Le souverain Bien ne constitue un problème inévitable que pour des êtres raisonnables finis chez lesquels le désir de bonheur constitue une *donnée* de fait et avec laquelle il faut bien compter si l'on ne veut pas que la moralité apparaisse comme une *négation* de leur propre nature. C'est *par la force des choses* qu'a lieu la prise en compte du désir du bonheur qui débouche sur une théorie du souverain Bien. Ainsi paraît justifiée l'idée que cette théorie repose sur l'*accommodation* de la moralité aux revendications contingentes de la nature humaine finie. Ce sont les *limitations* inhérentes à la volonté finie qui sont responsables de la théorie du souverain Bien.

Par conséquent, on pourrait estimer que la nécessité pratique *a priori* de l'aspiration au souverain Bien n'est ni *nécessaire* ni *a priori*, puisque cette aspiration ne concerne qu'une certaine catégories d'êtres dont les hommes font partie, mais dont l'existence ainsi que la constitution de leur faculté de désirer sont en elles-mêmes purement *contingentes* et *factuelles* : c'est *un fait* qu'il y a des êtres finis (comme les hommes) et c'en est un autre que de tels êtres recherchent inévitablement le bonheur. Dans la Dialectique se produit un véritable « coup de force » parce que la contingence de la faculté inférieure de désirer est élevée de façon illégitime au rang d'exigence *a priori* de la raison pratique pure. Aussi, dans son livre *Kants Ethik*, August Messer allait-il jusqu'à affirmer que l'on « consolide et

défend la pensée fondamentale de l'éthique de Kant, quand on rejette sa doctrine du souverain Bien et les postulats qui sont fondés sur celle-ci »⁴²¹. Pour A. Messer, la croyance en une liaison entre la vertu et le bonheur exprime d'abord une revendication de la conscience morale commune qui a le désir d'un ordre du monde satisfaisant dans lequel l'homme juste est récompensé – une revendication typique de l'optimisme de l'*Aufklärung*. L'arrière-plan historique ainsi que certaines convictions psychologiques de Kant sont déterminantes dans la théorie du souverain Bien qui dépendrait donc, selon A. Messer, bien davantage des croyances personnelles de « l'homme Kant » plutôt que de raisons morales objectives. Sans entrer dans d'insolubles débats au sujet de ce que Kant croyait ou ne croyait pas, on peut néanmoins se demander si la théorie de souverain Bien ne se caractérise pas avant tout par sa « facticité » et si – ce qui constitue peut-être l'objection la plus grave – cette théorie ne ramène pas la philosophie morale pure dans les limites contingentes de l'horizon d'une facticité bien trop humaine.

La théorie du souverain Bien provoque la *déchéance* de la moralité pure, ce qui est hautement marqué par la désignation finale de la loi fondamentale de la raison pratique pure comme « dignité à être heureux ». La morale se retrouve *suspendue* à un but étranger et littéralement *aliénée* à la facticité de l'aspiration humaine au bonheur de sorte que Erich Adickes paraît avoir raison d'affirmer que la liaison de la moralité et de bonheur, quelque impartiale que puisse être la raison qui opère cette liaison, signifie la « fin honteuse » (*schämliches Ende*) du penseur de l'impératif catégorique⁴²². Le souverain Bien signifierait ainsi « l'euthanasie » de la morale pure. Comment échapper à cette conclusion ?

Dans ce chapitre, nous allons devoir effectuer un détour par des parties de la philosophie pratique qui ne concernent pas au premier chef la théorie du souverain Bien, mais dont les présupposés et les conclusions qu'on peut en tirer seront déterminants pour une juste compréhension de cette nécessité pratique *a priori* que l'on doit attribuer à la recherche du souverain Bien.

A. L'*a priori* éthique

⁴²¹ *Kants Ethik*, Leipzig, p. 270.

⁴²² E. Adickes, « Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems », *Kant-Studien* 1 (1897).

L'objection que l'on vient de rappeler repose, nous semble-t-il, sur des prémisses contestables qui introduisent une ligne de partage dans l'éthique kantienne en général et dans la *Critique de la raison pratique* : dans l'Analytique se déroulerait l'analyse de la structure formelle de la loi ; dans la Dialectique se produirait la redescente de la moralité dans la « Caverne », avec la prise en compte de la facticité humaine et donc de facteurs psychologiques. Tâchons d'ébranler une telle méthode de division du travail en montrant que la Dialectique prolonge une certaine ligne d'analyse présente dès l'Analytique.

On doit en premier lieu combattre une certaine réduction formaliste de la normativité pratique, sur laquelle fait en réalité fond l'objection évoquée. En effet, l'éthique kantienne peut être dite « normative » de deux façons.

En premier lieu, elle est normative dans la mesure où elle repose sur une loi fondamentale qui joue le rôle d'une *norme fondamentale* à l'aune de laquelle on peut déterminer la *Gesetzmäßigkeit* de nos maximes. La loi fondamentale, en tant que principe d'universalisation (ou, plus exactement : principe d'« universalisabilité » – *Verallgemeinbarkeit*), fournit, en langage moderne, une « procédure » d'établissement de normes particulières valides. Ce principe à l'aide duquel nous pratiquons le test d'universalité sur nos maximes est énoncé dans la *Fondation* comme formule de l'impératif catégorique : « Agis uniquement d'après la maxime par laquelle tu peux en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle »⁴²³, et au § 7 de la *Critique de la raison pratique*, comme « loi fondamentale (*Grundgesetz*) de la raison pratique pure » : « Agis de telle manière, que la maxime de ton action puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »⁴²⁴. Paul Amselk⁴²⁵ a rappelé que la norme a originellement une vocation instrumentale de mesure (la *norma* désigne ainsi l'équerre). Une norme est un outil, un modèle, un étalon permettant de mesurer, d'évaluer et de juger. Dans le domaine cognitif, on peut alors définir une norme comme un « outil de mesure de texture purement psychique » servant à juger et à apprécier le cours des actions. La norme est un critère de validité et la loi fondamentale de la raison pratique pure constitue un tel critère. La *Fondation* évoque sur un mode « populaire » cet aspect instrumental de la loi :

⁴²³ *Fondation*, IV, 421 : « Handle nur nach derjenigen Maximen, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz wurde ».

⁴²⁴ C2, V, 30 : « Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne ».

⁴²⁵ Dans l'article « Normes et lois » (*Archives de Philosophie du Droit*, 1980, 25).

« Dans la connaissance morale de la raison humaine commune, nous sommes parvenus à son principe, qu'assurément elle ne pense pas séparément dans une forme universelle, mais qu'elle a pourtant toujours réellement devant les yeux et qu'elle emploie comme règle (*Richtmaß*) de son jugement. Il serait ici aisé de montrer comment, ce compas à la main, elle a dans tous les cas qui se présentent la pleine compétence pour distinguer ce qui est bien, ce qui est mal (...) »⁴²⁶. Le principe d'universalisation n'est que la traduction savante et philosophique de l'usage du « compas » dont se sert comme d'un outil la raison morale commune dans ses appréciations.

C'est là une approche formelle de la normativité morale selon laquelle ce qui est moral n'est rien d'autre que ce qui est conforme à la loi fondamentale de la raison pratique pure. Dans ces conditions, la validité des normes éthiques peut être établie entièrement *a priori* et à l'aide de la simple forme de l'universalité, c'est-à-dire d'un principe rationnel d'essence intelligible inconditionné, par conséquent, indépendamment de tout facteur psycho-socio-anthropologique. Aussi Kant déclare-t-il dans la Préface qu'une critique de la raison pratique en général doit seulement livrer les principes de la détermination des devoirs, « sans relation particulière à la nature humaine »⁴²⁷. Le fondement normatif de la moralité est totalement indépendant de l'homme. On fait alors entièrement abstraction de la « condition humaine ». Hermann Cohen paraît donc avoir raison d'avancer que même s'il n'y avait pas d'hommes, cela n'atteindrait en rien la réalité de la moralité. La *connaissance* de la moralité serait évidemment mise à mal mais la moralité elle-même demeurerait intacte. La moralité possède une forme de réalité propre, autonome et nouménale, et par conséquent appartient à un autre ordre que l'ordre humain et même que l'ordre de la nature sensible en général : « Si toute la nature était anéantie, l'Idée de la liberté subsisterait. Que

⁴²⁶ *Fondation*, IV, 403 : « So sind wir in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse zu unterscheiden, was gut, was böse (...) sei ». cf. *C2*, V, 65 : « Pour pouvoir se dire à soi-même : je suis un *être indigne*, bien que j'aie rempli ma bourse, il faut quand même une autre règle (*Richtmaß*) du jugement, que pour s'applaudir soi-même et dire : je suis un homme *prudent*, car j'ai enrichi ma caisse ».

⁴²⁷ *C2*, V, 8 : « in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, die nur der Prinzipien ihrer [i.e. der besonderen Bestimmung der Pflichten] Möglichkeit, ihres Umfangs und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll ».

toute la nature s'effondre : la réalité éthique *doit* subsister »⁴²⁸. On ne saurait mieux marquer la différence « ontologique » entre le *Sein* et le *Sollen* ni mieux souligner la réalité nouménale suprasensible de la moralité pure. Telle est la signification et la saisissante portée de l'*a priori* éthique kantien.

Or, c'est cette signification et cette portée que semble remettre en cause la théorie du souverain Bien puisqu'elle inscrit la moralité dans l'horizon des préoccupations humaines. Kant, nous l'avons souligné, insiste tout au long de la Dialectique sur le caractère *a priori* de la tâche pratique commandant la promotion du souverain Bien. Mais ce dernier « *a priori* » paraît bien différent de l'*a priori* principiel et fondateur. La tâche *a priori* commandant l'accord entre la vertu et du bonheur perd de son caractère nouménal et prend en charge le monde des hommes. La réalité éthique s'adapte désormais au monde humain.

Cette tension est relevée par F.A. Trendelenburg qui voyait dans le refus de toute dérivation à partir de la constitution particulière de la nature humaine la caractéristique de l'éthique kantienne pour laquelle une telle dérivation serait nécessairement la chute de la normativité éthique dans le relativisme (ce en quoi, estime Trendelenburg, Kant s'est trompé puisque dans l'éthique aristotélicienne, l'universel est uni à la nature humaine, non à la nature contingente et relative de l'homme, mais bien à sa nature essentielle comme activité de la pensée). Dans ces conditions, que penser de la doctrine du souverain Bien ? « Kant a ainsi réintroduit, après coup, la constitution particulière de la nature humaine, la nature initialement bannie, laquelle se rapporte au bonheur, non, certes, comme un fondement de détermination, mais bien comme un élément proportionnel, et ne peut produire cette proportion uniquement par une construction artificielle et uniquement par une présupposition pratique ; c'est là causer ouvertement au système un dommage (*ein offener Schaden des Systems*) qui exprime une nécessaire rectification du principe, une nécessaire conséquence – mais une conséquence qui témoigne contre l'origine »⁴²⁹.

B. La loi et le devoir

⁴²⁸ *Kants Begründung der Ethik*, p. 163. Précisons que Hermann Cohen distingue soigneusement entre l'homme sensible et l'Idée de l'humanité, cette dernière étant l'élargissement et le déploiement de la loi en un royaume suprasensible des fins (cf. p. 309-310).

⁴²⁹ « Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik », in *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, p. 418. (nous traduisons).

La doctrine du souverain Bien témoigne-t-elle d'un « oubli » de l'origine *a priori* de la normativité éthique ? Et ce phénomène d'inquiétude, sur lequel nous insistons, exprime-t-il autre chose qu'une certaine *dérive anthropologique* de la moralité ? Il nous semble que non. Afin de justifier cette réponse, il faut commencer par mettre en avant le *deuxième aspect* de la normativité éthique afin d'établir que la soudaine (ou supposée telle) prise en compte de la constitution particulière de la nature humaine dans la théorie du souverain Bien n'est en rien un oubli ou une « rectification », ni même une régression vers une plate psychologie, mais s'inscrit dans une *réflexion morale et a priori au sujet de l'essence de l'homme*, une réflexion entreprise dès l'Analytique. C'est dans cette mesure que la thèse de la nécessaire aspiration *a priori* au souverain Bien *approfondit* et *prolonge* les enseignements de l'Analytique, mais, comme nous le verrons, à un autre niveau : celui d'une application non pas *psychologique* mais bien *métaphysique* de la loi.

L'éthique kantienne ne construit pas un univers normatif purement nouménal qu'il s'agirait ensuite d'adapter aux limitations contingentes de l'humanité. La loi morale prend en compte la particularité de la volonté humaine finie dans la mesure où elle se présente comme un *impératif*, une *obligation*, une *contrainte*. D'un côté, donc, la loi morale désigne la *forme* d'une législation universelle. Mais de l'autre, la loi morale existe comme commandement, comme *force*, comme « devoir ». C'est seulement pour des êtres raisonnables finis que la loi morale se présente comme un impératif. Ce point, bien connu, est constamment souligné par Kant. Ainsi dans la *Fondation* en IV, 414 : pour une volonté divine – pour une volonté sainte en général – il ne peut y avoir d'impératifs ; IV, 434 : le devoir ne concerne pas le souverain d'un règne des fins, mais uniquement les membres ; et dans la *Critique de la raison pratique* (notamment en V, 32-33 et 80-85).

La question qui se pose est alors la suivante : est-il essentiel à la moralité d'être appréhendée comme un commandement ou encore comme impératif ? Ou n'est-ce qu'une concession contingente ? On pourrait tout d'abord supposer que c'est juste une concession parce que la validité de loi morale est en elle-même indépendante de la qualité de son destinataire : « ce principe de la moralité (...), la raison le présente en même temps comme une loi pour tous les êtres raisonnables, pour autant qu'ils ont en général une volonté (...). Il ne se limite donc pas seulement aux hommes, mais concerne tous les êtres finis qui ont

raison et volonté, et va même jusqu'à inclure l'être infini, comme intelligence suprême »⁴³⁰. La véritable philosophie purement morale (si l'on peut parler ainsi) serait alors celle qui, parvenant à faire abstraction de toutes les contingences liées à la finitude et à l'humanité, élucide la loi morale en elle-même. C'est ainsi que pour Konrad Cramer (« Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik »⁴³¹), la *Critique de la raison pratique* contient cette véritable philosophie morale de Kant parce que dans la *Fondation*, Kant est parti du concept de *devoir*. Or, comme le « devoir » est inséparable de certaines limitations et entraves subjectives (*Fondation*, IV, 397), l'analyse de la moralité ne peut dans ce contexte s'abstraire des conditions particulières de la nature humaine et donc ne remplit pas le programme annoncé dans la *Préface*. C'est pourquoi l'on peut avancer, selon K. Cramer, que le concept de devoir n'est pas un *Grundbegriff*, pas même un concept appartenant à la philosophie morale pure, mais un concept qui empiète déjà sur cette « anthropologie pratique » programmatique (*Fondation*, IV, 388 et 412) supposée déterminer les conditions d'un accueil favorable de la loi. Mais dans la *Critique de la raison pratique*, comme il s'agit uniquement de savoir ce qui objectivement valable ou bon, le devoir ne joue aucun rôle dans l'exposition de la loi. Dans la seconde *Critique*, la loi morale n'est ainsi même pas une proposition « prescriptive » mais simplement « descriptive », c'est-à-dire qui décrit la constitution d'une volonté pure. C'est seulement ensuite que la distinction entre volonté finie et volonté sainte intervient, et avec elle le concept d'obligation. Au lieu que la *Gültigkeit* de la loi soit saisie à travers l'expérience de la *Verbindlichkeit* (comme il arrive dans la *Fondation*), la *Gültigkeit* de la loi est cette fois exposée de manière autonome et fonde, mais dans un second temps, la *Verbindlichkeit*.

Sans doute doit-on reconnaître que la *Critique de la raison pratique* adopte un point de vue plus formaliste et « abstrait » que la *Fondation* qui demeure plus proche de l'expérience humaine – ce qui tient aussi probablement à la « méthode analytique » adoptée dans ce dernier ouvrage et dont le point de départ est le jugement moral commun des hommes. On doit néanmoins remarquer à quel point, même dans la *Critique de la raison*

⁴³⁰ C2, V, 32 : « Dieses Prinzip der Sittlichkeit (...), erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftigen Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen...haben (...). Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein ».

⁴³¹ in *Kant in der Diskussion der Moderne*, Hrsg. von G. Schönrich und Y. Kato, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 280-325.

pratique, la problématique de la *Gültigkeit* et celle de la *Verbindlichkeit* se croisent sans cesse. Un certain brouillage entre les frontières de la loi et celles de l'impératif semble d'ailleurs se produire lors de l'énoncé même de la loi fondamentale de la raison pratique pure, puisque cet énoncé prend une forme *impérative* : « *Handle so, daß...* »⁴³².

Développons rapidement ce point. Dans la *Critique de la raison pratique*, la fin du scolie du § 1 paraît ainsi entremêler les deux perspectives de la *loi* et celle de l'*impératif* : « pour sa législation en revanche, il est requis que [la raison] ne présuppose qu'*elle-même*, parce que la règle n'est alors objectivement et universellement valable que si elle vaut sans des conditions contingentes subjectives qui distinguent un être raisonnable d'un autre. Dites maintenant à quelqu'un qu'il ne doit pas faire de fausses promesses (...); le simple vouloir est ce qui doit être déterminé entièrement *a priori* par cette règle. S'il se trouve que cette règle est pratiquement juste, alors elle est une loi pratique, *parce qu'elle est un impératif catégorique* [nous soulignons]⁴³³ ». Si le principe pratique qui défend de faire de fausses promesses peut valoir comme loi, c'est d'une part parce que sa validité peut être établie *a priori* universellement et objectivement. On pourrait donc croire que la simple *description* du type de validité qui est en jeu dans ce principe suffirait à en disqualifier les prétentions à l'universalité. Or, ce n'est pas cela que Kant semble mettre en avant. La *prescription* semble l'emporter sur la *description*. En effet, si la règle peut subsister comme loi, c'est « parce qu'elle est un impératif catégorique ». C'est donc la nature de la contrainte enveloppée dans la règle qui défend de faire une fausse promesse qui s'avère finalement décisive. Une certaine imbrication entre la « loi » et le « devoir » est donc manifeste.

Ne doit-on pas admettre tout de même que la *Verbindlichkeit* n'est rendue possible que par la *Gültigkeit* et se fonde tout entière sur elle ? Si l'impératif peut commander « catégoriquement », c'est en raison du principe rationnel de la forme de l'universalité. *A contrario*, une maxime ou un précepte, qui ne possèdent pas une telle forme, ne peuvent commander catégoriquement. Le fait que la loi soit un impératif reste un phénomène

⁴³² Ce simple constat, il est vrai, ne gêne guère K. Cramer qui déclare (suivant en cela L. W. Beck) que Kant n'a en fait pas le droit d'employer ici la tournure impérative.

⁴³³ C2, V, 21 : « Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie bloß sich selbst voranzusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden. Nun sagt jemandem : er solle niemals lügenhaft versprechen (...); das bloße Wollen ist das, was durch jene Regel völlig *a priori* bestimmt werden soll. Findet sich nun, daß diese Regel praktisch richtig sei, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist ».

dérivé. Mais alors, si l'on tient compte de la fin du scolie du § 1, un cercle apparaît : 1) un principe pratique produit une contrainte catégorique parce qu'il est une loi pratique, 2) un principe pratique est une loi pratique parce qu'il est un impératif catégorique (comme le veut le § 1). Une façon possible d'échapper à ce cercle serait peut-être de faire valoir que la loi est la « ratio essendi » de l'impératif, mais qu'en retour l'impératif est la « ratio cognoscendi » de la loi. Sans l'épreuve de la contrainte, sans l'expérience vécue que la représentation d'une certaine règle pratique crée en nous un sentiment d'inquiétude, de malaise, la nature morale de cette règle nous serait demeurée inconnue.

Enfin, le concept de « Fait de la raison », tout à fait central dans la seconde *Critique*, réalise l'alliance entre la loi et l'impératif. La *Critique de la raison pratique* a non seulement pour objectif d'élucider la « loi » formelle du devoir, mais aussi de montrer que cette « loi » est immédiatement pour nous un *Bewegungsgrund*. Aussi la représentation de la simple *forme* de l'universalité est-elle immédiatement pourvue d'un pouvoir de *causalité* et de *force*. La causalité de la raison réside dans la « représentation d'une forme » (V, 28, § 5). Derrière cette formulation en apparence banale se cache un redoutable problème qu'a mis en valeur Michèle Cohen-Halimi dans son livre *Entendre raison, essai sur la philosophie pratique de Kant*. Lorsque Kant déclare qu'on doit se représenter la « simple forme d'une loi », il ne s'agit pas ici de se représenter « quelque chose » parce que la raison ne peut pas, sans retomber dans l'hétéronomie, motiver la volonté en lui représentant un quelque chose. Il s'agit donc, écrit M. Cohen-Halimi, d'une « représentation sans représenté »⁴³⁴. Mais comment une représentation sans contenu objectal peut-elle déterminer la volonté ? La forme de la loi n'est pas en effet un « objet » qu'il s'agirait de se représenter pour ensuite chercher à l'atteindre ou le réaliser (Kant rejette cette version classique de la représentation, qu'il assimile à l'hétéronomie). Il faut donc que la loi morale soit saisie comme une force dynamique qui institue son autorité dans son propre déploiement. Il y a certes une production et une élaboration de lois pratiques universelles, à partir de la simple forme de la loi morale, mais la loi n'agit pas ici comme une fin prédéfinie déposée abstraitement dans l'entendement et à l'aune de laquelle on vérifierait le caractère moral ou non moral de telle maxime. L'universalisation n'est pas qu'un procédé technique de vérification, c'est aussi un mouvement d'auto-affirmation et de déploiement

⁴³⁴ *Entendre raison*, p. 81.

de la législation de la raison pratique qui doit alors trouver le moyen de se faire « entendre » - le paradigme auditif étant en effet le plus utilisé par Kant, et surtout le plus approprié pour évoquer, sans se figer, un mode inédit de la représentation qui « institue l'autorité de la loi dans l'immanence de sa formulation »⁴³⁵. En fin de compte, nous n'obéissons donc pas à l'autorité extérieure d'une loi ; *l'obéissance est produite en même temps que la loi elle-même*.

C. Sainteté et moralité

Pour un être raisonnable fini, la représentation de la *forme* de la loi produit donc aussitôt et immédiatement une obéissance, une contrainte. Telle est, dirions-nous en paraphrasant Leibniz, la « force de la forme » qui interpelle et mobilise la volonté finie de l'homme. Le concept d'impératif étant à rattacher à celui d'une volonté finie, on peut en approfondir l'analyse à l'aide de la distinction entre « volonté sainte » et « volonté finie ». Les notions d'impératif, de contrainte, de devoir, de vertu, ne concernent pas une volonté sainte⁴³⁶. Dieu est bon, mais n'est pas vertueux, ainsi que le remarquait déjà Montaigne : « C'est à l'aventure pourquoi nous nommons Dieu bon, fort, libéral, et juste ; mais nous ne le nommons pas vertueux : ses opérations sont toutes naïves et sans effort »⁴³⁷.

L'examen de la distinction entre « sainteté » et « moralité », que nous proposons d'entreprendre, aura pour but de révéler la présence et l'importance de cette forme non-anthropologique de l'anthropologie, que l'on trouve dès l'Analytique de la raison pratique, et qui, nous semble-t-il, constitue le présupposé indispensable à la compréhension de la conception kantienne du souverain Bien.

⁴³⁵ *Ibid.* p. 85. Dans la suite de son ouvrage, M. Cohen-Halimi montre comment la loi morale est accessible grâce à la puissance du discours et à certaines formes autorisées de la rhétorique (non la *Beredsamkeit* logomachique de la philosophie populaire, mais la *Rhetorik* comme art susceptible de rendre sensible dans le langage la forme intelligible de la loi). La substitution d'un paradigme de l'écoute au paradigme traditionnel de l'œil permet ainsi une nouvelle doctrine de la représentation dans le champ pratique.

⁴³⁶ Cf. *Fondation*, IV, 414 : « une volonté parfaitement bonne se tiendrait tout aussi bien sous des lois objectives (du Bien), mais ne peut être représentée comme étant *contrainte* à des actions conformes à la loi, parce qu'elle peut être déterminée d'elle-même, d'après sa constitution subjective, uniquement par la représentation du Bien. C'est pourquoi aucun impératif ne peut valoir pour une volonté *divine* et pour une volonté *sainte* en général ; le *devoir* n'est pas ici à sa place, parce que le *vouloir* est déjà de lui-même nécessairement en accord avec la loi ».

⁴³⁷ *Essais*, II, XI (« De la cruauté »).

La représentation de la loi crée inévitablement une *tension* au cœur de la volonté morale finie - une tension qui s'avère tout à fait précieuse pour la sauvegarde la moralité même. Rien n'est en effet plus funeste que l'exaltation morale par laquelle l'homme croit pouvoir s'élever à la hauteur de la loi. Non seulement c'est là une illusion, mais cette illusion est d'autant plus dangereuse qu'elle est préjudiciable pour la vertu car elle anéantit la résolution et l'*effort* pour devenir meilleurs. Si la loi cessait d'être un commandement, la moralité « subjectivement transformée en sainteté » cesserait du même coup d'être vertu⁴³⁸. Une telle transformation, étant une illusion, ne pourrait être en effet que subjective et provenir d'une « exaltation » autant morale que religieuse. Le type de résolution qu'il convient à un être raisonnable fini de prendre à l'égard de la loi est la suivante : « il doit l'observer par devoir, et non selon une inclination spontanée, ni même selon une aspiration non commandée et entreprise de soi-même, et son état moral, dans lequel il peut toujours se tenir, est la *vertu*, c'est-à-dire la résolution morale en *lutte*, et non la *sainteté* dans la *possession* présumée d'une parfaite *pureté* des résolutions de la volonté »⁴³⁹.

La sainteté est un idéal régulateur, un concept-limite. Jules Barni remarquait que si la sainteté est rigoureusement distinguée de la vertu, elle en est en même temps l'idéal⁴⁴⁰. Il arrive en effet à Kant de qualifier de « sainte » la loi morale (V, 83-85-87-122) conformément à une certaine tendance de Kant à faire de la loi morale le « divin » en nous. Mais l'idéal de sainteté, comme toute Idée régulatrice, a autant pour fonction de nous *encourager* de manière positive à bien agir en nous orientant vers un idéal élevé, que de nous rappeler constamment la *distance a priori* infranchissable qui nous sépare de celui-ci, une distance qu'il n'est même pas souhaitable de franchir. Aussi l'idéal de sainteté est-il foncièrement équivoque : « cette sainteté de la volonté est cependant une Idée pratique, qui

⁴³⁸ C2, V, 84 : « da es alsann aufhören würde, *Gebot* zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, *Tugend* zu sein ».

⁴³⁹ C2, V, 84 : « es [das Gesetz] aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist *Tugend*, d.i. moralische Gesinnung im *Kampfe*, und nicht *Heiligkeit* im vermeinten *Besitze* einer völligen *Reinigkeit* der Gesinnungen des Willens ».

⁴⁴⁰ *Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique*, Paris, 1851, p. 279. J. Barni considère cependant que cet idéal de sainteté proposé par Kant à notre volonté est un idéal trop élevé qui ne convient pas à la nature finie et sensible de l'homme (« Tout idéal prescrit à l'activité de l'homme doit être conforme à sa nature : autrement, il cesse de s'appliquer à lui », p. 282). L'idéal de sainteté n'est d'ailleurs même pas l'idéal complet de l'homme, mais seulement sa *condition* : en effet, l'idéal de sainteté constitue la première partie de l'idéal du souverain Bien, dont l'énoncé complet est : « la plus haute perfection morale (idéal de sainteté qui présuppose l'immortalité de l'âme) jointe au plus grand bonheur (liaison vertu/bonheur, qui présuppose le postulat de l'existence de Dieu) ».

doit nécessairement servir comme d'un *archétype* (*Urbilde*) dont se rapprocher à l'infini constitue la seule chose qui incombe à tous les êtres raisonnables finis - une Idée que la loi purement morale, qui peut pour cette raison être appelée sainte, leur met constamment et à bon droit devant les yeux : par rapport à cet archétype, s'assurer du progrès à l'infini de ses maximes et de la fermeté de celles-ci en vue d'une progression constante, c'est là ce qu'une raison pratique finie peut produire de plus haut, à savoir la vertu, qui elle-même à son tour, au moins comme faculté naturellement conquise, ne peut jamais être parfaite (*vollendet*), parce que l'assurance en pareil cas ne peut jamais devenir une certitude apodictique, et qu'elle est, comme persuasion (*Überredung*), très dangereuse »⁴⁴¹. L'archétype d'une volonté sainte, s'il peut favoriser la raison pratique dans sa plus haute tâche (produire la vertu), comporte en même temps un risque : celui qu'infatués de nous-mêmes, nous ne devenions « persuadés » (le terme *Überredung* a une connotation péjorative : la persuasion produite est malhonnête) que nous sommes « bons ».

Il importe au contraire de se *convaincre* méthodiquement qu'une telle perfection est impossible, et ainsi, grâce à une salutaire prudence, de toujours douter des apparences, s'il est vrai que « quand il est question de valeur morale, ce ne sont pas les actions, que l'on voit, qui comptent, mais ces principes intérieurs, que l'on ne voit pas »⁴⁴². Mais il ne s'agit pas seulement de ne pas se laisser abuser par des apparences extérieures. C'est surtout de soi-même et d'une prétendue transparence à soi qu'il convient de se méfier. Qui peut dire si quelque « secret mobile de l'amour de soi » (*Fondation*, IV, 407, « *geheimer Antrieb der Selbstliebe* ») ne se trouve pas derrière notre résolution morale que nous croyons pourtant sincère ? Pour cette raison, il est indispensable d'adopter, comme le dit J.-L. Bruch, un

⁴⁴¹ C2, V, 32 : « Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum *Urbilde* dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu sein, d.i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet sein kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewißheit wird, und als *Überredung* sehr gefährlich ist ». cf. V, 83 : le commandement « Aime Dieu » présente « la résolution morale dans dans toute sa perfection, comme un idéal de sainteté ne pouvant être atteint par aucune créature, qui est pourtant l'archétype (*Urbild*) que nous devons chercher à approcher et auquel, dans un progrès ininterrompu, mais infini, nous devons nous rendre identiques ».

⁴⁴² *Fondation*, IV, 407 : « wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht ». Cf. également en IV, 408 : « Pourquoi m'appelez-vous bon, moi (que vous voyez) ? Nul n'est bon (le modèle <*Urbild*> du bien) que Dieu seul (que vous ne voyez pas) ».

certain « rigorisme méthodologique »⁴⁴³ qui nous recommande d'envisager d'abord les hypothèses les moins favorables lorsqu'il s'agit de déterminer le caractère moral d'une action. Ici reparaît la pensée du mal radical, radical en ce qu'il doit toujours être la « pensée de derrière » dans nos appréciations morales, y compris envers nous-mêmes : « cette faute innée (...) a pour caractère une certaine *malice* du cœur humain (*dolus malus*), à se tromper soi-même sur ses propres résolutions bonnes ou mauvaises, et, si jamais les actions n'ont pas pour conséquence le mal qu'elles auraient fort bien pu occasionner d'après leur maximes, à ne pas se préoccuper de sa résolution, et, bien plus, à se tenir justifié devant la loi. D'où la touchante tranquillité d'âme de nombreux hommes (qui se croient consciencieux)... »⁴⁴⁴. L'homme n'est que trop porté à la complaisance envers lui-même lorsqu'il prétend, tel un « volontaire » (*gleichsam ein Volontäre*), se placer avec une arrogante vanité au-dessus de la pensée du devoir et faire par *plaisir* son devoir, comme si aucun commandement n'était nécessaire⁴⁴⁵. Selon le mot de L. W. Beck, l'homme est un « conscrit », et non pas le volontaire de la loi⁴⁴⁶.

Pour des êtres raisonnables finis, l'idéal de sainteté de la volonté semble donc avant tout fonctionner comme un « idéal-repoussoir » afin de continuer à susciter chez eux une constante remise en question et entretenir ainsi cette inquiétude morale qui doit les inciter à progresser. Dans ces conditions, la sainteté, bien loin d'en être le couronnement, signifie l'anéantissement de toute moralité. Et il y a plus de valeur morale dans la « lutte » que dans la jouissance d'une volonté parfaite qui n'aurait jamais aucun effort à fournir. En matière morale, la fragilité de la *vie* vaut mieux qu'un mécanisme infailliblement réglé. La *Critique de la raison pratique* oppose régulièrement le caractère nécessairement vivant de la moralité à la routine mécanique. C'est ainsi que le mécanisme de l'*automaton spirituale* ne

⁴⁴³ *La philosophie religieuse de Kant*, p. 52-53. J.-L. Bruch distingue ce rigorisme méthodologique du « rigorisme dogmatique » (qu'on trouve aussi chez Kant) qui pose en principe que l'homme est radicalement corrompu.

⁴⁴⁴ *Religion*, VI, 37 : « Diese angeborene Schuld (...) hat zu ihrem Charakter eine gewisse *Tücke* des menschlichen Herzens (*dolus malus*), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen (...) ».

⁴⁴⁵ C2, V, 81.

⁴⁴⁶ *A Commentary*, p. 228. Le « volontaire » (*Volontäre*) est évoqué en V, 82. G. Sala rappelle à ce propos (*Ein Kommentar*, p. 182) le lien étymologique entre *Aretè* (la vertu) et *Arès* (Dieu de la guerre). Sur le terme « volontaire », on peut se reporter à la note 275 de J.-P. Füssler à sa traduction : le volontaire est un soldat recherchant le danger par désir de gloire et de distinction.

vaut pas mieux que la liberté d'un tournebroche. De même, considérer la punition comme le mouvement d'une machine (*Maschinenwerk*) dont se servirait une puissance supérieure pour « faire marcher » (*in Tätigkeit setzen*) les êtres raisonnables vers leur visée finale (*Endabsicht*), cela conduirait à « un mécanisme supprimant toute liberté (*ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus*) »⁴⁴⁷ qui se condamne de lui-même. Et dans la section IX de la Dialectique, on ne doit pas reprocher à une Nature marâtre (*stiefmutterlich*) le caractère limité de nos facultés, sans lequel « la conduite des hommes serait transformée en un pur mécanisme où, comme dans un jeu de marionnettes, tout *gesticulerait* bien, mais où cependant on ne rencontrerait *aucune vie* dans les figures »⁴⁴⁸. C'est un péril analogue auquel aboutirait la possession d'une volonté sainte : l'écart entre la volonté et la raison disparaîtrait, entraînant la disparition de la liberté elle-même. La loi morale ne serait plus « représentée » mais immédiatement et mécaniquement appliquée. Les *Handlungen* deviendraient des *Wirkungen*. La morale elle-même serait nature et les lois morales détermineraient les actions aussi nécessairement que les lois de la nature déterminent les rapports entre les phénomènes.

On pourra objecter que c'est seulement *pour nous*, en tant qu'êtres finis, que la sainteté n'est pas quelque chose que l'on peut se souhaiter parce que cela voudrait alors dire que nous sommes dans l'illusion. Mais qu'*en soi*, la sainteté est naturellement préférable à la vertu, de même que le bien est dans l'absolu préférable au meilleur, et le parfait à l'imparfait. Or, cela même n'est pas certain. Il n'est pas interdit de penser que la possibilité de la *transgression* et de façon générale de la *contingence* (la *vie* elle-même se définit par la contingence), qui n'existent que pour une volonté finie et faillible, confèrent une plus grande valeur morale à leurs actions : « le monde avec ses défauts vaut mieux qu'un royaume d'anges sans volontés »⁴⁴⁹.

D. Vers une anthropologie non-anthropologique

⁴⁴⁷ C2, V, 38.

⁴⁴⁸ C2, V, 147 : « Das Verhalten der Menschen (...) würde also in einen bloßen Marionettenspiel, alles gut *gestikulieren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde ».

⁴⁴⁹ *Religion*, VI, 65 : « Die Welt mit ihren Mängeln – ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln » (c'est une citation du poète Haller). Cf. Descartes : « Mais je ne puis pas pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans tout l'Univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défauts, que si elles étaient toutes semblables » (*Méditations métaphysiques*, IV, AT IX, 49).

1. Contre la régression psychologique

Dans la *Critique de la raison pratique*, dès l'Analytique, la philosophie morale, même si elle n'en dérive pas la validité de son principe, n'oublie donc pas la constitution particulière de la nature humaine. L'étroite solidarité entre la loi comme principe formel et la loi comme devoir, le rôle déterminant de la distinction entre volonté sainte et volonté finie, en témoignent. Et l'on doit maintenant ajouter que cet « égard » pour la volonté d'un être raisonnable fini ne constitue en rien un dommage ou une régression. La philosophie morale prend en compte la spécificité humaine sans pour autant que l'*a priori* éthique perde de sa valeur – bien au contraire, s'il est vrai qu'une volonté finie faillible est au point de vue moral plus « intéressante » et plus digne de louange (ou de blâme) qu'une volonté sainte.

Si l'analyse philosophique du rapport entre la loi purement morale et la volonté finie n'entraîne aucune régression vers la psychologie, c'est parce que cette analyse ne nous fait pas abandonner l'*a priori*. Il ne s'agit pas d'étudier *a posteriori* les conditions d'application d'une loi purement nouménale à un cas particulier qui serait l'homme : cela serait faire de la psychologie, cela serait quitter le champ de la philosophie pratique et revenir vers la philosophie théorique. Mais l'étude du *Zusammenhang* entre la moralité et la volonté finie doit être menée à partir d'une réflexion sur l'essence d'une volonté finie. C'est une réflexion entreprise *a priori* sur l'essence de l'homme qui fournit le fil conducteur de la philosophie morale.

Or, une telle réflexion ne nous fait aucunement sortir de l'*a priori*. Considérons ainsi la doctrine du « Fait de la raison ». Il est devenu courant d'objecter à cette doctrine qu'elle n'est qu'un simple argument psychologique *ad hoc* qui situe dangereusement la conscience morale sur le terrain de l'expérience. Mais de quelle espèce d'expérience s'agit-il ? En premier lieu, on doit reconnaître que la théorie du fait de la raison est indissociable d'une certaine forme de facticité. Le *Faktum* est en effet quelque chose que l'on constate chez une certaine catégorie d'êtres. Le « Fait de la raison » stipule que la loi « s'impose (*aufdringt*) à nous par elle-même comme proposition synthétique *a priori* »⁴⁵⁰. Dire que la loi s'impose comme « proposition synthétique *a priori* », c'est dire que la volonté est capable de se lier

⁴⁵⁰ C2, V, 31 : « weil [das Gesetz] sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz *a priori* ».

immédiatement et inconditionnellement à la représentation de la loi. Mais ce mode de reconnaissance de la validité de la loi ne peut concerner qu'une volonté *finie*, comme le suggère le verbe *aufdringen* qui présuppose une certaine pression et violence exercée sur le sujet, et donc, une contrainte.

Le lien entre le caractère synthétique des propositions pratiques *a priori* et la finitude est établi dans la *Fondation* : « Un tel impératif [l'impératif catégorique] est une proposition pratique synthétiquement *a priori* <*synthetisch-praktischer Satz a priori*> »⁴⁵¹, et, en note : « Je rattache *a priori*, sans présupposer aucune condition issue de quelque inclination, l'action (*die Tat*) avec la volonté, et donc de manière nécessaire (quoique seulement objectivement, c'est-à-dire sous l'Idée d'une raison qui aurait un plein pouvoir sur tous les mobiles subjectifs). Ceci est donc une proposition pratique, qui ne dérive pas analytiquement le vouloir d'une action d'un autre vouloir déjà présupposé (car nous n'avons une volonté si parfaite), mais rattache immédiatement ce vouloir avec le concept de la volonté d'un être raisonnable comme à quelque chose qui n'y est pas contenu »⁴⁵². L'opposition entre un vouloir analytiquement dérivé d'un autre vouloir et un vouloir synthétiquement rattaché au « concept d'une volonté d'un être raisonnable fini » ne renvoie pas dans ce contexte à l'opposition entre les impératifs hypothétiques analytiques et l'impératif catégorique synthétique mais bien à celle entre volonté sainte et volonté finie. Pour une volonté sainte, la liaison entre un vouloir moral et sa volonté en général est analytique, ce qui signifie que les résolutions morales d'un être saint dérivent analytiquement de sa nature entièrement rationnelle : elles sont comprises « sous » cette nature, à la manière dont un concept est contenu analytiquement sous un autre concept. Mais la volonté d'un être fini et une action morale sont deux choses *hétérogènes*. Autrement dit, l'union de cette volonté au principe du devoir est toujours une *synthèse*. La synthèse est la marque de la finitude qui doit faire *l'effort* de sortir d'elle-même pour se rattacher *a priori* à la loi.

⁴⁵¹ *Fondation*, IV, 420 : « Er ist ein synthetisch-praktischer Satz *a priori* ».

⁴⁵² *Ibid* : « Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die *Tat a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv d.i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegungsursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft ».

S'agit-il là pour autant d'un constat psychologique, d'une simple reconnaissance d'expérience ? Par forcément. Dans son commentaire de la seconde *Critique*, Giovanni Sala relève l'adage *sic volo, sic jubeo* par lequel Kant termine (§ 7, scolie) l'exposé de la théorie du *Faktum* : cet adage montre à quel point Kant conçoit la conscience de la loi de manière *volontariste*⁴⁵³. La raison, si elle se fait connaître comme une « donnée », se fait connaître avant tout comme un *commandement* originaire, comme surgissement originaire de la contrainte au sein d'une volonté finie. Par le *Faktum*, la raison se donne certes comme une *réalité*, mais cette réalité est déjà *normative*. La prise en compte de la facticité de la raison pratique pure se concilie donc avec *l'a priori* éthique parce que nous reconnaissons dans le *Faktum* la valeur *a priori* et inconditionnellement valable de la loi. Nous faisons, écrit G. Sala, « l'expérience de notre propre intentionnalité sur le plan pratique, qui est porteuse de normativité, c'est-à-dire de la façon dont notre vouloir libre et responsable doit être accompli »⁴⁵⁴. On cherche à faire « réagir » la loi avec une volonté finie. Mais tout l'enjeu consiste à montrer qu'il ne s'agit pas d'étudier un mécanisme de réaction psychologique. En se situant dans l'horizon d'un être fini, Kant s'efforce de déterminer *a priori* le rapport de cet être à la loi. La facticité ne témoigne pas contre la valeur *a priori* du principe. Car c'est *a priori* et sans quitter le plan du devoir-être que l'on peut déterminer quel type de conscience la loi va éveiller chez cet être, quelle aspiration va être provoquée, quelle espérance sera suscitée : cette conscience, cette aspiration, cette espérance, auront tous une portée normative qui prendra sa source dans la reconnaissance de la raison pratique pure comme originairement législatrice.

2. *Le respect*

Le Chapitre III de l'Analytique (« Des ressorts de la raison pratique pure ») illustre de façon remarquable l'effort de Kant pour allier *l'a priori* éthique avec le contexte en soi *contingent* d'une volonté humaine finie. Cet effort sera déterminant pour comprendre

⁴⁵³ M. Cohen-Halimi (« *Sic volo, sic jubeo*, méthodiquement ; une lecture de la méthodologie de la raison pure pratique » in *Kant, la rationalité pratique*, dir. M. Cohen-Halimi, Paris, PUF, 2003, p. 93-118) rappelle que cette citation est extraite des *Satires* (VI, 223) de Juvénal : « Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas ». En remplaçant le *hoc* par un *sic*, Kant, commente M. Cohen-Halimi, ôte tout contenu à la formule et rend la nécessité de la loi proprement autonome : « le *sic volo sic jubeo* kantien montre donc sous une forme redoublée l'effacement des prédicats et des compléments du verbe vouloir » (p. 101).

⁴⁵⁴ G. Sala, *ein Kommentar*, p. 101.

l'affirmation répétée, dans la Dialectique, de la nécessité pratique *a priori* de l'aspiration au souverain Bien.

Avec l'analyse du sentiment du respect, on pourrait redouter d'être pris dans les sables mouvants de la psychologie et de quitter ainsi tout à fait la rigueur de la philosophie morale⁴⁵⁵. Pourtant, là encore, il faut reconnaître l'insistance avec laquelle Kant se démarque de toute problématique psychologique. Kant prend soin de souligner à de nombreuses reprises le fait que le respect comme ressort peut être connu *a priori* : « l'effet de la loi morale comme ressort n'est que négatif, et peut à ce titre être connu *a priori* (...). Par conséquent, nous pouvons reconnaître *a priori* que la loi morale, comme fondement de détermination de la volonté, dans la mesure où elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être nommé douleur, et nous avons donc ici le premier et peut-être le seul cas où nous avons pu déterminer à partir de concepts *a priori* le rapport d'une connaissance (ici, d'une connaissance de la raison pratique pure) au sentiment de plaisir et de peine »⁴⁵⁶. La loi est aussi « le fondement d'un sentiment positif, qui n'est pas d'origine empirique et peut être connu *a priori* (...) ; ce sentiment est le seul que nous connaissons entièrement *a priori*, et dont nous pouvons pénétrer la nécessité »⁴⁵⁷. Nous reconnaissons (*einsehen*) *a priori* qu'un tel sentiment est « inséparablement lié avec la représentation de la loi morale dans tout être raisonnable fini. Si ce sentiment était pathologique, s'il était un sentiment de plaisir ou de peine fondé sur le *sens* interne, alors il serait vain de vouloir découvrir *a priori* une liaison entre lui et une quelconque idée »⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ Cf. par exemple R.P. Wolff (commentant la *Fondation*) : « d'un point de vue philosophique, l'introduction de l'émotion du respect contredit tout le sens de l'argumentation kantienne. Les sentiments de tout genre sont des événements du monde phénoménal et par conséquent ne jouent aucun rôle légitime dans une théorie de la loi morale » (*The Autonomy of Reason*, p. 83) ; l'auteur ajoute que la théorie du respect, « inappropriée » dans le contexte de la philosophie morale kantienne, est « superbe » comme analyse de l'expérience morale.

⁴⁵⁶ C2, V, 73 : « So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder *a priori* erkannt werden. (...) Folglich können wir *a priori* einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen *a priori* das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten ».

⁴⁵⁷ *Ibid.* : « mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und *a priori* erkannt wird, (...), und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können ».

⁴⁵⁸ C2, V, 80 : « ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen Vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also auf ein auf dem inneren *Sinne* gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich sein, eine Verbindung desselben mit irgend einer Idee *a priori* zu entdecken ».

Par conséquent, l'effet négatif de la loi sur la sensibilité, aussi bien que son effet positif comme origine du sentiment du respect, peuvent tous deux être connus *a priori*.

Il y a sans doute quelque chose d'étonnant dans l'idée qu'il existe un sentiment (ne fût-ce qu'un seul) que nous connaissons *a priori*. Qu'est-ce à dire ? Nous avons affaire à un sentiment dont l'origine n'est pas une inclination empirique mais la représentation d'une loi de la raison. Connaître *a priori* le sentiment du respect signifie que nous n'avons pas besoin de nous lancer dans un examen de ses causes génétiques et historiques pour en déterminer la nature et l'origine. Lorsque nous éprouvons du respect, nous pouvons rapporter *a priori* et immédiatement ce sentiment à la loi morale. Réciproquement, nous pouvons affirmer *a priori* que la loi provoque nécessairement le respect chez un être fini. En revanche, si nous éprouvons un quelconque sentiment pathologique, nous ne pouvons pas en déterminer *a priori* l'origine (il faut « enquêter » pour le savoir) pas plus que nous ne pouvons dire que ce sentiment est un effet nécessaire *a priori* de la cause qui l'a suscité. Par exemple, si l'on me frappe, il est probable que j'éprouverais en retour de la haine et un désir de vengeance ; mais cela même n'est pas du tout certain *a priori*. En revanche, si je suis « frappé » par la représentation de la loi, c'est nécessairement et dans tous les cas, donc *a priori*, que j'éprouverai du respect.

C'est donc *a priori* que l'on peut dire qu'un être raisonnable fini éprouvera ce sentiment du respect, et c'est pourquoi on peut avancer avec certitude que la voix du devoir continue de faire trembler le scélérat le plus endurci (V, 80). Il est inévitable, compte tenu de ce qu'*est* un être raisonnable fini, que la loi produise en lui un tel sentiment. Tel pourrait être, remarquons-le, un des enseignements de l'expérimentation de la raison pratique : le côté un peu « scientifique » de ce texte suggère que la loi morale agit sur notre volonté avec la même nécessité qu'une loi naturelle détermine les phénomènes. Que l'on répète l'expérience autant de fois qu'on voudra : la raison pratique reconnaîtra toujours la supériorité de la loi. C'est *toujours* et *nécessairement*, donc *a priori*, qu'un être raisonnable fini éprouvera du respect pour la loi. Cette affirmation ne se fonde pas sur une étude empirique de la façon dont les hommes réagissent face à la loi. Elle se fonde sur la mise en relation, qui peut s'effectuer *a priori*, entre l'*Idée* de la loi et le *concept* d'une volonté finie.

La théorie du respect dépend en effet de ce que nous avons appelé une réflexion sur l'essence de l'homme (comme être raisonnable fini). Selon L. W. Beck, cette théorie repose

sur les « définitions transcendantales »⁴⁵⁹ données dans la Préface au sujet de la *vie* et de la *faculté de désirer*. Il s'agit en effet de décrire sur un mode quasi phénoménologique « la conscience d'une activité de la raison pratique »⁴⁶⁰, c'est-à-dire l'acte spécifique de *reconnaissance* de la loi chez un être doué de sensibilité. On doit donc tâcher de remonter au plus près des structures essentielles de la *conscience* pratique finie pour justifier l'existence du respect. Ce sont ainsi des considérations sur la nature finie de l'homme qui sont présumées dans la théorie du respect : « Il faut aussi remarquer que, comme le respect est un effet sur le sentiment, et donc sur la sensibilité d'un être raisonnable, il présuppose cette sensibilité, et donc la finitude d'un tel être, auxquelles la loi morale impose le respect, et qu'à un être suprême ou un être libre de toute sensibilité chez lequel celle-ci ne peut en rien faire obstacle à la raison pratique, le respect pour la *loi* ne peut être attribué »⁴⁶¹. Les concepts de ressort et d'intérêt, de maxime, « ne peuvent être appliqués qu'à un être fini. Ils présupposent tous le caractère limité de la nature d'un être, puisque la constitution subjective de l'arbitre de celle-ci ne s'accorde pas d'elle-même avec la loi objective d'une raison pratique ; ils présupposent un besoin d'être poussé d'une façon ou d'une autre à l'activité, parce qu'un obstacle intérieur s'y oppose. Ils ne peuvent donc être appliqués à une volonté divine »⁴⁶².

L'opposition entre volonté sainte et volonté finie forme l'arrière-plan incontournable et décisif dans l'analyse du respect. La prise en compte de la finitude est la condition « transcendantale » de tout discours sur le respect. Le respect étant (pour une part) une expérience d'humiliation et d'abaissement, seul un être fini peut en effet éprouver de tels sentiments. De façon générale, chez un être infini, l'objectivité et la subjectivité coïncident.

⁴⁵⁹ *A Commentary*, p. 218-219 : « la question n'est pas ici celle de l'autorité de la loi morale ; c'est une question portant sur les conditions, chez un être comme l'homme, qui rendent possible le fait qu'il prenne un intérêt à la loi ou que la loi soit pour lui un ressort. Et cette question, selon Kant, peut recevoir une réponse *a priori* avec l'aide de ses définitions transcendantales ».

⁴⁶⁰ C2, V, 70 : « Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Tätigkeit der praktischen Vernunft (...) ».

⁴⁶¹ C2, V, 76 : « Hiebei ist nun zu bemerken, daß, so wie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühls, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und daß einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hindernis der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs *Gesetz* nicht beigelegt werden könne ».

⁴⁶² C2, V, 79 : « Alle drei Begriffe...können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt ; ein Bedürfnis, irgend wodurch zur Tätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hindernis derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden ».

Aucun écart ne peut ici se produire. Dieu par conséquent n'éprouve aucun respect pour la loi : non qu'il soit irrespectueux, mais simplement « insensible ».

Pour Kant, le fait qu'un homme éprouve du respect est la *garantie* et la *preuve* que son rapport à la moralité est *véridique* et n'est pas illusoire. En se montrant capable de respect, cet homme témoigne de sa finitude et prouve par-là qu'il n'outrepasse pas sa condition. Pour un être fini, le respect est en effet un « maximum », quelque chose à quoi il doit se tenir sans chercher, tel un exalté ou un fanatique, à s'élever à la hauteur de la loi. L'homme doit rester à distance respectueuse de la loi et il ne saurait de toute façon franchir cette distance qui le sépare de la loi sans tomber dans une outrancière infatuation de lui-même. Il s'agit de connaître et de garder son « poste ». Kant en vient en effet à user de tournures aux résonances stoïciennes : l'homme, en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être fini, doit se tenir sur un certain « échelon » (*Stufe*) : « L'échelon moral (*sittliche Stufe*), sur lequel se tient l'homme (de même, autant que nous puissions en juger, que toute créature raisonnable), est le respect pour la loi morale »⁴⁶³ ; « la méconnaissance de notre échelon inférieur (*niederen Stufe*) en tant que créatures, et la rébellion de la présomption contre le prestige de la loi sainte, sont déjà une sécession (*Abtrünnigkeit*) à l'égard de la loi selon l'esprit, quand bien même on la suivrait selon la lettre »⁴⁶⁴. Il existe donc une forme d'*hybris* morale par laquelle l'homme passe outre sa condition d'être fini, en prétendant substituer au respect l'inclination pour la loi.⁴⁶⁵ L'argumentation prend une dimension « cosmologique » puisque notamment à partir de V, 83 (et de l'introduction de la distinction entre volonté sainte et volonté finie), Kant se met à employer systématiquement le terme de « créature » (*Geschöpf* : le terme revient six fois en 83-84) pour évoquer l'homme, tandis que les êtres raisonnables finis deviennent les « êtres raisonnables créés » (V, 82). Le terme « créature » a la valeur d'une description de la situation « ontologique » particulière de l'homme qui doit apprendre à connaître son rang pour ne pas tomber dans cette forme de sécession morale et de rébellion que représente la *Schwärmerei*. Il s'agit de

⁴⁶³ C2, V, 84 : « Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz ».

⁴⁶⁴ C2, V, 83 : « die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetze ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben dem Geiste nach, wengleich der Buchstabe desselben erfüllt würde ».

⁴⁶⁵ Le fait que l'homme, en matière morale, occupe un certain échelon n'est pas incompatible avec la thèse d'un *progrès* à l'infini. En un sens, l'homme peut gravir une infinité d'échelons. Mais il ne peut franchir l'échelon « ontologique » qu'il occupe en raison de sa nature finie. Le progrès moral admet des degrés, sans jamais déboucher sur un changement de nature.

déterminer ce qui convient à la nature créée de l'homme, ce qui est « approprié » (*angemessen*) à sa condition et à son rôle – et ce n'est pas chose banale de tenir simplement son rôle d'homme⁴⁶⁶.

C'est là souligner le caractère indépassable et définitif de la « condition humaine » : la facticité est quelque chose d'*originnaire*, quelque chose par conséquent à partir de quoi une réflexion peut s'élaborer et progresser *a priori*. Lorsqu'il évoque la situation de l'homme, lorsqu'il réfléchit au *Zusammenhang* entre la moralité et la volonté finie, lorsqu'il prend en compte la constitution particulière de la nature humaine, Kant ne procède pas à un examen empirique ou anthropologique. Il n'y a pas de revirement. Au contraire, nous voyons que Kant se tient au plus près d'une détermination la plus *générale* et donc la moins *empirique* possible de l'homme puisque c'est comme « être raisonnable fini » que l'homme est appréhendé. C'est *l'essence* de l'homme qui est en jeu et c'est le rapport de l'homme comme « *Wesen* » à la loi que Kant cherche à déterminer *a priori*.

3. Une détermination métaphysique de l'homme

C'est en ce sens que nous évoquons plus haut une forme non-anthropologique de l'anthropologie, c'est-à-dire une façon d'évoquer et de caractériser la nature humaine qui ne soit pas pour autant assimilable à ce que Kant nomme ailleurs « anthropologie », par opposition à la philosophie purement morale. Qu'est-ce à dire ? La philosophie morale, d'un côté, tourne le dos à l'anthropologie comme science de la nature humaine ou comme discours sur l'homme considéré comme un être de la nature. L'anthropologie nous dit comment l'homme agit, non comment tout être raisonnable doit agir. Mais d'un autre côté, le rapport de la philosophie morale à l'homme est susceptible de déboucher sur l'établissement de propositions normatives *a priori*. Nous nous appuyons ici sur les suggestives indications données par Konrad Cramer à la fin de son article « *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik* ». K. Cramer, nous l'avons rappelé, commence par creuser la distinction entre la « loi » et le « devoir » et montre que seule la première remplit le champ de l'*a priori* éthique (étant donné que le devoir présuppose le rapport à la particularité d'un être fini). Comment, dans ces conditions, interpréter la

⁴⁶⁶ Épictète, *Entretiens*, II, IX, 1.

proposition selon laquelle « le devoir, en tant que devoir en général, repose avant toute expérience dans l’Idée d’une raison déterminant la volonté par des fondements *a priori* »⁴⁶⁷ ?

Pour Kant, il ne fait manifestement aucun doute que le concept de devoir, de même que les concepts d’impératif ou de contrainte, ne font pas partie d’une théorie empirique du comportement de l’homme. Ils ne font pas non plus partie de cette « anthropologie pratique » (IV, 388 et 412) qui forme la partie empirique de la morale. Ils font bel et bien partie de la partie rationnelle de la philosophie de la liberté qui est proprement ce qu’on nomme « la morale » (IV, 388). Et pourtant, il est indéniable que le concept de devoir s’inscrit dans une problématique de l’application de la loi à une certaine catégories d’êtres. Selon K. Cramer, le concept kantien du devoir fait intervenir une double appréciation : 1) la morale a besoin d’une anthropologie pour son application 2) la morale ne doit rien emprunter à l’anthropologie. La seule solution pour résoudre ce dilemme, estime l’auteur, consiste à développer l’idée d’une application de la loi morale qui ne considère pas anthropologiquement l’homme. Cette possibilité est d’ailleurs indiquée par Kant lui-même lorsqu’il lie le concept d’impératif non à celui de l’homme mais à celui d’un être raisonnable en général, c’est-à-dire d’un être dont la nature est telle qu’il offre *nécessairement* une résistance subjective à la loi. Ce ne sont pas des données anthropologiques qui permettent de construire le concept d’un « être raisonnable fini ». Ce concept n’est pas déduit d’observations empiriques. On pourrait dire qu’il s’agit d’un concept « fonctionnel » : c’est le *concept* d’un être *tel* que la loi ne le détermine pas de façon subjectivement nécessaire, d’un être d’une nature telle que l’on peut savoir *a priori* que la loi ne sera pas le seul mobile capable de déterminer sa volonté.

K. Cramer estime que les concepts de devoir et d’impératif relèvent d’une partie *non pure* quoique *a priori* de la philosophie morale. C’est ainsi que dans la philosophie de la connaissance, la proposition « tout changement a une cause » est *a priori* parce que sa validité n’est pas dérivée de l’expérience, mais elle n’est pas *pure* parce que seule l’expérience est nécessaire pour former le concept du changement⁴⁶⁸. De façon analogue, nous dirons que les concepts de devoir et d’impératif ne peuvent être dits « purs » parce

⁴⁶⁷ *Fondation*, IV, 408 : « weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt ».

⁴⁶⁸ *CI*, Introduction, B3.

qu'une expérience, fût-elle minimale, est malgré tout nécessaire pour déterminer, par exemple, que l'homme est un être raisonnable fini, ou même que le sentiment de contrainte est chez nous la manifestation de l'inadéquation entre notre volonté et la raison. C'est pourquoi, conclut K. Cramer, le « devoir » n'est pas un concept fondamental de l'éthique, mais un des concepts fondamentaux de *l'application* de cette éthique pure dont le contenu est formé par l'analyse de la loi.

Il y a bien une *expérience* par laquelle l'être raisonnable fini prend conscience que la loi est pour lui *nécessairement* un impératif, de même qu'il fait l'expérience que la loi provoque en lui *inévitablement* un sentiment de respect. Mais cette expérience n'est pas de nature anthropologique. Recourir à ce dernier terme serait excessif et injuste. L'impératif, le devoir, le respect, ne sont pas des notions anthropologiques, mais bien plutôt *métaphysiques*, au sens où ces notions résultent de l'application d'un concept pur (la loi) à un donné minimal empirique (la nature humaine, comme nature d'un être raisonnable fini)⁴⁶⁹. L'application de la loi au matériau minimal (la nature finie de l'homme) est une illustration du procédé métaphysique et non la constitution d'une anthropologie pratique. Les concepts de devoir et d'impératif, mais aussi ceux de respect et d'intérêt, appartiennent légitimement et de plein droit à la métaphysique de la liberté. Et l'examen de la relation de la loi purement formelle au « minimum empirique » constitué par le concept d'une volonté finie est un examen qui appartient également, légitimement et de plein droit, à la métaphysique de la liberté.

E. L'aspiration au souverain Bien comme détermination métaphysique *a priori* de la nature finie de l'homme

1. Réponse à l'objection

On peut maintenant répondre à la critique de Trendelenburg selon laquelle la doctrine du souverain Bien, dans la mesure où elle prendrait subitement en compte la constitution particulière de la nature humaine, serait une sorte d'accusation portée *a posteriori* contre les principes purs de la philosophie morale. En premier lieu, il est inexact de prétendre que la

⁴⁶⁹ Sur ce sens du mot « métaphysique », cf. notre première partie, Ch. IV.

théorie du souverain Bien inaugurerait un tournant absolument nouveau dans la philosophie morale ou qu'elle exprimerait un acte de « repentir », comme si Kant prenait soudain conscience que l'on ne peut pas faire abstraction de la nature humaine. Cela est inexact parce que la « nature humaine » est en réalité évoquée et prise en considération bien avant la Dialectique, dans la *Fondation* (qui part de l'expérience du *devoir*) et dans l'Analytique de la raison pratique dont un des objectifs principaux est d'établir *l'existence* de la loi, comme étant un « Fait de la raison » par lequel la raison se fait connaître originairement comme législatrice et comme commandement (*sic volo, sic jubeo*).

En second lieu, il est inexact de prétendre que la théorie du souverain Bien réalise un revirement de l'analyse morale vers l'anthropologie et contredit l'*a priori* éthique. Rappelons tout d'abord que la dialectique de la raison pratique pure ne résulte pas de considérations empiriques mais d'une réflexion sur la raison *pure*. D'autre part, Kant rappelle inlassablement que l'aspiration au souverain Bien est une nécessité pratique *a priori*. Dira-t-on que l'emploi du terme *a priori* n'est ici rien d'autre qu'un abus de langage ? Nous dirions plutôt que cette nécessité pratique *a priori* est proprement de nature « métaphysique » au sens particulier que Kant donne à ce mot : l'aspiration au souverain Bien est une proposition pratique métaphysique parce qu'elle résulte de l'application immédiate et *a priori* de la loi fondamentale de la raison pratique pure à un « donné empirique minimum » qui dans ce contexte n'est autre que l'existence d'êtres raisonnables finis. La théorie du souverain Bien, au même titre que la théorie du respect, ou même que celle du fait de la raison, ne fait certes pas partie de la philosophie morale *pure*. Nous n'avons *pas* ici affaire à des concepts fondamentaux de l'éthique puisque ces concepts ne concernent qu'une certaine catégorie d'êtres – Kant prenant soin de souligner que ce qui vaut pour quelques êtres ne saurait valoir nécessairement pour tous. Mais ces concepts, en revanche, sont des concepts *a priori* fondamentaux de l'application de l'éthique – une application qui en reste encore à un très haut degré de généralité tant les concepts de « devoir », d'« impératif », de « souverain Bien », demeurent abstraits.

Ces concepts font donc partie de la *métaphysique* de la liberté qui se charge de développer *a priori* toutes les implications et toutes les conséquences résultant de la mise en rapport de la loi avec la nature finie de l'homme. Une même ligne d'analyse, une même « chaîne », relie ainsi la théorie du fait de la raison, du respect, et celle du souverain Bien.

Si Kant peut écrire que « l'aspiration au souverain Bien [est] rendue nécessaire par le respect pour la loi morale »⁴⁷⁰, c'est que les deux théories partagent des présupposés identiques, tels que la finitude et une conception non anthropologique de l'homme. Elles se situent à un même niveau d'analyse dans la philosophie morale, c'est-à-dire au niveau de cette méthode d'application fondamentale, caractéristique de la métaphysique.

2. *Le bonheur comme Auftrag*

La théorie du souverain Bien présuppose ce que nous avons appelé une forme « non-anthropologique de l'anthropologie », c'est-à-dire sur une certaine conception de l'homme qui s'efforce de se tenir au plus près des déterminations les plus générales et les moins empiriques possibles. Quels sont ces présupposés et ces déterminations les plus générales ? La théorie kantienne du souverain Bien, en premier lieu, n'a de signification que pour des êtres *finis*. Aussi la seconde Dialectique mobilise-t-elle à nouveau la distinction entre la volonté sainte et la volonté finie en distinguant (V, 125) le « souverain Bien originaire » (*das höchste ursprüngliche Gut*) - Dieu, en tant qu'être réalisant l'accord exact entre le bonheur et la moralité - du « souverain Bien dérivé » (*das höchste abgeleitete Gut*, i.e. l'idéal du « meilleur monde », mais aussi le souverain Bien personnel d'un être fini, pour lequel cet accord parfait ne peut jamais être obtenu).

Mais surtout, la théorie du souverain Bien, en tant que liaison entre le bonheur et la moralité, présuppose chez l'homme l'aspiration au *bonheur* comme étant une aspiration inévitable. Cette dernière présupposition, on s'en doute, a suscité d'innombrables commentaires critiques et réprobateurs⁴⁷¹, selon lesquels Kant aurait réintroduit dans sa morale « *den ganzen Glückseligkeitsschwindel* »⁴⁷² et tenté ainsi une improbable conciliation entre l'anthropologie et l'éthique. Kant aurait-il donc à son tour réalisé « l'écœurant mélange » (*ekelhafter Mischmach*) qu'il dénonçait chez les philosophes populaires ? Nous ne le croyons pas. En effet, la recherche du bonheur, avant d'être le principe d'une philosophie morale concurrente, que Kant rejette, est un trait indépassable,

⁴⁷⁰ C2, V, 132 : « Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendig Absicht auf das höchste Gut (...) ».

⁴⁷¹ On peut renvoyer à la synthèse historique de M. Albrecht, *Kants Antinomie* (§ 12, p. 89-95) et à G. Sala, *Ein Kommentar* (« die Rezeption der Kantischen Lehre vom höchsten Gut », p. 248-250).

⁴⁷² E. Adickes, article cité, *Kant-Studien* 1 (1897), p. 396.

incontournable, de la nature humaine, et que Kant admet. Que l'homme aspire au bonheur, c'est incontestablement, en soi, un fait contingent que seule l'expérience permet de constater. Mais c'est néanmoins un trait constitutif d'un être raisonnable fini et sensible, auquel celui-ci ne peut renoncer. *Pour* un tel être, le désir du bonheur n'est pas du tout quelque chose de contingent mais une donnée inhérente à sa propre nature. C'est pourquoi la loi morale a affaire à quelque chose qu'elle ne peut pas ignorer et qu'elle ne saurait de toute manière ignorer. Elle a affaire à une revendication de la nature finie de l'homme avec laquelle, toute factuelle que soit cette revendication, elle doit pourtant nécessairement composer.

Dira-t-on malgré tout que la volonté d'assumer ce genre de revendication ne peut qu'entraîner une dérive anthropologique de la moralité ? Ce serait cependant faire montre d'un purisme excessif. La philosophie kantienne « n'est pas si barbare ni si farouche »⁴⁷³. Assurément, le discours que tient Kant à propos du bonheur dans la *Critique de la raison pratique* est à double portée⁴⁷⁴. D'un côté, la critique du bonheur en tant que candidat au principe de la moralité est un fil conducteur structurel et constant de toute l'Analytique. Mais c'est uniquement si on veut faire du bonheur le principe suprême de la moralité que la doctrine du bonheur s'expose à une critique sans concession. Une telle condamnation ne préjuge pas toutefois de la possibilité d'une reconnaissance plus positive de la *réalité* de l'aspiration au bonheur, et c'est pourquoi d'un autre côté les passages ne manquent pas dans la *Critique de la raison pratique* où Kant souligne vigoureusement la nécessité pratique de cette aspiration. « Être heureux est nécessairement ce à quoi aspire tout être raisonnable, mais fini, et donc un inévitable fondement de détermination de sa faculté de désirer. En effet, le fait d'être satisfait de son existence entière n'est pas quelque possession originelle et une félicité, qui présupposerait une conscience de se suffire à soi-même en toute indépendance, mais un problème qui lui est imposé par sa nature finie elle-même, parce que c'est un être de besoin »⁴⁷⁵. Commentant ce passage, Eckart Förster y voit avant

⁴⁷³ Descartes, Lettre à Silhon de Mars ou Avril 1648 (AT V, 135) : « la philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions ; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie ».

⁴⁷⁴ G. Sala évoque pour sa part la « zwispaltiges Verhältnis » de Kant envers le bonheur (*Ein Kommentar*, p. 143)

⁴⁷⁵ C2, V, 25 : « Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein

tout une évocation du caractère inférieur de la prudence et s'applique à souligner que cette aspiration n'est pas un but purement moral, que ce n'est pas un « devoir », qu'il ne peut donc s'agir que de l'aspiration hétéronome d'une volonté motivée par le désir du bonheur, et, rapportant ce texte à la Dialectique, estime pour finir que la représentation du bonheur personnel dans le concept du souverain Bien n'est pas moralement déterminante⁴⁷⁶. Tel est sans doute le cas. Toutefois, ce qui est en jeu ici n'est peut-être pas tant le caractère non moral de la recherche du bonheur (qui est suffisamment connu) que son caractère irréductible pour une nature finie comme la notre, une recherche dont la philosophie se voit contrainte de prendre toute la mesure.

Au chapitre II de l'Analytique, Kant déclare ainsi que « l'homme est un être de besoin, dans la mesure où il appartient au monde sensible, et dans cette mesure, sa raison a sans doute envers la sensibilité une charge (*Auftrag*) qu'elle ne peut décliner, celle de se préoccuper de son intérêt et de se faire des maximes pratiques aussi en vue du bonheur de cette vie et peut-être même d'une vie future »⁴⁷⁷. Certes, il est ici question de la raison pratique impure ayant en « charge » les intérêts de la sensibilité et du bonheur de l'homme, que Kant évoque afin de montrer dans la suite du texte qu'il existe, au-delà de la préoccupation pour son propre bonheur, une destination supérieure de la raison pratique. Ce passage s'apparente donc davantage à une concession par laquelle Kant reconnaît presque à contrecœur que la raison ne peut totalement laisser tomber le bonheur et qu'elle ne peut pas ne pas s'en préoccuper⁴⁷⁸.

seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist (...) ».

C. Stange va jusqu'à estimer que ce passage implique l'échec de la transposition de la méthode « apriorique » de C1 vers C2, parce que dans le domaine pratique il existe un principe *a priori* et universel (i.e. le désir du bonheur) dans la raison pratique empirique elle-même, alors que rien de tel ne peut être trouvé dans l'expérience d'après C1 : on ne saurait donc chercher les conditions *a priori* de l'action à la façon dont C1 analyse les conditions *a priori* de la connaissance, parce qu'on tombe alors sur le principe du bonheur (*Die Ethik Kants*, p. 40-42). C. Stange semble faire toutefois bon marché des distinctions kantienne entre nécessité subjective et objective, ou encore entre nécessité physique et morale (C2, § 3, scolie II).

⁴⁷⁶ In *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, Hrsg. von Ötfried Höffe, Akademie Verlag, Berlin, 2002, p. 178.

⁴⁷⁷ C2, V, 62, : « Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört, und sofern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch ein zukünftiges Lebens zu machen ».

⁴⁷⁸ Commentant ce passage, G. Sala relève que Kant, manifestement, *concède*, davantage qu'il ne reconnaît positivement, le rôle du bonheur (Kant, en effet, mentionne la charge relative au bonheur pour aussitôt prévenir que « ce n'est pas tout » et que la raison a un usage plus élevé). G. Sala y voit un certain flottement et une limite de l'éthique kantienne, qui ne réussit pas pleinement à appréhender l'homme comme une « unité

Le terme *Auftrag* est pourtant un terme suggestif. Tout d'abord, qu'il faille se préoccuper de la sensibilité et du bonheur, cela nuance la thèse selon laquelle il serait « stupide » (*töricht*) de commander à quelqu'un d'être heureux. Le terme *Auftrag* a parfois le sens d'un commandement, d'un ordre. Sans doute n'est-ce pas le cas ici. Néanmoins, Kant suggère que la recherche du bonheur fait l'objet d'une préoccupation, d'un souci, réclamant un effort et une certaine concentration de la part du sujet fini. Chacun désire déjà de lui-même être heureux mais ce désir n'a pas été choisi librement, il a été imposé (*aufgedrungen*, V, 25) par notre propre nature. Tout se passe comme si notre propre nature était pour nous une source extérieure de contrainte. Le *désir* du bonheur est naturel en ce sens que c'est un désir que tout être raisonnable fini, par *nature*, éprouve nécessairement (c'est une nécessité réelle « assertorique »), mais le bonheur comme *état* de jouissance parfaite n'est pas quelque chose de naturel parce que le bonheur est avant tout un *problème* à résoudre, un problème « inévitable » que tout être raisonnable fini trouve en lui et qui s'avère être une source de tension continue pour la volonté.

L'aspiration au bonheur serait-elle dans le fond un fardeau ? On pourrait trouver que les expressions kantienne sont en effet assez ambiguës : *aufdringen*, *Auftrag*, sont des termes qui peuvent évoquer une certaine pénibilité. Peut-être Kant cherche-t-il ainsi à suggérer que la recherche du bonheur n'est ni facile ni évidente, qu'elle est même une entreprise incertaine et complexe, ou encore que la recherche du bonheur ne constitue pas un véritable accomplissement de la liberté qui demeure, dans cette recherche, aliénée et soumise à la tâche que lui impose la nature, donc à quelque chose qui lui est fondamentalement étranger et la maintient dans l'hétéronomie. Mais d'un autre côté, quelque soit le caractère subordonné de cette tâche, l'on ne peut s'en débarrasser. C'est en quelque sorte un « devoir de fait » imposé par la facticité de la nature humaine, qui pèse sur notre volonté et dont nous ne pouvons éviter de nous acquitter. Nous dirions que le problème posé par la recherche du bonheur est assez analogue à celui posé par l'attention qu'il convient d'accorder au corps dans la philosophie de Platon. C'est une chose bien connue que l'âme est plus belle et plus véritable que le corps. Le corps cependant ne saurait

essentielle de chair et d'esprit » ; Kant ne devrait pas se contenter de dire que l'*Auftrag* envers le bonheur est « *nicht abzulehnen* », mais l'affirmer positivement (*bejahen*). Ce jugement, toutefois, vient de ce que pour G. Sala, la loi purement formelle ne peut *pas* être un critère suffisant pour l'action, et doit trouver son critère objectif dans l'essence de l'homme comme unité de *Leib und Geist* (cf. *Ein Kommentar*, p. 137-140).

être purement et simplement nié ou négligé parce que c'est précisément lorsqu'on le néglige qu'il réclame violemment sa part. C'est pourquoi il faut s'en préoccuper : d'où par exemple l'importance de la gymnastique, de la médecine, ou encore des régimes alimentaires dans la *République* - en veillant toutefois à ne pas inverser l'ordre des priorités, c'est-à-dire à subordonner les intérêts de l'âme à ceux du corps (c'est alors que la gymnastique dégénère en « toilette » et la médecine en « cuisine »⁴⁷⁹).

La doctrine du souverain Bien est issue d'une réflexion sur l'essence de la nature finie de l'homme dont l'aspiration au bonheur est une caractéristique première. Parler ici d'*essence* ne paraît pas excessif : « Il y a cependant *une* fin que l'on peut présupposer comme étant effectivement réelle chez tous les êtres raisonnables (pour autant que des impératifs s'appliquent à eux, en tant qu'ils sont en effet des êtres dépendants), par conséquent un but que, non pas simplement, ils *peuvent* avoir, mais dont on peut présupposer avec certitude que tous l'*ont* en vertu d'une nécessité naturelle, et ce but est le *bonheur* (...). [C'est] un but que l'on peut présupposer avec certitude et *a priori* chez tout homme, parce qu'elle fait partie de son essence »⁴⁸⁰. L'idée que le bonheur est une fin *a priori* pour l'homme ne veut bien sûr pas dire que la recherche du bonheur serait une fin morale. L'*a priori* n'a ici aucune valeur morale⁴⁸¹. Il s'agirait davantage de l'*a priori* que l'on trouve dans les jugements analytiques qui se chargent d'explicitier ce qui est déjà contenu dans un concept. Rappelons simplement que dans la mesure où, pour former de tels jugements, il n'est pas nécessaire de *sortir* du concept considéré (le principe de contradiction est un critère suffisant de la validité de ces jugements), c'est *a priori* que l'on peut dire, par exemple, que « tout corps est étendu »⁴⁸². Que l'homme recherche le bonheur, c'est une proposition d'essence, non le résultat d'une enquête anthropologique.

⁴⁷⁹ *Gorgias*, 464a-465b.

⁴⁸⁰ *Fondation*, IV, 415 : « es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach eine Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*. (...), [eine] Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil si zu seinem Wesen gehört ».

⁴⁸¹ Il ne s'agit pas non plus de cette forme *a priori* du bonheur qui, dans les années 1770, découle immédiatement de l'accord de la volonté avec soi-même. Cf. Réf. 6911 (XIX, 203) : « le bonheur *a priori* ne peut être placé dans aucun autre fondement que dans la règle de l'accord (*Einstimmung*) de l'arbitre libre (*freien Willkür*) ».

⁴⁸² *C1*, Introduction, IV A7/B11.

3. Conclusion

Le concept du souverain Bien est en premier lieu un concept dont les éléments sont irréductiblement *hétérogènes*. Par conséquent, il est clair que le souverain Bien ne peut *pas* être un objet produit entièrement par la loi elle-même. À la différence du concept d'autonomie, de l'Idée d'un monde intelligible, d'un règne des fins, ou de l'humanité comme fin en soi⁴⁸³, le souverain Bien, en raison de l'hétérogénéité du bonheur, ajoute à la loi quelque chose de véritablement nouveau, quelque chose que la loi ne peut absolument pas trouver en elle et qu'elle a dû par conséquent aller chercher en-dehors d'elle-même, c'est-à-dire dans l'expérience. Dira-t-on alors que c'en est fini de l'*a priori* et que c'est à tort que Kant nomme le souverain Bien l'objet *a priori* de la raison pratique pure, ou qu'il évoque la nécessité pratique *a priori* de l'aspiration au souverain Bien ? L'alternative n'est pas si rigoureuse : car d'un autre côté, l'aspiration au bonheur est une détermination essentielle de la nature finie de l'homme. C'est pourquoi, malgré leur radicale hétérogénéité, les deux composantes du souverain Bien « conviennent » ensemble dans la mesure où chacune d'entre elles, à leur niveau, correspond à une aspiration *a priori* de l'homme. L'idéal du souverain Bien réalise (sur le plan conceptuel, et non, bien sûr, sur celui de la réalité effective) la liaison hiérarchisée des dispositions fondamentales, en vue du plus haut accomplissement de l'Idée de l'humanité⁴⁸⁴.

Le concept de souverain Bien n'appartient pas à la fondation de l'éthique, pour laquelle la raison n'a besoin de ne présupposer qu'elle-même. En lui-même indépendant de la morale, il fait partie, selon l'expression de Klaus Düsing, de la téléologie d'une volonté finie⁴⁸⁵. Nous nous tenons au niveau d'une application fondamentale et métaphysique du

⁴⁸³ Ce dernier point est d'ailleurs délicat. R.P. Wolff (*The Autonomy of Reason*, p. 76) et G. Sala (*Ein Kommentar*, p. 107-108) estiment ainsi que la formule des fins en soi dans la *Fondation* contraste assez nettement avec les autres formules de l'impératif catégorique (la loi de nature, l'autonomie). Kant se rapprocherait d'une éthique matérielle des valeurs et retrouve l'enseignement traditionnel de l'homme comme norme morale objective.

⁴⁸⁴ Cf. le commentaire de Jules Barni : « Si, par souverain Bien, on entend, comme il est juste, porté à son plus haut degré de perfection, tout ce que l'humanité conçoit et poursuit comme son bien, le souverain Bien doit embrasser tous les éléments de notre nature (...). Or, ce bien le plus complet et le plus parfait possible, sinon en réalité, du moins en idée, qu'est-ce autre chose que le plus complet et le plus parfait accomplissement possible de notre destination, c'est-à-dire encore le plus complet et le plus parfait développement possible de notre nature ? » (*Examen*, p. 301).

⁴⁸⁵ « Das Problem des höchstens Gutes in Kants praktischer philosophie », art. cité, p. 38.

principe éthique suprême à la nature finie de l'homme (ou de tout être raisonnable fini)⁴⁸⁶. Cette application qui éveille l'*activité* de la conscience pratique engage la loi morale dans un *devenir*. Tel est un des enseignements de l'analyse du respect : l'application de la loi dans une conscience finie commence par « [porter] préjudice à l'activité du sujet, pour autant que les penchants sont les fondements de détermination de ce dernier »⁴⁸⁷. Mais la suppression du contrepoids (les penchants) favorise d'autant le poids de la loi : « Car tout affaiblissement de ce qui fait obstacle à une activité favorise cette activité elle-même. Or, la reconnaissance de la loi morale est la conscience d'une activité de la raison pratique à partir de fondements objectifs »⁴⁸⁸. L'application de la loi à une volonté finie éveille irrésistiblement une *Tätigkeit*, un mouvement d'éveil, d'inquiétude et de tension, et le désir de vaincre les obstacles et de progresser. À la *Tätigkeit* contrainte et mécanique évoquée en V, 38, s'oppose désormais la *Selbsttätigkeit* éveillée par la loi, et qui correspond à un réel besoin chez l'homme (V, 79). C'est ainsi que le chapitre III de l'Analytique évoque (V, 83-84) le thème du progrès ininterrompu et infini pour se rapprocher de la loi sainte, de même que dans la Dialectique le postulat de l'immortalité de l'âme doit rendre possible le progrès à l'infini vers la perfection morale comme premier élément du souverain Bien (V, 122-123). Remarquons enfin que l'activité à laquelle nous incite et nous pousse le sentiment du respect, ou l'aspiration au souverain Bien, est une activité d'un type bien particulier. Il ne s'agit pas d'une activité locale ou discontinue qui ferait porter son effort sur un point précis, mais plutôt d'une activité permanente et fonctionnant à la manière d'une « basse continue », véritable toile de fond de toutes nos actions et résolutions morales.

La métaphysique de la liberté ne consiste donc pas uniquement dans la construction d'un système de devoirs. L'application de la loi au contexte d'un être raisonnable fini a des effets plus « dynamiques ». De cette application découlent *a priori* un effort, une aspiration,

⁴⁸⁶ Lorsque Giovanni Sala (*Ein Kommentar*, p. 182) estime que les concepts de devoir et de contrainte, qui présupposent une nature finie divisée et en lutte, obligent Kant à relativiser l'autonomie de l'homme, on peut se demander s'il ne confond pas la fondation et l'application. L'autonomie est un concept, nous semble-t-il, qui appartient à la fondation (comme concept d'une législation de la raison pratique pure ne présupposant qu'elle-même), mais celui de « devoir » appartient déjà au niveau de l'application : *in concreto*, l'autonomie, pour une nature finie, n'est pas un état, mais une tâche faisant l'objet d'un progrès infini.

⁴⁸⁷ C2, V, 78 : « [Diese Einschränkung] vornehmlich der Tätigkeit des Subjekts, sofern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, (...), Abbruch tut ».

⁴⁸⁸ C2, V, 79 : « Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Tätigkeit ist Beförderung dieser Tätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Tätigkeit der praktischen Vernunft aus objektiven Gründen ».

une tension, la reconnaissance de l'activité de la raison pratique – un besoin d'activité au demeurant superflu pour un être parfait⁴⁸⁹. La métaphysique de la liberté, en s'emparant du concept de l'homme comme être raisonnable fini, en détermine *a priori* certaines aspirations.

Car de telles aspirations peuvent en effet être connues *a priori* : au chapitre III, l'application de la loi à l'homme comme être raisonnable fini *sensible* donne naissance à la théorie du respect, unique sentiment qui peut être connu *a priori*. Dans la Dialectique, l'application de la loi à l'homme comme être raisonnable fini et recherchant le bonheur donne naissance à la théorie du souverain Bien, dont la nécessité pratique peut être connue également *a priori*. La théorie du respect et celle du souverain Bien, même si aucun lien direct ou explicite ne semble les réunir, reposent sur une même compréhension de la moralité, selon laquelle celle-ci est rapportée (« appliquée ») au concept d'un être raisonnable fini, d'où découlent certaines connaissances pratiques *a priori*. Nous avons ainsi tenté d'établir que l'« aspiration » au souverain Bien, en tant que concept fondamental de l'application de l'éthique, n'est en rien quelque chose d'anthropologique au sens tout empirique de ce mot, mais résulte d'une détermination métaphysique de la volonté finie.

⁴⁸⁹ *Ibid* : les concepts de maxime, ressort, intérêt, « supposent un besoin d'être en quelque façon poussé à l'activité (*ein Bedürfnis, irgendwodurch zur Tätigkeit angetrieben zu werden*), parce qu'un obstacle inférieur s'y oppose. Ils ne peuvent être appliqués à une volonté divine ».

Ch. V : le problème du sens

Il nous faut maintenant tenter d'éclaircir la déclaration qui termine la première section de « l'antinomie de la raison pratique pure » et que nous présentions au début de cette partie. Rappelons le passage en jeu : « Or, comme promouvoir le souverain Bien, qui contient cette connexion dans son concept, est un objet nécessaire *a priori* de notre volonté et se trouve inséparablement lié à la loi morale, l'impossibilité du premier doit donc prouver la fausseté de la seconde. Si donc le souverain Bien est impossible d'après des règles pratiques, alors la loi morale, qui ordonne de promouvoir celui-ci, devrait aussi être déclarée fantastique et visant à des fins imaginaires, et donc fausse en soi » (V, 114).

Il y a indéniablement quelque chose de gênant dans cette formulation extrême qui atteint la loi elle-même en son cœur et en sa structure. On pourrait trouver que ce n'est là qu'une exagération, une simple clause de style qui n'aurait en réalité d'autre but que de rehausser la théorie du souverain Bien et d'entretenir ainsi l'intérêt du lecteur. Faisons néanmoins le « pari du sens » et prenons Kant au sérieux. Qu'il y ait là autre chose qu'une simple exagération rhétorique, c'est ce que semble confirmer le fait que Kant utilise à nouveau cet argument dans une note au § 91 de la *Critique de la faculté de juger*, où nous retrouvons un raisonnement analogue. Kant commence par rappeler, conformément aux principes fondamentaux de sa conception morale, que « le but final que la loi morale impose de promouvoir (*befördern*), n'est pas le fondement du devoir ; car celui-ci se trouve dans la loi morale, qui, en tant que principe pratique formel, dirige catégoriquement, sans tenir compte de l'objet de la faculté de désirer (la matière du vouloir), par conséquent, sans tenir compte d'aucun but ». Puis, dans un second temps : « Toutefois l'intention de promouvoir le but final de tout être raisonnable (le bonheur, pour autant qu'il est lui est possible de s'accorder avec le devoir), est pourtant imposée précisément par la loi du devoir » ; et si l'on ne remplit pas cette intention en supposant Dieu et l'immortalité, alors

il faudrait regarder « la loi morale elle-même comme une simple illusion (*bloÙe Täuschung*) de notre raison au point de vue pratique »⁴⁹⁰.

Que voudrait dire l'idée que la loi morale serait *fausse* si le souverain Bien était impossible ? On peut interpréter cette fausseté en un sens littéral : cela signifierait que l'énoncé de la loi est faux, que la moralité n'est pas ce que l'Analytique a montré qu'elle était, et que donc la moralité ne repose pas sur un principe suprême d'universalisabilité. Nous devrions alors, si le souverain Bien était impossible, réexaminer les fondements de la morale et, peut-être, nous orienter vers une autre philosophie morale.

Nous avons donc affaire à une déclaration surprenante de la part de Kant puisqu'il semble envisager, même sur un mode hypothétique, la possibilité d'un retour en arrière, ou du moins considérer que la loi morale a encore besoin d'autre chose pour être pleinement et définitivement « vraie ». Mais qu'est-ce que cela veut dire ? En quel sens la loi a-t-elle besoin du souverain Bien pour être « vraie » ? Quel concept de la vérité est ici présupposé ? C'est à de telles questions que le présent chapitre tente d'apporter une réponse.

A. Moralité et « Wirklichkeit »

1. La spécificité du problème pratique

Commençons par un doute critique : la difficulté indiquée par Kant n'est-elle pas purement artificielle ? Admettons que le souverain Bien soit effectivement impossible – en quoi cela se retourne-t-il contre la loi et témoigne contre elle ? Cette étroite dépendance de la loi à l'égard de la réalité effective de sa fin n'est-elle pas tout à fait déconcertante ? Car on pourrait estimer après tout que le problème de la possibilité réelle de ce que la loi exige n'est pas en réalité un problème moral, que c'est même un problème qui n'importe pas du tout à la philosophie *pratique*.

⁴⁹⁰ C3, VI, 460 : « Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht ; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches als formales praktisches Prinzip kategorisch leitet, unangesehen der Objekte des Begehungsvermögen (der Materie des Wollens) mithin irgend eines Zweckes (...). Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, soweit sie einstimmig mit der Pflicht ist) zu befördern, ist doch eben durch das Gesetz der pflicht auferlegt (...). [die spekulative Vernunft] muß (...) das moralische Gesetz selbst als bloÙe Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen ».

C'est ce que remarque M. Albrecht⁴⁹¹, qui renvoie en V, 45 où Kant distingue entre le problème *théorique* de savoir comment la raison pure peut connaître *a priori* des objets, et le problème *pratique* de savoir comment cette même raison pure peut déterminer *a priori* la causalité d'un être raisonnable. Or, d'après cette répartition des tâches, « le second problème, qui appartient à la critique de la raison pratique, n'exige aucune explication de la manière dont les objets de la faculté de désirer sont possibles, car cela, comme problème de la connaissance théorique de la nature, est abandonné à la critique de la raison spéculative, mais exige seulement de savoir comment la raison peut déterminer la maxime de la volonté (...) »⁴⁹². Le seul problème qui concerne l'usage pratique de la raison est celui de savoir si et de quelle manière la raison *pure* détermine la volonté. « Savoir si la causalité de la volonté suffit ou non à la réalité effective de ses objets, c'est aux principes théoriques de la raison d'en juger, comme recherche de la possibilité des objets du vouloir, dont l'intuition par conséquent ne constitue en rien un moment du problème pratique »⁴⁹³.

M. Albrecht considère par conséquent que la loi morale ne peut être dite « fausse » que dans l'horizon et les limites du problème spécifiquement moral qui s'énonce ainsi : la raison pure peut-elle déterminer la volonté, ou n'y a-t-il que des fondements empiriques de détermination ? Dans ces conditions, la loi morale ne pourra être dite fausse que si une détermination de la volonté par la simple forme législatrice des maximes n'est pas possible. Mais toute l'Analytique a montré que ce n'était pas le cas. En tous cas, estime M. Albrecht, « La loi ne peut être 'fausse' si le souverain Bien est impossible. Sa validité ne peut pas être mise en péril par la question de la possibilité du souverain Bien et par l'Antinomie de la raison pratique, car elle oblige sans considération pour sa 'fin' ». M. Albrecht reconnaît que si l'objet de la raison pratique pure devait être impossible, cela ne saurait sans doute laisser indifférent l'homme pour qui la recherche de cet objet est un devoir. L'homme saurait comment agir, mais il saurait en même temps que son action est dirigée vers un but vide et imaginaire. M. Albrecht écrit : « son action serait sans résultat ; elle ne serait pas fausse,

⁴⁹¹ *Kants Antinomie*, p. 162-163.

⁴⁹² C2, V, 45 : « Die zweite, als zur Kritik der praktischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objekte des Begehungsvermögens möglich sind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretischen Naturkenntnis, der Kritik der spekulativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne ».

⁴⁹³ *Ibid.* : « Ob die Kausalität des Willens zur Wirklichkeit der Objekte zulange, oder nicht, bleibt den theoretischen Prinzipien der Vernunft zu beurteilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objekte des Willens, deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht ».

mais ce serait une action dans un monde qui ne peut donner aucun sens à la vie. L'action par devoir serait une 'fin en soi' en un sens particulier et limité. Ce n'est pas tant l'action mais la vie elle-même qu'on pourrait ici nommer 'fausse' »⁴⁹⁴. Autrement dit, la *loi* elle-même ne serait pas fausse, mais ce serait la « vie » humaine qui serait dépourvue de sens. La *validité* intrinsèque de la loi n'est pas atteinte par l'impossibilité du souverain Bien. Que le souverain Bien soit impossible : cela ne changera rien au contenu et à la validité de nos jugements moraux sur le bien et le mal.

Kant paraît donc plus cohérent, ou plus perspicace, dans le passage suivant de la *Fondation* où il souligne que le caractère purement *idéal* du « règne des fins » ne change en rien la valeur de la maxime morale qui commande de le promouvoir : « Mais quoique l'être raisonnable ne puisse pas compter sur le fait que, quand bien même il suivrait lui-même ponctuellement cette maxime, tous les autres y soient pour cela également fidèles, ni non plus sur le fait que le règne de la nature et la disposition conforme à des fins de celui-ci s'accordent avec lui, comme avec un membre digne d'en faire partie, en vue d'un règne des fins possible par lui-même, c'est-à-dire favorise son attente du bonheur, cependant cette loi : agis d'après les maximes d'un membre légiférant de manière universelle pour un règne des fins simplement possible, subsiste dans toute sa force parce qu'elle commande catégoriquement »⁴⁹⁵. Le fait que la nature ne soit pas favorablement disposée à accueillir les résolutions de la bonne volonté, ou encore que les autres êtres raisonnables ne soient pas disposés à coopérer – tout cela demeure contingent et n'affecte ni la valeur morale de la maxime conforme à la règle de l'universalité ni ne doit affecter le fondement de ma propre résolution. *A contrario*, si jamais le règne des fins venait à être davantage qu'une simple

⁴⁹⁴ *Kants Antinomie*, p. 164. M. Albrecht critique alors la lecture qui voudrait que l'obligation morale serait seulement rendue intelligible et raisonnable par les postulats (qui rendent possible le souverain Bien), ou qui voudrait que la loi morale sans les postulats envelopperait une contradiction.

⁴⁹⁵ *Fondation*, IV, 438 : « Allein, obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere derselben tru sein würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d.i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde ; so bleibt doch jenes Gesetz : handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist ».

idée, « mais obtenait une véritable réalité, alors cette idée gagnerait sans doute par là un mobile puissant, mais jamais un accroissement de sa valeur interne »⁴⁹⁶.

2. Deux sens de la Wirklichkeit

On pourrait toutefois se demander si la distinction de l'Analytique en V, 45 entre le problème théorique et le problème pratique, et la réduction rigoureuse du problème pratique à la recherche d'un fondement *pur* de détermination, sont suffisantes pour critiquer le lien affirmé par Kant dans la Dialectique entre la loi et la possibilité de son objet. Peut-être convient-il de distinguer entre différentes approches de cette question de la possibilité réelle :

1. C'est une chose bien connue que la rigueur de la loi ne s'adapte pas aux capacités limitées de l'homme, que le commandement moral est inconditionné, ce qui signifie qu'il fait abstraction des circonstances particulières et des moyens dont nous disposons. Notre aptitude à la réussite n'est pas un critère moral. Nous ne « devons » pas parce que nous « pouvons », nous « pouvons » parce que nous « devons ». Non qu'il faille voir en cela le signe d'un aveuglement du « rigorisme » kantien⁴⁹⁷, mais bien plutôt un encouragement positif à la liberté et à se découvrir soi-même comme libre.

Dans le même ordre d'idées, ce n'est pas parce que nous échouons que la valeur du commandement moral est remise en cause : « Alors même que, à cause d'une particulière défaveur du destin, ou de l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté manquerait totalement du pouvoir de réaliser son dessein ; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien, et que ne subsisterait que la bonne volonté (non pas, il est vrai, comme un simple vœu, mais comme l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer), elle n'en brillerait pas moins, telle un joyau, par elle-même, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière »⁴⁹⁸. Le succès ne rehausse pas la valeur morale de

⁴⁹⁶ *Fondation*, IV, 439 : « Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke (...) nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer straken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werts zustatten kommen ».

⁴⁹⁷ Cf. ainsi dans *Vers la paix perpétuelle*, (VIII, 370) le rappel de l'adage *ultra posse nemo obligatur*, que Kant accepte, mais en soulignant qu'il ne concerne pas la valeur des prescriptions morales.

⁴⁹⁸ *Fondation*, IV, 394 : « Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmutterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen ; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der

l'action dès lors que l'on était animé d'une résolution sincère et engagée. La possibilité qui est ici écartée du problème moral concerne la « faisabilité » de l'action. Sommes-nous en mesure d'accomplir notre devoir et de conférer de la *Wirklichkeit* aux résolutions morales ? Cette question n'appartient pas à la moralité mais à l'étude purement théorique des conditions de réalisation de la moralité. Ce serait par exemple une tâche de « l'anthropologie pratique » que de chercher à déterminer les situations et les conditions les plus favorables au succès de nos actions morales. Par conséquent, le problème de la possibilité réelle de ce qui est commandé, d'un point de vue strictement moral, est un faux problème.

2. Dans le cas du souverain Bien, le problème est d'un autre ordre. Cette fois, toute la faveur du destin ou de la nature n'y changeront rien. C'est *en soi* et pas seulement *pour nous* que le souverain Bien doit être déclaré impossible. L'impossibilité du souverain Bien n'est plus seulement liée à une impuissance contingente de notre part, mais bien cette fois à une impossibilité d'ordre cosmologique et métaphysique, ainsi que l'énonce l'antithèse de l'Antinomie : la connexion entre une maxime de la vertu (comme condition suprême) et le bonheur (comme effet) est « également *impossible*, parce que toute connexion pratique des causes et des effets dans le monde, comme résultat de la détermination morale, ne se règle pas d'après les résolutions morales de la volonté, mais d'après la connaissance des lois de la nature et le pouvoir physique, par conséquent, aucune connexion nécessaire et suffisante pour le souverain Bien du bonheur avec la vertu ne peut être attendue de l'observation la plus exacte de la loi morale »⁴⁹⁹. Le problème est donc plus grave que dans la *Fondation* (IV, 438) où l'idée d'un règne des fins, quand bien même elle serait dépourvue de toute *Wirklichkeit*, demeure malgré tout « simplement possible » (*bloß möglich*). Car dans l'Antinomie de la raison pratique, l'impossibilité du souverain Bien est érigée en *principe*.

Dans son commentaire, G. Sala propose de distinguer entre deux sens du mot *Wirklichkeit* : « Que la bonne volonté ne dépende pas de son résultat effectif (*tatsächlich*),

gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe : so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat » (trad. Delbos modifiée).

⁴⁹⁹ C2, V, 113 : « Das zweite ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann ».

écrit-il, c'est une chose ; que l'objet du vouloir soit principalement impossible, c'en est une autre »⁵⁰⁰. Dans le passage de l'Analytique évoqué par M. Albrecht (V, 45), il s'agit pour Kant d'identifier les critères légitimes de la qualification morale. Le jugement moral ne doit pas tenir compte de critères « objectaux ». C'est dans cette perspective que la question de la *Wirklichkeit* est disqualifiée et qu'elle n'importe aucunement à la réflexion morale. La mise à l'écart de la question de la possibilité réelle s'inscrit dans le contexte d'une différenciation des tâches de la raison pure selon ses usages. Mais dans la Dialectique, ce n'est plus le principe du jugement moral, c'est le problème de *l'objet* qui est au centre du questionnement. La question de la *Wirklichkeit* est cette fois au cœur du problème pratique puisqu'il s'agit de déterminer un objet *nécessaire* de la raison pratique pure. S'assurer de la réalité effective de cet objet importe donc dans ce contexte à la philosophie pratique.

Dans l'Analytique, la distinction rigoureuse entre le problème pratique et le problème théorique, même si cette distinction stipule que la morale n'a rien à faire avec la *Wirklichkeit*, n'empêche pas que soit néanmoins tacitement présupposé qu'il soit « en théorie » possible de faire son devoir. Les prescriptions morales sont « faisables » et donc « possibles » même s'il n'est pas sûr du tout que nous réussissions, et même si l'examen de cette faisabilité est hors de propos lorsqu'il s'agit de savoir ce qui est bien (*Gut*). Mais dans la Dialectique, l'impossibilité qui pèse sur le concept de souverain Bien est *principielle*. La situation paraît donc plus grave. En effet, aussitôt après avoir établi la nécessité pratique du souverain Bien comme objet total et inconditionné de la raison pratique pure, Kant en établit l'impossibilité réelle. Cette impossibilité devient donc un argument direct contre la théorie morale et contre la loi qui motive la recherche d'une chose dont nous pouvons dire *a priori* qu'elle est impossible. L'aspiration au souverain Bien, qui 1) découle nécessairement de l'obéissance à la loi et 2) est nécessairement impossible, devient quelque chose d'absurde. Par conséquent, n'est-ce pas la loi elle-même qui doit être tenue pour absurde ?

B. Contre le nihilisme moral

⁵⁰⁰ *Ein Kommentar*, p. 262.

1. La loi comme « Malin Génie » (la « fausseté » de la loi) ?

Comment peut-on raisonnablement justifier l'idée que l'impossibilité du souverain Bien prouverait la « fausseté » de la loi ?

L'argument central de Kant est que la loi morale et le souverain Bien sont inséparablement liés. Qui obéit à la loi, doit nécessairement aspirer au souverain Bien. Le souverain Bien apparaît donc comme un moment nécessaire du déploiement de la raison pratique pure, comme une étape nécessaire sur le chemin de la *vie* morale. Les analyses des chapitres précédents ont tâché d'élucider la nature de cette solidarité entre la moralité et l'aspiration au souverain Bien. Nous dirons donc que la relation entre la loi et le souverain Bien est *naturelle*, au sens où « est appelé *naturel* (formaliter) ce qui se produit nécessairement d'après les lois d'un certain ordre, quel qu'il soit, et donc également d'après les lois de l'ordre moral (et pas seulement de l'ordre physique) »⁵⁰¹.

La thèse du *Zusammenhang* entre la loi et le souverain Bien, tout d'abord, n'a de sens que dans le contexte d'une mise en situation de la loi, en relation avec une volonté *finie*. L'obéissance à la loi provoque une séparation entre morale et bonheur, mais l'analyse appelle la synthèse, la séparation appelle une réconciliation, parce que l'homme ne peut renoncer à être heureux. Exiger d'un être raisonnable fini qu'il renonce au bonheur, ce serait finalement exiger qu'il renonce à lui-même – ce qu'on ne saurait exiger. Que la moralité doive se lier au bonheur, que donc la loi morale conduise au souverain Bien, résulte par conséquent de ce que nous avons appelé une réflexion sur l'essence de l'homme. La « liaison inséparable » entre la moralité et le souverain Bien ne nous est donc pas du tout apparue comme une dérive anthropologique mais comme le développement inévitable, conformément au procédé métaphysique de l'application, de l'obéissance à la loi.

Supposons, maintenant, que le souverain Bien soit « impossible », c'est-à-dire, en l'occurrence, impossible *réellement*. Supposons ainsi que l'on ne puisse pas résoudre l'antinomie de la raison pratique pure et que l'on ne puisse d'aucune manière espérer que la synthèse entre la moralité et le bonheur soit rendue effective. Nous serions devant une contradiction : d'un côté en effet, nous aurions une loi qui aboutit inévitablement à

⁵⁰¹ *La fin de toutes choses*, VIII, 333 : « *Natürlich* (formaliter) heißt, was nach einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen (also nicht immer bloß der physischen) notwendig folgt ».

l'aspiration au souverain Bien. Que l'obéissance à la loi doive susciter cette aspiration, c'est là une certitude *a priori*. Mais de l'autre côté, supposons qu'il soit non moins certain *a priori* que le souverain Bien soit impossible au point de vue pratique et qu'il soit donc une fin imaginaire et vide. Nous serions devant une contradiction peut-être pas logique, mais bien pratique. Que devrait-on penser d'une loi qui déclenche en nous de manière inévitable une aspiration à un objet dont nous savons *a priori* qu'il est impossible ? Peut-être serions-nous amené à douter du bien-fondé du commandement moral et à suspecter que l'obligation morale elle-même est un leurre, une illusion, puisqu'elle nous oblige à vouloir quelque chose d'impossible. L'impossibilité, estime alors Kant, prouverait la « fausseté » (*Falschheit*) de la loi. Cette preuve serait obtenue au moyen d'une sorte de raisonnement par l'absurde puisqu'en agissant selon un certain principe, nous arrivons nécessairement à des conséquences pratiques irrecevables. Au nom de l'absurdité des conséquences, nous devons donc rejeter le principe initial qui les a commandées et le considérer comme étant « faux en soi » (*an sich falsch*).

La loi morale serait alors fausse au sens où elle serait injuste, scandaleuse et même quelque peu cynique puisqu'elle ferait naître en nous le désir de quelque chose d'impossible. La loi est fausse parce qu'elle nous trompe. Elle n'est pas « vérate » parce que l'espoir qu'elle suscite n'est autre chose qu'un rêve. La loi ressemblerait donc à une fausse promesse. Les limites de cette comparaison viennent bien sûr de ce que la loi ne promet rien et que le sujet moral n'espère aucune récompense (aucun « pourboire », eût dit Schopenhauer) pour son action vertueuse. Assurément, la loi n'est en rien une quelconque « promesse de bonheur ». Elle est néanmoins la cause inévitable d'une aspiration et d'un désir – un désir qui voit son objet lui échapper inévitablement.

Aussi la loi serait-elle fausse au sens où l'on peut dire d'une personne qu'elle est « fausse »⁵⁰². La loi, en suscitant une vaine espérance, est hypocrite, sournoise, malhonnête et peu digne de confiance⁵⁰³. La loi serait donc comme une espèce de « Dieu trompeur » ou de Malin génie appliqué à nous tromper. Alors qu'elle nous fait espérer le souverain Bien et

⁵⁰² Cf. dans les *Réflexions sur l'éducation*, IX, 485 : « les enfants doivent également être sincères et leurs regards aussi sereins que le soleil. Seul le cœur joyeux est capable de prendre plaisir au bien. Une religion, qui rend l'homme sombre, est fausse (*Eine Religion, die den Menschen finster macht, ist falsch*) ».

⁵⁰³ Ce sens du mot *falsch* existe aussi en allemand, cf. le dictionnaire Grimm, Bd. 3, p. 1292 : « falsch, verstellt, tückisch, heimtückisch : ein falscher kerl, ein falsches thier ».

qu'elle mobilise l'ensemble de nos forces en direction de ce « but final », elle nous conduit au réel au néant.

2. *L'horizon du Weltbegriff de la philosophie*

Mais la même objection revient encore. Admettons que le souverain Bien soit impossible. Et alors ? – rétorquera-t-on. C'est là une question qui ne touche en rien la vérité de la réponse apportée à la question « Que dois-je faire ? ». Léon Brunschvicg semble donc fondé à écrire : « En toute évidence, si la morale kantienne a fondé le bien sur le devoir, c'est que la solidité de la déduction transcendantale dans l'*Analytique* de la loi est tout à fait indépendante du sort que l'issue de la *Dialectique* réserve à la foi dans le souverain Bien »⁵⁰⁴. La *Critique de la raison pratique*, selon L. Brunschvicg, reprend et poursuit la tâche de la *Critique de la raison pure* dans la mesure où elle trace à son tour dans le domaine pratique les limites entre le savoir et la foi. Par conséquent, à propos des trois problèmes de la raison pure évoqués dans le *Canon*, L. Brunschvicg peut écrire que : « à supposer que la solution du troisième reste aléatoire ou indéterminée, cette éventualité n'aurait aucune influence sur la réponse aux deux autres, qui demandent à être traités complètement par des méthodes analytiques ». Qu'il ne nous soit rien permis d'espérer ou que nous ne sachions pas en quoi espérer : cela ne changerait rien à la connaissance pratique de ce que nous devons faire.

Une distinction aussi tranchée entre le devoir et l'espoir est-elle conforme à la philosophie kantienne ? On doit reconnaître que la validité intrinsèque et la « vérité » morale de la loi sont indépendantes de toute préoccupation relative à la destination de l'homme dans le monde, indépendantes du problème de la « réalisabilité » du souverain Bien, indépendantes, enfin, de la croyance pratique en l'existence de Dieu ou d'une vie future. Pourtant, un tel cloisonnement des tâches n'est pas vraiment conforme à l'esprit « humaniste » de la philosophie kantienne. C'est ainsi que L. Brunschvicg, évoquant les trois questions du *Canon*, oublie la question : « qu'est-ce que l'homme ? », formulée dans la *Logique* publiée en 1800 : « À la première question répond la *métaphysique*, à la deuxième la *morale*, à la troisième la *religion*, et à la quatrième l'*anthropologie*. Mais au

⁵⁰⁴ *Écrits philosophiques I*, Paris, PUF, 1951, p. 233.

fond, on pourrait mettre tout cela au compte de l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière »⁵⁰⁵. Précisons immédiatement qu'il serait abusif de vouloir dénoncer ici une quelconque dérive anthropologique de la philosophie. La quatrième question fonctionne davantage comme une « méta-question » donnant une orientation au questionnement philosophique en général. Dans ces conditions, il devient difficile de soutenir que la réponse à la question « Que dois-je faire ? » est absolument indépendante de la réponse à la question « Que m'est-il permis d'espérer ? », parce que les deux questions concourent à la réponse à la question « Qu'est-ce que l'homme ? ». On n'imagine pas que la réponse à une *même* question (la quatrième) puisse consister en un assemblage de réponses fragmentaires et sans lien entre elles, voire contradictoires, parce que cela ne constituerait pas une véritable réponse articulée et solide. La question « Qu'est-ce que l'homme ? » fournit un horizon de sens, un principe directeur qui exige de la réflexion philosophique qu'elle s'efforce de montrer les points de passages et les transitions entre les parties d'un système. S'il est vrai que la « méthode analytique », comme dit L. Brunschvicg, a pour tâche de distinguer des domaines de la rationalité en attribuant à chacun d'eux un régime et des règles spécifiques, le *Weltbegriff* de la philosophie exige en revanche que nous fassions tout pour articuler ce qu'il a fallu diviser, conformément à l'Idée de la destination finale de l'homme dans le monde.

La loi morale ne peut pas être indifférente au « souci » de l'homme envers lui-même. Un tel souci appelle, comme le précédent chapitre a tenté de l'établir, une réflexion métaphysique s'efforçant de concevoir et de rendre possible les aspirations fondamentales de l'homme comme être raisonnable fini. Certes, la validité du principe moral suprême ne dépend absolument pas de notre aptitude à répondre à cette inquiétude légitime de l'homme. Mais encore une fois, cette déliaison principielle et fondatrice ne doit pas nous conduire à cloisonner abstraitement des domaines situés dans l'horizon d'une même Idée. Cet horizon nous conduit ainsi à poser le problème du « sens » de l'action morale.

3. Nécessité de la « Sinnhaftigkeit » ; l'absurdité de la loi

⁵⁰⁵ IX, 25 : « Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Zum Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen ».

Dans son commentaire de la seconde *Critique*, Giovanni Sala s'est efforcé de mettre en valeur le lien entre la loi morale et l'idéal du souverain Bien au nom de ce qu'il nomme la « *Sinnhaftigkeit des Lebens* »⁵⁰⁶. Le caractère *uneigennützig* (« désintéressé ») de la loi ne l'empêche pas d'être *sinnhaftig* (« pourvue de sens »). Mais où se situe cette exigence de sens ? D'où prend-elle sa source ? En premier lieu, il faut rappeler que l'obéissance à la loi est une obéissance *absolue* et *inconditionnée*, ce qui signifie que le sujet qui obéit fait abstraction de tout autre motif, intérêt et considération, et reconnaît la loi morale comme le seul, unique et suffisant principe de détermination. « La question se pose, écrit alors G. Sala, de savoir si cela a un sens d'être obligé d'une façon *absolue* à un certain comportement, si ce comportement, aussi bien que son contraire, aboutissent au même résultat, à savoir l'anéantissement total et irrévocable de la personne humaine, donc au néant (...). Là où il n'y a aucune fin, il ne peut y avoir aucun sens. La question kantienne au sujet du souverain Bien, comme question au sujet du lien entre moralité et bonheur, conduit finalement à la question de savoir si cela a un sens de se voir adresser une exigence absolue qui débouche sur le néant, et même, de savoir si cela est tout simplement possible ».

Que l'action morale se referme sur elle-même et ne laisse espérer en rien d'autre qu'en un anéantissement général qui nivelle tout, c'est là une représentation littéralement désespérante. S'il devait en être ainsi, l'obéissance à la loi ferait de l'homme un « héros de l'absurde » qui vivrait le supplice de Sisyphe, ou encore une sorte d'allumeur de réverbères respectant quoi qu'il arrive « la consigne »⁵⁰⁷. L'homme observerait certes fidèlement et rigoureusement la loi mais sa « bonne volonté » se heurterait au silence du monde. Son action demeurerait sans aucun écho. L'homme ne saurait espérer au-delà de lui-même, c'est-à-dire qu'il n'espérerait pas du tout. D'où, un nécessaire sentiment de l'absurde, s'il est vrai, comme le disait A. Camus (*Le Mythe de Sisyphe*) que l'absurde naît de la confrontation entre « l'appel humain et le silence déraisonnable du monde ». L'absurdité résulte, littéralement, de la *surdité* du monde à notre action. Que nous fassions le bien ou le mal, le monde demeure indifférent, silencieux, et ne répond pas à notre attente.

⁵⁰⁶ *Ein Kommentar*, p. 250-252.

⁵⁰⁷ On pourra objecter, toutefois, que l'allumeur de réverbères ne mène pas une vie si absurde que cela : « Peut-être bien que cet homme est absurde. Cependant il est moins absurde que le roi, que le vaniteux, que le businessman et que le buveur. Au moins son travail a-t-il un sens. Quand il allume son réverbère, c'est comme s'il faisait naître une étoile de plus ».

On pourra répliquer que la moralité elle-même fournit *déjà* une réponse au problème du sens puisque l'obéissance à la loi morale ouvre le règne de la liberté et confère à nos actions une *valeur* absolue. Par conséquent, la loi ne contient aucun « appel » vers quelque chose d'autre qu'elle-même. Grâce à la loi, nous avons déjà *justifié* nos actions, par conséquent nous avons déjà résolu le problème du sens. G. Sala estime néanmoins que cette réponse est insuffisante et n'apaise pas toutes les inquiétudes : « la question du sens de la loi morale est en vérité la question du sens de la vie en général et ainsi de la personne humaine - et cette question dépend de la question du but final de l'existence humaine. La seule référence à l'action bonne, qui porte déjà en elle sa propre valeur, ne permet pas de combler le fossé entre l'inconditionnalité de la loi morale d'une part, et la finitude et le caractère évanescent du bien d'autre part (...) »⁵⁰⁸. Autrement dit, la loi morale ne suffit pas à répondre à la question du sens. C'est la question du but final de l'homme comme unité essentielle de « chair et d'esprit » qui est posée.

Plusieurs *Reflexionen* exposent l'idée que la moralité serait dépourvue de sens sans le souverain Bien et sans un Dieu : « Si l'on nie Dieu, alors le vertueux est un fou et l'homme sage un vaurien »⁵⁰⁹ ; « La simple dignité ne peut suffire à mouvoir sans l'espérance qu'elle nous fasse participer à la fin ; c'est par conséquent une hypothèse morale nécessaire de supposer un autre monde. Qui n'effectue pas cette supposition, tombe dans un *absurdum practicum* »⁵¹⁰ ; « S'il n'y a aucune Dieu ni un autre monde, je dois donc d'un côté suivre les règles de la vertu de manière très ferme, mais ainsi je suis un fantasque vertueux, car je poursuis le bonheur sans espérer y participer »⁵¹¹ ; « Il semble aussi par ailleurs que la raison nous promette aussi quelque chose dans ce commandement. À savoir que nous puissions espérer être heureux, à condition qu'on se comporte de telle sorte que l'on n'en soit pas indigne. En effet, ce serait sans nul doute un fou (un fantasque, un rêveur), celui qui se soumettrait de lui-même à une règle tout en sachant pourtant qu'il atteindrait bien

⁵⁰⁸ *Ein Kommentar*, p. 251.

⁵⁰⁹ Ref. 4526 (XVII, 485) : « Wenn man Gott leugnet, so ist der Tugendhafte ein Narr und der kluge Mann ein Schelm ».

⁵¹⁰ Ref. 5477 (XVIII, 193) : « Die bloße Würdigkeit kann nicht bewegen ohne Hoffnung, daß sich auch des Zweckes teilhaftig machen werde ; also ist es eine notwendige moralische Hypothesis, eine andere Welt anzunehmen. Wer sie nicht annimmt, verfällt in ein *absurdum practicum* ».

⁵¹¹ « Metaphysik Volckmann », XXVIII, 385 : « Wenn kein Gott und eine andere Welt ist, so muß ich entweder sehr standhaft die Tugendregeln befolgen, aber alsdenn bin ich ein tugendhafter Phantast, denn ich ginge der Glückseligkeit nach ohne zu hoffen, ihrer teilhaftig zu werden ». (Références données par G. Sala, *op. cit.* p. 252).

mieux son but s'il s'autorisait à l'occasion des exceptions : il en résulterait alors qu'on pourrait aussi fort bien être la dupe (un naïf) [*ein dupe (Geck)*] de la vertu : pensée intolérable qui ne rimerait à rien »⁵¹². Qu'un homme prétende vouloir faire le bien, sans se préoccuper du souverain Bien et de son éventuelle participation au bonheur ; bien loin d'être admirable ou d'incarner l'accomplissement suprêmement désintéressé, de la vertu, un tel homme n'est qu'une dupe, un niais, et mérite d'être appelé un « fou » (*Tor, Narr*), un fantasque (*Phantast*), un rêveur lunatique (*Grillenhaft*).

Dans son livre *Kant's Moral Religion*, Allen W. Wood a puissamment développé la thèse selon laquelle la clé de la compréhension pour la seconde Dialectique résidait dans le recours à une méthode de *reductio ad absurdum practicum*. Cette expression est définie dans la *Religionslehre Pölitz* : « cette croyance morale est un postulat pratique tel que celui qui le nie est réduit *ad absurdum practicum*. On appelle *Absurdum logicum* une absurdité dans des jugements. Mais on a un *absurdum practicum* existe lorsqu'on montre que celui qui nie ceci ou cela doit se considérer comme un scélérat (*Bösewicht*) »⁵¹³. Selon A.W. Wood, toute la seconde Dialectique progresse en montrant que si je refuse telle ou telle proposition, alors je dois me considérer comme un « scélérat ». Les arguments kantien sont donc des arguments *ad hominem* qui ne sont pas des preuves objectives mais des arguments subjectifs susceptibles de toucher uniquement des personnes sincèrement résolues à faire le bien. *A contrario*, la preuve morale de l'existence de Dieu ne saurait convaincre un individu malhonnête. Ainsi, si je refuse de croire en l'existence de Dieu ou d'une vie future, alors je ne peux pas concevoir la possibilité effective du souverain Bien ; si je refuse de concevoir la possibilité effective du souverain Bien, alors cela implique que je ne vais pas m'efforcer d'y atteindre ; mais si je ne recherche pas le souverain Bien, alors je fragilise grandement mon obéissance à la loi parce que je ne saurais continuer d'obéir à une loi synonyme de renoncement au bonheur. Et si je me mets moi-même en situation de

⁵¹² Ref. 7059 (XIX, 238) : « Es scheint aber auch, als wenn die Vernunft uns in diesem Gebot auch etwas verspreche. Nämlich daß man hoffen könne glücklich zu sein, wenn man sich so verhält, daß man derselben nicht unwürdig ist. Denn da der ohne Zweifel ein Tor (Phantast, Grillenhaft) sein würde, welcher sich eigensinig einer Regel unterwürfe, ob er gleich wüßte, daß er seinen Zweck viel besser erreichen würde, wenn er gelegentlich Ausnahmen davon machte : so würde folgen, daß man auch wohl ein dupe (Geck) der Tugend sein könne : ein unaustehlicher und ungereimter Gedanke ».

⁵¹³ XXVIII-2,1083 : « Dieser moralische Glaube ist ein praktisches Postulat, wodurch der, welcher es verläugnet, *ad absurdum practicum* gebracht wird. *Absurdum logicum* heißt Ungereimheit in Urteilen ; *absurdum practicum* aber ist, wenn gezeigt wird, daß der ein *Bösewicht* sein müßte, der dieß oder jenes läugnen wollte ».

ne pas obéir à la loi, alors, je serai effectivement un *Bösewicht*. On aboutit à une contradiction « performative » : si je prétends vouloir obéir à la loi tout en rejetant la théorie du souverain Bien et des postulats, je menace et affaiblis, peut-être même sans m'en rendre compte, ma propre résolution morale. D'un côté je veux faire mon devoir, mais de l'autre je m'empêche (ne fût-ce qu'inconsciemment) de faire ce même devoir⁵¹⁴. Sans la foi morale, l'homme est soit un *exalté* qui se surestime, soit un *scélérat* auquel le bien, dans le fond, répugne⁵¹⁵.

4. Le désespoir moral

Un argument semblable doit nous convaincre de la nécessité pratique de la croyance en l'existence de Dieu. Nous avons déjà remarqué l'importance particulière qu'il convient d'accorder au deuxième postulat qui seul permet de résoudre la dialectique de la raison pratique contenue dans l'Antithèse. Tout individu sincèrement moral ne pourra s'empêcher d'espérer dans le souverain Bien. Mais l'espérance dans le souverain Bien n'est elle-même possible que par la foi morale en l'existence de Dieu.

Sans le postulat demeurerait définitivement incompréhensible le passage du *würdig* au *teilhaftig*. « Donc, le souverain Bien dans le monde n'est possible que si l'on suppose une cause suprême de la nature, qui possède une causalité conforme à la résolution

⁵¹⁴ Dira-t-on qu'une telle « contradiction », dans lequel se verrait pris l'individu qui voudrait obéir à la loi sans en même temps n'est guère contraignante ? A. Wood prend soin de souligner que la moralité repose sur un engagement libre de chacun. C'est pourquoi la portée de l'*absurdum practicum* dépend de « l'impact » que la loi morale a sur chacun. La contradiction évoquée n'a de sens que pour une raison moralement et personnellement engagée dans la réalisation du meilleur des mondes possible.

⁵¹⁵ Pour une critique des thèses d'Allen W. Wood, cf. Manfred Kuehn, « Kant's Transcendental Deduction of God's existence as a Postulate of Pure Practical Reason », *Kant-Studien* 76 (1985), p. 152-169 : l'auteur reproche à Wood d'avoir réduit le caractère « subjectif » du postulat à une dimension trop personnelle ou existentielle, faisant de Kant une sorte de précurseur de Kierkegaard. Pour M. Kuehn, les postulats ne sont pas des « moral arguments » dont la validité dépend d'un *personal commitment*, mais bien des « transcendantal arguments » qui appellent une *déduction*. M. Kuehn souligne le *meaning* (et non la *truth* théorique) objectif et *a priori*, des postulats. Ce n'est pas une « foi personnelle » ou un engagement subjectif.

Il nous semble néanmoins que M. Kuehn, qui justifie la nécessité des postulats au nom de leur *meaning*, n'est cependant pas si loin des analyses de A.W. Wood – au sujet duquel il serait excessif de prétendre qu'il aurait voulu faire de Kant un Kierkegaard avant la lettre. Dans la conclusion de son ouvrage, Wood estime que comme Pascal et Kierkegaard, Kant pense qu'il n'y a pas de solution spéculative au problème de la foi, mais que contre eux, il ne désavoue pas la raison et rejette leur « misologie » (*Kant's Moral Religion*, p. 251-253). J.-L. Bruch remarque ainsi que Kierkegaard et Kant ont des interprétations opposées du sacrifice d'Abraham : pour Kierkegaard, c'est l'exemple typique du dépassement de l'éthique par le religieux, tandis que Kant y voit le cas scandaleux d'un faux commandement et d'un faux miracle. Pour Kant, une exigence religieuse ne saurait dépasser l'éthique en la contredisant (*La philosophie religieuse de Kant*, p. 155 et 184).

morale »⁵¹⁶. Cette supposition peut paraître étonnante dans la mesure où elle semble « plier » Dieu lui-même aux *requisit* de la raison pratique pure. La causalité de Dieu doit être de telle sorte qu'elle favorise nos desseins, non pas certes (en l'occurrence) un quelconque caprice de notre part, mais bien « la tâche (*Aufgabe*) pratique de la raison pure, c'est-à-dire le nécessaire effort pour travailler (*Bearbeitung*) en vue du souverain Bien »⁵¹⁷. Un jugement critique pourrait faire valoir que nous nous réfugions ici dans l'asile de l'ignorance et déterminons Dieu en fonction de notre propre impuissance. Mais la noblesse de la tâche, si l'on peut parler ainsi, et même sa nécessité pratique *a priori*, nous autorise – bien plus, nous contraint – à effectuer ce genre de déduction⁵¹⁸. Nous sommes moralement autorisés non seulement à admettre un tel postulat mais également à concevoir le contenu de ce postulat *de telle manière* qu'il satisfasse aux conditions initiales, c'est-à-dire qu'il rende compréhensible le fait qu'une maxime de la vertu puisse être une *wirkende Ursache* du bonheur. Comme le dit Th. M. Greene : « La nature de cet Être est déterminée uniquement par une analyse de l'opération qu'il doit assurer et pour la réussite de laquelle son existence a été postulée. Il doit être moral parce que c'est sa fonction de rendre le *Summum Bonum* éthique possible. Il doit posséder l'intelligence afin de concevoir des lois naturelles et morales. Il doit être pourvu d'une volonté capable d'agir en accord avec un certain idéal, parce que la création originale de ce monde naturel doit avoir été un acte de sa volonté et que l'actualisation du *Summum Bonum* doit dépendre de sa volonté »⁵¹⁹. Jean-Louis Bruch écrit pour sa part très justement : « Dieu n'existe que par et pour la fonction en vue de laquelle la raison pratique l'exige. Il devient, si l'on peut dire, un être entièrement *fonctionnel* »⁵²⁰.

⁵¹⁶ C2, V, 125 : « Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäß Kausalität hat ».

⁵¹⁷ C2, V, 125 : « in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d.i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute ».

⁵¹⁸ Cf. C2, V, 126, où Kant évoque la « déduction » de la croyance rationnelle en l'existence de Dieu. La seconde Dialectique accomplit une marche déductive qui, comme le remarque justement J.-P. Fussler dans une note à sa traduction, procède par *modus tollens* (C2, GF, note 373, p. 397). Effectivement : si non-p (si le souverain Bien n'est pas possible), alors non-q (la loi morale est fausse) ; or p (la loi morale a de la réalité objective), donc q (le souverain Bien doit être possible). Et l'on pourrait ajouter qu'un autre *modus tollens* apparaît à un second niveau : Si non-r (sans le postulat de l'existence de Dieu), alors non-q (le souverain Bien n'est pas possible) ; or q (le souverain Bien doit être possible, en vertu de la conclusion du premier *modus tollens*), donc r (le postulat est une croyance nécessaire).

⁵¹⁹ *Religion*, Introduction, LX.

⁵²⁰ *La philosophie religieuse de Kant*, p. 141. Cf. *Religion*, VI, 104 : « Le concept de la divinité prend sa source (*entspringt*) uniquement dans la conscience de ces lois et du besoin de la raison d'admettre une

Il reste qu'on ne voit pas forcément très bien en quoi le postulat de l'existence de Dieu rend davantage compréhensible ou « possible » l'accord entre la vertu et le bonheur⁵²¹. On peut néanmoins supposer que la référence à un Auteur intelligible de la nature permet de donner du « sens » à l'univers naturel. Grâce au postulat de l'existence au Dieu, nous avons en effet le droit de « moraliser » la nature. Partant du principe que la nature a été créée par un Auteur intelligible et moral, le monde ne se réduit plus à l'enchaînement nécessaire et aveugle des faits. Nous sommes conduits à supposer que le monde est en quelque sorte favorablement disposé envers la résolution vertueuse qui tente de s'y manifester. La moralité et la nature, sans que leur hétérogénéité principielle s'annule pour autant, sont mises en accord. En supposant une nature créée par un Auteur moral, la nature devient plus favorable et propice à l'intention morale. Morale et nature regardent désormais dans la même direction. L'individu moral peut espérer une conciliation entre les intérêts qui s'attachent à sa nature sensible (dont le nom générique est le bonheur) et l'intérêt supérieur, inconditionné, qu'il éprouve pour la moralité. Pour que le souverain Bien soit possible, on doit pouvoir faire au sujet de la nature le « pari du sens » : or, ce « pari » ne peut être effectué que si nous postulons un Auteur intelligible de toute la nature dont la causalité s'exerce conformément à la loi morale. Le postulat de l'existence de Dieu met le monde à notre écoute et fait en sorte que la liberté ne se perde pas dans un « silence éternel ».

D'autre part, le postulat rend compréhensible le caractère *nécessaire* de l'accord entre la vertu et le bonheur. Sans doute, il peut arriver qu'un être vertueux soit en même temps heureux. Mais si l'on ne postule pas l'existence de Dieu, cet accord ne pourra paraître que *fortuit et contingent*. Allen W. Wood a souligné l'importance du recours au paradigme de la relation de *causalité* qui rattache le bonheur à la vertu. Sans une telle relation, leur union ne

puissance (*Macht*) qui puisse procurer à celles-ci l'effet total possible dans un monde et correspondant au but moral suprême », ou encore VI, 139 : « Il s'agit moins pour nous de savoir ce que Dieu est en lui-même (sa nature) que ce qu'il est pour nous en tant qu'êtres moraux ». Rappelons le mot de G. Krüger : « Kant aurait pu dire comme Voltaire : si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer » (*Critique et morale chez Kant*, p. 239).

⁵²¹ Que le postulat de l'existence de Dieu constitue, comme Kant le prétend, un réel facteur d'intelligibilité, ne va pas en effet de soi. Emil Arnoldt (*Über Kant's Idee vom höchsten Gut*, Königsberg, 1874, p. 14-15) considère que le postulat de l'existence de Dieu crée un problème insoluble : en effet, même pour Dieu, il serait impossible de procurer (*verschaffen*) un bonheur parfait aux êtres raisonnables finis sans du même coup transformer (*umschaffen*) la nature de ces derniers, parce qu'il est dans la *nature* des êtres raisonnables finis de ne pouvoir jouir d'un bonheur intégral. Par conséquent, Dieu ne saurait leur garantir une telle possession sans que cela n'entraîne une profonde *Umschaffung* de leur nature.

pourrait être que « haphazard » (désorganisée, chaotique)⁵²². Mais seul Dieu est à même de garantir une relation de connexion *systematique*. Il ne suffit pas que la liaison entre les deux composantes du souverain Bien se produise « in particular cases »⁵²³. Si l'on attend tout des lois de la nature, alors on doit s'en remettre au hasard. « Il n'est donc pas impossible que la moralité de la résolution ait, en tant que cause, un rapport sinon immédiat, du moins médiat (par l'intermédiaire d'un Auteur intelligible de la nature), et même nécessaire avec le bonheur comme effet dans le monde sensible, laquelle liaison ne peut jamais avoir lieu autrement que de façon contingente (*zufällig*) dans une nature qui est simplement objet des sens, et ne peut pas parvenir au souverain Bien »⁵²⁴. Sans le recours à un Auteur moral de la nature, l'harmonie espérée n'est jamais tout au plus qu'une simple coïncidence.

Le § 87 de la troisième Critique

Or, nous ne saurions nous contenter de simples coïncidences. C'est ce qu'exprime de façon saisissante la remarque du § 87 de la *Critique de la faculté de juger* qui décrit les « affres » et le désespoir moral où nous conduirait un point de vue « épicurien » selon lequel la Nature est l'unique objet de la philosophie, les Dieux n'ayant aucune sorte d'influence sur le cours du monde ou sur la vie des hommes. Imaginons ainsi, dit Kant, un homme honnête – comme Spinoza – qui se tient en même temps pour fermement persuadé qu'il n'y a pas de Dieu. Cet homme vertueux s'efforce autant qu'il peut de faire le bien conformément à ce qu'exige la loi morale. Mais sans la foi morale, son expérience morale demeure inaboutie (selon l'expression de L. W. Beck, Spinoza est pour Kant l'exemple même d'un « truncated moral philosopher »⁵²⁵) :

« Mais son effort est limité ; et il peut sans doute attendre de la nature, ici ou là, une contribution contingente, mais jamais un accord légal et se produisant d'après des règles constantes (comme ses maximes le sont et doivent l'être intérieurement), en vue du but

⁵²² *Kant's Moral Religion*, p. 89.

⁵²³ *Ibid.*, p. 126.

⁵²⁴ C2, V, 115 : « so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermitteltst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kann ».

⁵²⁵ *A Commentary*, p. 256.

qu'il se sent pourtant poussé et obligé à produire. Le mensonge, la violence et l'envie tourneront toujours autour de lui, même si lui-même est loyal, pacifique et bienveillant ; et les hommes honnêtes, qu'il rencontre tout autour de lui, malgré toute leur dignité à être heureux, seront cependant soumis, à l'égal du reste des animaux de la Terre, par la nature qui n'a aucun égard pour eux, à tous les maux de la misère, des maladies et de la mort soudaine, et le resteraient toujours, jusqu'à ce qu'un large tombeau les engloutisse tous ensemble (honnêtes ou malhonnêtes, c'est ici la même chose), et les rejette, eux qui pouvaient croire être le but final de la création, dans le gouffre du chaos aveugle de la matière, dont ils furent tirés. – Par conséquent, le but, que cet homme à l'âme bonne avait et devait avoir devant les yeux dans son observation de la loi morale, devrait être malgré tout abandonné comme étant impossible ; ou bien, s'il veut ici rester fidèle à l'appel de sa destination morale intérieure, et ne pas affaiblir le respect que la loi morale lui inspire immédiatement et qui le pousse à lui obéir, en réduisant à néant l'unique but final idéal approprié à la haute exigence de la loi (ce qui ne peut se produire sans un préjudice contraire à la résolution morale) : alors, il doit, ce qu'il peut par ailleurs fort bien faire puisque ce n'est pas contradictoire en soi, supposer, dans une intention pratique, c'est-à-dire pour se faire au moins un concept de la possibilité du but final qui lui est moralement prescrit, l'existence d'un Auteur moral du monde, c'est-à-dire de Dieu »⁵²⁶.

En premier lieu, on peut être frappé par la vigueur et l'éloquence – peu communes – de l'expression de ce dernier texte, ce qui suggère qu'il serait peu pertinent de réduire ces

⁵²⁶ C3, V, 452 : « Aber sein Bestreben ist begrenzt ; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewalttätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist ; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. - Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben ; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealistischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann) : so muß er, welches er auch gar wohl tun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen ».

questions à une concession faite à la faiblesse humaine. Pour L. W. Beck, le besoin qu'a la raison d'admettre un Auteur moral du monde ne pouvait être que le besoin d'une « all-too-human reason » et en aucun cas, et quoi qu'en dise Kant, d'une raison « pure ». Un tel jugement est à nuancer : s'il est vrai que le « désespoir moral » exprime une inquiétude et une angoisse proprement humaines, on aurait tort de réduire le problème à sa seule dimension psychologique. N'est-ce pas en effet une exigence *a priori* de la *raison pratique pure* que de chercher à se faire jour à travers le monde ? Que nous devons tout faire pour promouvoir la manifestation de la liberté dans la nature, c'est une proposition dont la vérité peut être établie *a priori*. Par conséquent, si l'admission de l'existence de Dieu contribue à encourager cette promotion, sa nécessité pratique est du même coup établie et prouvée *a priori*. La nécessité de la foi morale n'est pas un artifice psychologique destiné à calmer une inquiétude de l'homme. Elle se fonde directement sur la résolution morale de promouvoir le « meilleur des mondes ».

L'inquiétude évoquée dans ce § 87 n'est pas « trop humaine ». Elle est simplement humaine et légitime. Si aucune espérance n'est permise, alors il faut se résoudre à une forme de relativisme, et même de « nihilisme » moral qui nous plonge au cœur d'une nuit « où toutes les vaches sont noires ». Que l'homme juste partage le sort de l'homme injuste, que l'homme en général partage le sort de l'animal, et même de toutes les choses matérielles périssables – telles sont les conséquences insupportables, révoltantes, et en même temps inévitables, auxquelles nous conduit le point de vue épicurien. Allen W. Wood évoque pour sa part un « désespoir moral légitime »⁵²⁷ : pour Kant, l'homme n'est pas uniquement préoccupé par son Bien particulier mais cherche également à promouvoir l'établissement général du Bien dans le monde dans sa totalité. L'homme moral cherche à établir le meilleur monde comme but final et somme totale de toutes les fins particulières. Mais ni la nature en général, ni la nature humaine particulière, ne permettent d'entretenir un quelconque espoir d'une régularité morale. Sans la foi morale, il n'y a aucune raison d'espérer - ni non plus, remarque A. Wood, aucune raison positive de désespérer. La neutralité indifférente du monde est la seule réalité. La foi morale, par conséquent, est le choix d'un homme qui a choisi d'espérer que le monde coopère avec sa volition morale et que celle-ci ne sera pas engloutie dans le gouffre aveugle de la nature dans laquelle il n'y

⁵²⁷ *Kant's Moral Religion*, p. 155-160.

jamais rien de nouveau sous le soleil. Ajoutons que la foi morale fonde tout autant l'espérance dans la participation à un bonheur futur que l'acceptation des maux et des souffrances présentes⁵²⁸. La foi morale en tous cas n'est en rien une échappatoire ou un moyen de fuir hors ce de monde, mais plutôt un engagement qui nous fait *choisir* en faveur de *ce* monde et en faveur de la possibilité d'y réaliser notre but final.

5. Aveuglement ou clairvoyance ?

La réponse kantienne au « désespoir moral » de l'homme est-elle satisfaisante ? Ou n'est-ce qu'une forme particulièrement raffinée d'auto-persuasion ? Il convient en effet de souligner, en premier lieu, que le postulat de l'existence de Dieu consiste dans une *croyance* que le sujet s'impose à lui-même. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant utilise ce que A. Wood nomme, après L. W. Beck des « moral arguments » : « A moral argument is one in which a *factual* conclusion is reached from a *value*-premise »⁵²⁹. L. W. Beck remarque alors qu'un tel argument qui déduit une proposition théorique de fait à partir d'une proposition pratique est tel quel sophistique. Aussi importe-t-il de souligner que le raisonnement kantien ne déduit pas une *existence* à partir d'un devoir mais seulement la *croyance* en une existence. Le simple fait d'admettre une existence relève il est vrai de la raison théorique⁵³⁰, mais comme cette admission a lieu dans une visée pratique, c'est-à-dire pour répondre à un besoin moral, l'existence que l'on admet n'est en rien objectivement démontrée, elle n'est pas posée *in concreto*. La proposition « Dieu existe » n'est pas théorique, elle ne prouve pas que quelque chose comme un Dieu existe effectivement. La preuve kantienne se distingue donc des preuves traditionnelles car elle ne démontre pas un « étant ». Elle s'enracine dans la subjectivité même si l'on doit ajouter que cet

⁵²⁸ Cf. *Kant's Moral Religion*, p. 160. A. Wood considère que l'espoir n'est pas à proprement parler *réfuté* par l'expérience de la souffrance et de l'échec, mais plutôt qu'il apparaît alors comme étant dépourvu de tout fondement. En réalité, il n'y a aucune expérience *positive* qui puisse nous faire abandonner l'espoir moral. La situation de l'homme est le *doute* et l'*incertitude*, l'impossibilité de choisir entre l'espoir et le désespoir. Les échecs et les maux du monde ne réfutent pas tant l'espoir qu'ils l'épuisent.

⁵²⁹ cf. *A Commentary*, p. 260.

⁵³⁰ C2, V, 126 : « admettre l'existence [d'une intelligence suprême] est donc lié à la conscience de notre devoir, même si cette admission en elle-même relève de la raison théorique, par rapport à laquelle elle peut, considérée comme un fondement d'explication, seulement être appelée une *hypothèse*, tandis que relativement à l'intelligibilité d'un objet qui nous est donné comme tâche par la loi morale (le souverain Bien), et donc d'un besoin dans une intention pratique, elle peut être appelée une *croyance* et même une pure *croyance rationnelle* ».

enracinement subjectif est en même temps pourvu d'une dimension *objective* parce que c'est *a priori* et nécessairement que tout homme sincèrement moral est inévitablement amené à postuler l'existence d'un Auteur moral du monde. La proposition « Dieu existe » est le prolongement nécessaire d'une certaine revendication morale. Il convient donc de s'exprimer ainsi : « *je suis* moralement certain qu'il y a un Dieu » (A 829/B 857) ; dans la seconde *Critique* : « *je veux* qu'il y ait un Dieu » (V, 143). Les idées de Dieu et de l'immortalité n'acquièrent de réalité objective que *pour* un être raisonnable ayant reconnu la loi comme fondement de détermination. Dieu, écrit Allen Wood, n'existe pas « en soi », il n'existe que « pour nous » et la reconnaissance de ses attributs, également, n'est pas spéculative, mais uniquement morale.

La question décisive qui se pose est de savoir quel type de « réalité » on doit reconnaître à ces présuppositions nécessaires. Selon L. W. Beck, Kant aurait accordé de la réalité objective et reconnu de la nécessité uniquement à la *croyance* en Dieu et non à l'existence effective de celui-ci : « non que la reconnaissance de la loi morale requiert l'existence de Dieu ou justifie une connaissance théorique de l'existence de Dieu ; elle requiert simplement que je *croie* en l'existence de Dieu. Même si Dieu n'existe pas mais que je crois qu'il existe, les conséquences *pratiques* pour l'obéissance à la loi morale sont les mêmes. Un postulat par conséquent n'a pas besoin d'être vrai pour remplir sa fonction pratique »⁵³¹. Il importe cependant de ne pas perdre de vue que cette réduction du postulat à sa dimension subjective n'implique en rien un quelconque abandon à l'arbitraire et à la fantaisie de chacun. Le besoin d'admettre un Auteur moral du monde résulte de la nécessité pratique du souverain Bien, qui elle-même résulte de l'obéissance à la loi morale. L'homme vertueux est pris dans un enchaînement qu'il n'est pas libre d'interrompre sans l'anéantir dans sa totalité.

Quelque nécessaire que soit pour nous ce « pas » de la morale vers la religion pour éviter la *reductio ad absurdum* de la moralité elle-même, l'impression ne subsiste-t-elle pas, malgré tout, que Kant s'est en quelque sorte débarrassé du problème en invoquant *ad*

⁵³¹ *A Commentary*, p. 262. Il faut préciser que selon L. W. Beck, cette réduction de la nécessité du postulat à sa seule dimension subjective témoigne d'un certain échec de la philosophie kantienne. Selon Beck, Kant avait conservé l'ambition de trouver un moyen de prouver objectivement l'existence de Dieu, mais dut se contenter de « sauver les apparences » en sauvant la nécessité de la *croyance* en l'existence de Dieu.

*hoc un deus ex machina*⁵³² ? Devant notre propre incapacité à garantir la possibilité effective du souverain Bien, nous avons été obligé de « postuler » un Auteur moral du monde. N'est-ce pas se réfugier dans « l'asile de l'ignorance », d'autant que nous ignorons complètement comment Dieu met en accord la liberté et la nature ? Nous savons quel est notre devoir, nous savons également quelle est la fin qui *a priori* se dégage inévitablement de l'obéissance au devoir (le souverain Bien) ; nous pouvons même savoir ce qu'il est nécessaire de supposer pour que cette fin légitime demeure pratiquement possible (postulats). En revanche, ce que nous ne savons pas ni ne pouvons savoir, c'est comment peut être obtenue la mise en accord de la nature avec nos fins morales, ce sont les procédés employés par Dieu : « Comme l'homme ne peut pas réaliser par lui-même l'Idée du souverain Bien (non seulement sous l'angle du bonheur qui en fait partie, mais aussi de l'union nécessaire des hommes en vue de la fin totale) inséparablement liée à la conscience morale pure, mais qu'il trouve cependant en lui le devoir d'y travailler, il se voit poussé à croire à la collaboration ou à l'administration d'un souverain moral du monde, et c'est uniquement ainsi que ce but devient possible ; et c'est alors que s'ouvre l'abîme d'un mystère au sujet de ce que fait Dieu pour la réalisation d'une telle fin, de savoir s'il faut lui attribuer (à Dieu) *quelque chose* en général, et, si oui, *quoi* en particulier ; tandis que l'homme pour chaque devoir ne connaît rien d'autre que ce qu'il doit faire lui-même pour être digne de ce supplément inconnu pour lui et au moins incompréhensible »⁵³³.

Avons-nous par conséquent, en fondant la possibilité effective du souverain Bien à une opération incompréhensible, fait autre chose qu'avouer notre impuissance ? Kant n'a-t-il pas, avec sa doctrine des postulats, tout simplement *dissous* le problème en croyant le *résoudre* ? Nous ne le pensons pas. Si nous ignorons absolument comment Dieu parvient à mettre la nature en accord avec nos fins morales, il faut se souvenir que nous *n'avons pas*

⁵³² Th. M. Greene, dans son Introduction à sa traduction de la *Religion* : « God still remains in Kant's argument, a *deus ex machina* introduced to resolve our moral perplexities » (*Religion*, LXIV, Harper, New-York, 1960).

⁵³³ *Religion*, VI, 139 : « Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchstens Gutes (nicht allein von seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet isch vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hierbei tue, ob ihm überhaupt *etwas*, und *was* ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, indessen der Mensch an jeder Pflicht nichts anderes erkennt, als was er selbst zu tun habe, um jener ihm unbekanntem, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein ».

besoin de le savoir. Postuler l'existence de Dieu n'est pas une opération de connaissance. Nous nous contentons d'attribuer à Dieu seulement les perfections que requiert le concept d'un Auteur moral du monde susceptible de garantir la possibilité pratique du souverain Bien. C'est là tout ce qu'il est nécessaire d'admettre pour concevoir la possibilité pratique du souverain Bien. Mais le détail des opérations divines ne nous aide pas à mieux agir ni à espérer avec plus de conviction, et l'on sait que la limitation de nos facultés de connaître est pour Kant sagement proportionnée à notre destination pratique, tant il est vrai qu'une claire connaissance de Dieu et des voies de son action réduirait l'humanité à un *Marionettenspiel* dépourvu d'intérêt et de valeur⁵³⁴. La reconnaissance de l'incompréhensibilité de l'action divine n'est donc pas du tout synonyme d'ignorance ou d'un défaut de notre nature, mais bien la claire mise à l'écart d'un *faux problème*, qui préserve l'homme d'inutiles tourments et vient même renforcer de façon positive son intérêt pour les choses morales⁵³⁵.

La preuve kantienne fut souvent perçue et dénoncée comme étant un subterfuge hypocrite, dérisoire et vulgaire, qui aliène le concept de la divinité aux intérêts les plus prosaïques de l'humanité et semble reposer tout entière sur une sorte d'auto-persuasion difficilement convaincante. Devrait-on redouter que l'acte par lequel nous en venons à « tenir pour vrai » (*Fürwahrhalten*) les postulats de la raison pratique pure ne résulte que d'un auto-aveuglement particulièrement subtil selon lequel nous avons l'outrecuidance de prétendre que Dieu *doit* exister parce que nous serions réduits au désespoir sans cela ? Nous « admettons » et nous « supposons » un certain nombre de propositions théoriques en ayant soin d'ajouter « *in praktischer Absicht* seulement ». Mais cet artifice est-il autre chose qu'un dogmatisme déguisé ? N'est-ce pas-là promouvoir une illusion morale, voire, dirions-nous aujourd'hui, une dangereuse « schizophrénie » morale ?

Nous ne pouvons entreprendre de répondre à toutes ces objections et nous avons déjà, à plusieurs reprises, tenté de montrer que le mouvement de pensée exposé dans la seconde *Dialectique* n'était en rien une régression vers une prosaïque psychologie mais un approfondissement et un déploiement métaphysique de la rationalité pratique. Kant lui-même a d'ailleurs indiqué la difficulté fondamentale que comporte sa propre théorie en

⁵³⁴ C2, V, 147. L'homme n'a donc pas à se plaindre de la finitude de son entendement.

⁵³⁵ Remarquons que la même limitation s'applique à notre connaissance de l'état futur de l'âme après la mort : « Nous ne savons rien de l'avenir et ne devons pas non plus chercher à en savoir davantage que ce qui rationnellement lié avec les ressorts de la moralité et avec le but de celle-ci » (*Religion*, VI, 162).

répondant dans la seconde Dialectique (section VIII) à l'objection de Wizenmann, selon laquelle le sujet moral qui est poussé à admettre l'existence d'un Auteur moral du monde ressemble à « un *amoureux* qui, s'étant entiché d'une beauté en idée, qui n'est qu'une chimère de son invention, voudrait conclure qu'un tel objet existe effectivement quelque part »⁵³⁶. Remarquons que la comparaison avec l'expérience amoureuse est hautement subversive car elle pourrait sous-entendre que la croyance rationnelle est en réalité une pure fantasmagorie. On soupçonne alors que le besoin de la raison n'est qu'une forme plus raffinée du besoin de l'inclination et l'intérêt pratique une variante de l'intérêt *pathologique*. Comme le voulait Nietzsche, la morale n'est plus que le langage figuré des passions.

La réponse kantienne que nous nous contenterons ici de rappeler fait alors intervenir un certain nombre de distinctions. Ainsi, il convient de distinguer entre le besoin de la raison qui dépend d'un fondement *objectif* et le besoin de l'inclination qui dépend d'un fondement subjectif. Le besoin de l'inclination est essentiellement contingent, variable selon les individus et les situations, et dépend de la constitution particulière subjective de chacun. Au contraire, le besoin de la raison est fondé sur loi objective *a priori* et concerne tous les êtres raisonnables finis pour peu que ceux-ci soient sincèrement convaincus de la nécessité d'obéir à la loi. L'inclination ne peut d'ailleurs fonder, déclare Kant, que des « souhaits » (*Wünsche*) : le pluriel suggère une forme dispersion et de contingence. *A contrario*, la croyance en l'existence de Dieu n'est en rien un « souhait ». C'est un besoin dont peut dire qu'il est *subjectif* en ce sens qu'il ne détermine aucun objet au point de vue théorique. Mais comme le remarque justement L. W. Beck, « subjectif ne veut pas dire arbitraire ou contingent ; est subjectif ce qui dépend de la nature du sujet, et cela peut s'entendre en un sens *a priori* ou *a posteriori* »⁵³⁷. La croyance rationnelle en l'existence de Dieu, toute subjective qu'elle est, possède une nécessité *a priori* car elle est fondée sur un principe *objectif*. Elle a surgi de la résolution morale elle-même.

À vrai dire, on ne saurait vraiment soutenir que cette théorie des postulats constitue une concession à la faiblesse humaine. En effet, s'il fallait adresser un reproche à la conception kantienne, ce serait plutôt qu'elle paraît exiger beaucoup des hommes en leur

⁵³⁶ C2, V, 144 : « das Beispiel eines *Verliebten* (...), der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche bloß sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schließen wolle, daß ein solches Objekt wirklich und wo existiere ».

⁵³⁷ *A Commentary*, p. 256.

faisant valoir la nécessité pratique d'une *foi* morale. Sans doute Kant prend-il soin de commander qu'une croyance commandée est quelque chose d'absurde. La croyance ressortit à un besoin et non à un devoir⁵³⁸. Le seul commandement qui s'applique en ce domaine concerne la loi morale. En ce qui concerne le problème de l'harmonie entre les lois de la nature et les lois de la liberté, Kant commence par remarquer que la raison théorique ne peut démontrer que cette harmonie est en soi *impossible*. Laisserons-nous alors le problème en suspens ? Non, car un *intérêt* moral, qui n'est autre que celui de l'homme pour sa propre destination cosmique, vient faire pencher la balance et nous incite à faire effort pour tâcher de rendre concevable cette harmonie. Le *choix* nous revient (*eine Wahl uns zukommt*) de savoir comment nous allons penser l'harmonie entre nature et liberté, et donc d'adopter les principes d'une foi morale. C'est donc un choix et non un commandement qui motive la croyance rationnelle. Il appartient à un individu sincèrement résolu à faire le bien de se convaincre librement de la nécessité de la croyance. La croyance morale, ce « principe permanent du cœur » (*beharrliche Grundsatz des Gemüts*), « est une libre créance (*Fürwahrhalten*) (...) de ce que nous admettons en vue d'un dessein selon les lois de la liberté ; non pas, cependant, comme une quelconque opinion sans fondement suffisant, mais comme étant fondé dans la raison (même si ce n'est que relativement à son usage pratique) *d'une manière suffisante pour le dessein de celle-ci* »⁵³⁹.

On remarquera cependant que ce choix et ce libre engagement, sans être en rien imposés de l'extérieur, sans faire non plus l'objet d'un devoir, paraissent tout de même solidement encadrés et guidés. Sans y être obligé ou « nécessité », le sujet moral est cependant fortement « incliné » à supposer l'existence de Dieu. L'être raisonnable vertueux est amené à approfondir et à déployer toutes les conséquences découlant de l'obéissance initiale à la loi, qui conduit à la croyance rationnelle. Quiconque agit moralement ne peut renoncer à l'idéal du souverain Bien et quiconque ne peut renoncer à cet idéal ne peut renoncer aux postulats de la foi rationnelle. En tout cela, il s'agit avant tout d'être *conséquent* avec soi-même et l'on connaît tout le prix que Kant attache à la « pensée

⁵³⁸ C2, V, 144.

⁵³⁹ C3, V, 463 : « [der Glaube] ist ein freies Fürwahrhalten (...) dessen, was wir zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit annehmen ; aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichende Grund, sondern als in der Vernunft (obwohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs) *für die Absicht derselben hinreichend* gegründet ».

conséquence »⁵⁴⁰. Dans une note au § 87 de la troisième *Critique*, Kant déclare ainsi que la preuve morale de l'existence de Dieu ne démontre pas au sceptique qu'il y a objectivement un Dieu, mais que « s'il veut penser de manière moralement conséquente, il *doit accepter* la supposition de cette proposition [i.e. : il y a un Dieu] parmi les maximes de sa raison pratique »⁵⁴¹. Dénonçant une forme de dilettantisme moral, Kant érige la cohérence morale en devoir : « l'accomplissement du devoir consiste dans la forme de la volonté sérieuse, non dans les moyens de la réussite »⁵⁴². La morale ne fait de la réussite un critère d'appréciation de la valeur morale d'un caractère. En revanche, l'aptitude à persévérer et à suivre la *Forderung* de la raison pratique pure jusque dans ses ultimes conséquences permet de juger de la profondeur de la résolution vertueuse et de la force d'un caractère. La *volonté sérieuse* est la volonté qui va jusqu'au bout des choses. N'est pas *sérieux* inversement l'individu qui prétend rompre la chaîne qui mène de la morale vers la religion. Un tel individu révèle la superficialité de son engagement moral et ne prouve donc que ceci : que les choses morales ne lui tiennent dans le fond pas vraiment à cœur et que la moralité est pour lui une espèce de jeu ou d'apparence.

En résumé : « l'impossibilité du souverain Bien prouverait la fausseté de la loi » - Qu'est-ce à dire ? - Ceci, que l'impossibilité du souverain Bien ferait de l'homme un « héros de l'absurde » qui continuerait obstinément et fidèlement à obéir à la loi mais qui aurait abandonné toute espérance de participer au bonheur ou de contribuer à rendre le monde meilleur. Mais une loi qui aboutirait à un tel « héroïsme du sage » (*Heroïsmus des Weisen* : V, 127) ne saurait être une bonne loi. On remarquera peut-être que dans ces conditions, ce n'est pas à proprement parler la loi en elle-même qui serait fautive mais seulement l'*obéissance* à la loi, dans la mesure où cette obéissance entraîne des conséquences pratiques insoutenables. C'est la loi comme commandement, comme impératif catégorique, qui serait rendue fautive par l'impossibilité du souverain Bien. Mais cette dernière distinction n'en est peut-être pas une : si l'*obéissance* à la loi est quelque

⁵⁴⁰ Cf. le § 40 de C3 la troisième maxime du sens commun (dont Kant ajoute qu'elle est la plus difficile à mettre en œuvre). Et, dans C2, V, 24, l'éloge d'Épicure : « être *conséquent*, c'est ce qui incombe le plus à un philosophe et c'est pourtant ce qui se rencontre le plus rarement ».

⁵⁴¹ C3, V, 451 : « Dieses moralische Argument soll (...) nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei ; sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen müsse* ».

⁵⁴² *Ibid.* : « Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in der Mittelursachen des Gelingens ».

chose d'absurde, c'est que la *loi* elle-même qui oblige est absurde. Ce sont les valeurs inhérentes à la moralité (comme le désintéressement, l'objectivité et l'universalité, la mise entre parenthèses de son propre bonheur) qui deviennent de *fausses* valeurs. Le désintéressement deviendrait un ascétisme, la mise entre parenthèses du bonheur deviendrait pure et simple renonciation.

C. L'émergence du souverain Bien

1. De la théorie des ressorts (Triebfedern) de la moralité à celle du Faktum

Mais ce raisonnement pose un problème et risque de créer un malentendu qu'il faut dissiper. Car on pourrait penser que si le souverain Bien et la croyance rationnelle dans les postulats sont à ce point nécessaires, c'est qu'ils viennent en quelque sorte soutenir la résolution morale. On serait amené à considérer que d'un côté, la loi est le fondement objectif de l'action morale, mais que d'un autre côté, la représentation du souverain Bien et l'espoir de participer au bonheur et la foi morale sont les ressorts subjectifs grâce auxquels l'homme peut effectivement adopter la loi comme un fondement de détermination⁵⁴³.

Or, dans la *Critique de la raison pratique*, tel n'est pas du tout le point de vue de Kant. En effet, la loi morale y est présentée comme étant un fondement de détermination *suffisant*, ce qui veut dire que la seule représentation de la loi *suffit* à déterminer la volonté, sans aucun *Rücksicht* à l'égard du bonheur. La doctrine du bonheur (*Glückseligkeitslehre*) ne constitue pour la « doctrine des mœurs » (*Sittenlehre*) « pas même le plus petit complément » (*auch nicht der mindesten Beisatz*)⁵⁴⁴. Kant veut ainsi dénoncer l'idée que la moralité serait par elle-même insuffisante pour exercer une influence sur la volonté de l'homme et qu'elle aurait alors besoin de la doctrine du bonheur comme d'un adjuvant ou

⁵⁴³ M. Albrecht (*Kants Antinomie*, p. 154) estime ainsi que l'interprétation d'Allen Wood a le grave défaut d'ignorer la changement dans la doctrine des *Triebfeder*. Il nous semble néanmoins que le problème de l'*absurdum practicum* continue de se poser à Kant même après que celui-ci a clairement reconnu que la morale est un fondement *suffisant* de détermination. L'obéissance à la loi, toute autonome et suffisante qu'elle soit, ne suffit pas à épuiser le « sens » de la vie éthique.

⁵⁴⁴ C2, V, 92.

d'un *complément* pour pouvoir être pratique et exercer une causalité⁵⁴⁵. Pour faire son devoir, aucune représentation complémentaire supposée aider et soutenir l'effort moral n'est donc requise. Prétendre le contraire, c'est tout simplement méconnaître le « fait » de la raison. L'enseignement fondamental de cette théorie est en effet que la raison pure peut être pratique *par elle-même*. Le fait de la raison comme conscience de « l'obligatorité » signifie que la représentation de loi *suffit* à obliger l'homme. L'idéal du souverain Bien comme espoir de participer au bonheur ne constitue évidemment en rien un « fondement » de la moralité, mais ce n'est pas non plus un ressort ou une « motivation » : car de ressort, il ne peut y en avoir qu'un, le *respect* qui est « la moralité même, considérée subjectivement comme ressort »⁵⁴⁶. La loi est donc à la fois *Bestimmungsgrund* et *Bewegungsgrund*.

Cette conception qui est donc à rattacher au « fait de la raison » est une conquête progressive de la philosophie kantienne. De nombreuses réflexions de la période dite « pré-critique » indiquent qu'à cette époque, Kant ne considère pas la moralité, simple représentation intellectuelle, comme un mobile suffisant susceptible de déterminer la volonté et le cœur de l'homme. Le problème qui se pose alors est celui de la *Verbindlichkeit* de la moralité : la raison est bien *Grund* de la morale mais elle n'est pas à l'origine de la *Verbindung*⁵⁴⁷. Nous savons ce qu'il faut faire mais qu'est-ce qui nous poussera à agir ? Que la *raison* nous fasse *agir*, c'est là un insondable mystère. C'est ici que la religion intervient : « La volonté de Dieu contient assurément les plus grands *motiva obligantia*, mais pas le fondement de la forme de la loi morale »⁵⁴⁸ ; « en vérité, sans la religion, la morale n'aurait aucun ressort, qui tous doivent se fonder sur le bonheur. Les commandements moraux doivent contenir une promesse ou une menace. Le bonheur n'est

⁵⁴⁵ Le « complément » s'avère en réalité être un « retranchement », cf. *Fondation*, IV, 411 : « tout ce qu'on ajoute d'empirique est autant d'enlevé à leur véritable influence [i.e. aux concepts moraux] et à la valeur absolue des actions ».

⁵⁴⁶ C2, V, 76 : « Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet ».

⁵⁴⁷ Kant à cette époque aurait pu dire avec Leibniz que « c'est donc la seule considération de Dieu et de l'immortalité qui rend les obligations de la vertu et de la justice absolument indispensables » (*Nouveaux Essais*, II, XXI, 55) – *obligation*, mais pas *fondement*, ainsi, II, XXI, 70 : « quand il n'y aurait rien au-delà du tombeau, une vie épicurienne ne serait point la plus raisonnable » et II, XXIII, 6 : « j'aimerais mieux, moi, prendre pour mesure du bien moral et de la vertu la règle invariable de la raison, que Dieu s'est chargé de maintenir ».

⁵⁴⁸ Réf 6500 (XIX, 35) : « Der Wille Gottes enthält wohl die größten motiva obligantia, aber nicht den Grund der Form moralischer Gesetze ».

pas ce qui, dans cette vie, encourage à les suivre ; en outre, la pure résolution du cœur est ce qui constitue la valeur proprement morale ; mais celle-ci n'est jamais reconnue à sa juste valeur par autrui, et même le plus souvent complètement méconnue. Il n'y a sûrement jamais eu aucun homme qui veillât le plus consciencieusement du monde sur la pureté de ses mœurs et qui n'espérât pas en même temps que ce souci se réalise en grande part, et qui n'attendît pas d'une intelligence suprême gouvernant le monde, que ce n'ait pas été en vain qu'il se soit consacré à cette observation exacte. Seul le jugement sur la valeur des actions, pour autant qu'elles sont dignes d'approbation et du bonheur, doit être indépendant de toute connaissance de Dieu »⁵⁴⁹.

La *Critique de la raison pure* contient encore certaines vues analogues : tout en reconnaissant « qu'il y a réellement des lois morales pures qui déterminent complètement *a priori* (sans prendre en compte les fondements empiriques, c'est-à-dire le bonheur), le faire et le ne pas faire », Kant ajoute que la raison elle-même devrait regarder ces lois morales comme étant des « vaines chimères » (*leere Hirngespinnste*) à moins d'admettre l'existence de Dieu, « parce que la conséquence nécessaire de ces lois [i.e. le bonheur], que cette même raison rattache à celles-ci, devrait disparaître sans cette présupposition [l'existence de Dieu] »⁵⁵⁰. Ce dernier passage, on doit le remarquer, peut faire fortement penser à celui du début de l'Antinomie de la raison pratique au sujet de la *Falschheit* de la loi. Mais en 1781, le raisonnement de Kant se justifie plus facilement, parce que la loi morale n'est pas encore définie comme un *Bewegungsgrund* suffisant de l'obligation. Sans la supposition de l'existence de Dieu, plus de souverain Bien, et sans souverain Bien, c'est-à-dire sans espoir de participer au bonheur, l'obligation morale s'effondre. La *Critique de la raison pure* fait

⁵⁴⁹ Réf. 6858 (XIX, 181) : « Es ist wahr : ohne Religion würde die Moral keine Triebfedern haben, die alle von der Glückseligkeit müssen hergenommen sein. Die moralischen Gebote müssen eine Verheißung oder Drohung bei sich führen. Die Glückseligkeit ist in diesem Leben nicht ihre Aufmunterung ; überdem ist die reine Gesinnung des Herzens das, was den eigentlichen moralischen Wert ausmacht ; diese aber wird niemals von andern recht erkannt, oftmals gar verkannt. Es hat sicherlich keinen Menschen gegeben, der mit gänzlicher Gewissenhaftigkeit über die Reinigkeit seiner Sitten wachte und der nicht zugleich hoffte, daß einmal die Sorgfalt von großer Wirklichkeit sein werde und von einer die Welt regierenden höchsten Weisheit erwartete, es werde nicht umsonst sein, dieser genauen Beobachtung sich gewidmet zu haben. Allein das Urteil über den Wert der Handlungen, sofern sie Beifalls und der Glückseligkeit würdig sind, muß doch von aller Erkenntniss von Gott unabhängig sein ».

⁵⁵⁰ *CI*, A 811/B 839 : « weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorraussetzung wegfallen müßte ».

reposer la *verbindende Kraft* de l'action morale sur la croyance en l'existence de Dieu comme dispensateur de promesses et de menaces⁵⁵¹.

La *Critique de la raison pratique*, à l'aide du concept de « Fait de la raison », modifie ces vues. Désormais, la loi suffit à fonder sa propre *Verbindlichkeit*. Celle-ci est indépendante de la théorie du souverain Bien et des postulats⁵⁵². Les postulats ne confèrent aucunement au devoir « constance et solidité » (*Halt und Festigkeit*) ni la « force exigible d'un ressort (*die erforderliche Stärke einer Triebfeder*) »⁵⁵³. La fonction de la religion morale à l'intérieur du système de la philosophie pratique est réorientée. La croyance en l'existence de Dieu a pour tâche de fonder la possibilité de l'*objet* de la raison pratique pure (le souverain Bien), et non plus l'obligation morale elle-même⁵⁵⁴. Kant effectue donc un double réaménagement de sa théorie : 1) il transfère à la loi elle-même (par le biais du *Faktum*) la fonction d'obligation qui auparavant ne pouvait être trouvée que dans le ressort

⁵⁵¹ Cf. notamment : A 808-810/ B 836-838 ; A 633/ B 661.

⁵⁵² On notera tout de même la formulation maladroite dans une note de la *Préface* de C2 en V, 11 : voulant éclaircir la notion de « postulats », Kant explique que les postulats sont des propositions effectuant des suppositions nécessaires « *zur Befolgung* » des lois objectives, ce qui semble entraîner un retour vers les positions antérieures. Jugeant ce *Zur* peu opportun, M. Albrecht y voit un lapsus qu'il propose de corriger par un « *bei Befolgung* » (*Kants Antinomie*, p. 50).

Nous ne sommes pas sûrs de suivre J.-P. Fussler qui adopte en V, 86 la correction proposée par Romundt (*KS*, XIII, p. 313 ; cf. la note 290 de J.-P. Fussler à sa traduction) et qui consiste à rajouter un *nicht* dans le passage suivant : « une loi qui [ne] trouve [pas] accès d'elle-même à l'esprit et qui pourtant (*doch*) obtient pour elle-même contre notre gré de la vénération ». J.-P. Fussler estime que si on ne rajoute pas le *nicht*, le *doch* qui vient ensuite paraît superflu, et rappelle que la méthodologie de la raison pratique pure, dont la tâche est de *procurer* un accès de la loi à nos âmes (d'où : l'accès n'est pas trouvé d'emblée), justifie *a contrario* l'introduction du *nicht*. Mais on pourrait craindre, d'un autre côté, que le *nicht* ne contredît à la fois l'autonomie et le *Faktum*. Le *doch* (que Kant utilise d'ailleurs massivement) a peut-être pour fonction de marquer une nuance entre 1) le fait que la loi trouve *d'elle-même* un accès dans notre esprit 2) le fait que, pourtant, c'est *contre notre gré* (*wider Willen*) que l'on en ressent de la vénération.

D'un côté, donc, la loi trouve d'elle-même un accès dans l'âme, et suscite par conséquent de la vénération. Cependant, si la loi obtient d'emblée un accès, ce n'est pas parce qu'elle est en elle-même plaisante ou parce qu'elle va dans le sens de nos penchants : au contraire, ceux-ci protestent secrètement (*wider Willen*). D'où le mystère sublime de son origine, exprimé dans les questions qui terminent le paragraphe.

⁵⁵³ *Théorie et Pratique*, VIII, 279.

⁵⁵⁴ L'opuscule de 1786 *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* opère une forme de transition - une transition cependant peu sûre. En effet, Kant, tout en reconnaissant le caractère parfaitement autonome de l'obligation moral, estime dans un même mouvement que sans la supposition de l'existence de Dieu, ce serait *tout à la fois* (*zusammt*) le souverain Bien et la moralité tout entière qui deviendraient illusoire : « La raison a donc besoin d'admettre un tel souverain Bien dépendant et comme sa garantie une intelligence suprême en tant que souverain Bien indépendant. Elle ne l'admet nullement pour en dégager l'autorité par obligation propre aux lois morales – car celles-ci n'auraient aucune valeur morale si leur mobile devait procéder de quelque chose d'autre que de la loi morale seule, qui est, en elle-même, apodictiquement certaine. Elle ne l'admet que pour donner au concept du souverain Bien une réalité objective, c'est-à-dire pour empêcher qu'avec (*zusammt*) la moralité tout entière il ne soit tenu pour un idéal pur et simple, si n'existe pas ce dont l'Idée est indissolublement liée à la moralité » (VIII, 139). Évoquant ce passage, G. Sala juge incompréhensible ce « *zusammt* » (*Ein Kommentar*, p. 291).

de la religion. 2) il transfère sur le plan de l'objet (le souverain Bien) le rôle qu'il revient à la religion de jouer : au lieu que la religion doive en tant que *Triebfeder* rendre possible l'obligation, elle doit désormais en tant que postulat rendre possible l'objet de la raison pratique pure (le souverain Bien).

2. Un phénomène d'émergence

Dans ces conditions, on peut se demander à quoi sert encore la théorie du souverain Bien. Tout l'espace semble déjà occupé par la loi comme unique et suffisant fondement de détermination, *objectif* aussi bien que *subjectif*. Dans la *Préface* de la *Religion*, Kant écrit : « La morale, pour autant qu'elle est fondée sur le concept de l'homme comme être libre, mais qui s'oblige lui-même par sa raison à des lois inconditionnées, n'a besoin ni de l'Idée d'un autre être au-delà de lui, pour connaître son devoir, ni d'un autre ressort que la loi elle-même pour l'observer (...). Elle n'a donc pour son propre but (aussi bien objectivement, en ce qui concerne le vouloir, que subjectivement, en ce qui concerne le pouvoir) aucunement besoin de la religion, mais se suffit à elle-même grâce à la raison pratique pure. – car, puisque ses lois obligent par la simple forme de la légalité des maximes que l'on doit prendre d'après celle-ci, comme condition suprême (elle-même inconditionnée) de toutes les fins, elle n'a donc besoin en général d'aucun fondement matériel de détermination de l'arbitre libre, c'est-à-dire d'aucun but, ni pour reconnaître ce qu'est le devoir, ni pour être poussée à l'accomplir ; au contraire, elle peut et même elle doit, lorsqu'il est question de devoir, faire abstraction de toutes les fins »⁵⁵⁵. Tant sur le plan « cognitif » relatif à la connaissance de ce qu'il faut faire que sur le plan « conatif » relatif à l'effort moral susceptible d'être réellement produit en nous, la loi morale est un fondement de

⁵⁵⁵ *Religion*, VI, 3 : « Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, ebendarum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Sie bedarf also zum behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können, betrifft) keineswegs der religion, sonder vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genung. – Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der danach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden : so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür, das ist keines Zweckes, weder um, was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben ; sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahieren ».

détermination parfaitement suffisant qui détermine le bien aussi sûrement qu'il motive efficacement notre volonté. Que voulons-nous donc de plus ? L'expérience morale n'est-elle pas, dès cet instant, achevée ?

C'est ici que se fait jour dans notre conscience morale un phénomène singulier, à savoir la naissance de l'aspiration au souverain Bien. Tout se passe à vrai dire comme si le commandement qui nous pousse à promouvoir le souverain Bien surgissait alors, sans nous laisser le choix et selon un mouvement autonome d'auto-déploiement de la moralité, des profondeurs de la conscience morale. Qu'est-ce à dire ?

Le mouvement qui conduit de l'obéissance absolue et inconditionnelle à la loi morale vers l'introduction du souverain Bien comme *Endzweck* de l'effort moral, est remarquable. Par définition, le souverain Bien comme *objet* suprême, comme *fin*, introduit manifestement une dimension téléologique dans la philosophie morale. Mais cette fin ne semble avoir été ni visée ni anticipée. Le souverain Bien consiste dans la représentation d'une fin qui finit par « émerger » de l'obéissance initiale et fondatrice. Cette image de l'*émergence* permet de caractériser assez justement le mouvement par lequel le souverain Bien fait son apparition dans la philosophie morale. « Ainsi pour bien agir, on n'a certes pas besoin, en morale, d'un but, mais la loi, qui contient la condition formelle de la liberté en général, lui suffit. De la morale une fin cependant émerge (*geht hervor*)⁵⁵⁶. Le souverain Bien apparaît sur le mode d'un *Hervorgehen*, ce qu'on pourrait rendre en disant que le souverain Bien non pas seulement « provient » ou « est issu de... », mais bien « émerge », « surgit », ou même « jaillit »⁵⁵⁷. Il nous semble important de conserver ici l'idée qu'une fin que nous ne *visions pas* et dont la représentation était complètement absente lors de la détermination de la volonté par la loi finit malgré tout par *s'imposer* nécessairement à notre conscience pratique. Dans *Théorie et pratique*, Kant écrit : « J'avais en outre remarqué, que ce concept de devoir n'a besoin d'aucun but particulier comme fondement, mais bien

⁵⁵⁶ *Religion*, VI, 5 : « So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zweckes, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor ».

⁵⁵⁷ A. Tremesaygues traduit par « découler » ; J. Gibelin par « se dégager » (même choix chez M. Naar) ; A. Philonenko par « émerger ».

plutôt, qu'il *entraîne* (*herbeiführen*) un autre but pour la volonté de l'homme, à savoir : travailler de tout son pouvoir au *souverain Bien* possible dans le monde (...) »⁵⁵⁸.

La notion d'*émergence* peut donner une idée du type d'enchaînement qui conduit de la loi à son objet nécessaire *a priori*. Cette notion implique deux choses : tout d'abord, l'idée d'un *prolongement* et d'un certain *devenir* de la moralité. Et deuxièmement, l'idée que ce prolongement et ce devenir n'étaient pas *prévus* ni même *voulus* mais qu'ils « surgissent » et finissent par imposer dans un second temps leur propre nécessité pratique. Le phénomène de l'émergence implique donc d'un côté une certaine forme de virtualité, au sens où l'on dit d'une chose qui émerge d'une autre qu'elle y était cependant contenue. Pour employer un langage socratique, nous dirions ainsi que l'obéissance à la loi morale est « grosse » de la représentation de l'idéal du souverain Bien. Mais d'un autre côté, le phénomène d'émergence implique une certaine surprise ou étonnement, car nous ne nous attendions peut-être pas à ce qu'émerge ce qui a émergé. Aussi pourrait-on parler, à propos du souverain Bien, d'une forme « non-téléologique » de téléologie. La représentation du souverain Bien n'intervient à aucun moment lorsque notre volonté se détermine moralement. Et pourtant, cette représentation apparaît comme une fin au terme de l'expérience morale - et même, ne peut manquer d'apparaître – une fois que le moment normatif a été parcouru. La morale pure ne *pouvait* que conduire à l'idéal du souverain Bien mais sans jamais avoir cet idéal comme fin explicite. Comme nous le verrons en troisième partie, l'idéal du souverain Bien ne peut émerger et se dégager de la loi morale qu'*à condition* de ne pas être voulu ou anticipé par le sujet de la loi, réalisant ainsi comme un miracle d'harmonie entre la liberté et la nature.

Assurément, la « structure psychologique », si l'on peut parler ainsi, de la représentation du souverain Bien, n'est pas facile à saisir. D'un côté, tout se passe comme si le souverain Bien ne faisait pas l'objet d'une visée consciente et explicite de la part du sujet moral tout entier concentré sur son devoir. En ce sens, le souverain Bien a quelque chose d'*imprévu* et d'*inintentionnel* car son apparition a lieu *ex post facto*. Mais d'un autre côté, l'aspiration au souverain Bien est une nécessité pratique *a priori*. C'est *a priori* que l'on peut dire d'un homme qui fait sincèrement son devoir qu'il sera poussé à se représenter

⁵⁵⁸ VIII, 279 : « Ich hatte auch bemerkt, daß sieser Begriff von Pflicht keinen besondern Zweck zum Grunde zu legen nötig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen *herbei führe*, nämlich : auf das *höchste* in der Welt mögliche *Gut* (...) nach allem Vermögen hinzuwirken ».

le souverain Bien et c'est *a priori* que le commandement de promouvoir le souverain Bien peut lui être adressé : car « il est *a priori* (moralement) nécessaire, de produire le *souverain Bien par la liberté de la volonté* »⁵⁵⁹.

L'aspiration au souverain Bien ne peut cependant venir qu'*après* l'obéissance inconditionnelle à la loi dont la représentation est l'unique et suffisant *Bestimmungsgrund* de la volonté. Celui qui fait son devoir fait abstraction de son bonheur, de toute fin et même, et peut-être même de toute espérance. Mais le souverain Bien ne succède pas au devoir moral d'une manière simplement chronologique et sur le mode d'une simple succession dans le temps. Car il est *a priori* certain que l'émergence du souverain Bien aura bien lieu. Il est certain que le sujet moral ne pourra éviter d'espérer dans le souverain Bien dont la représentation lui est littéralement extorquée et d'y aspirer de toutes ses forces. L'idéal du souverain Bien est donc une fin que l'individu sincèrement moral doit tout d'abord ignorer mais à laquelle pourtant il ne pourra pas échapper : « Qu'on ne dise donc pas : il est nécessaire *à (zur)* la morale, de supposer le bonheur de tous les êtres raisonnables conformément à leur moralité, mais plutôt : cela est rendu nécessaire *par (durch)* elle »⁵⁶⁰.

3. Conclusion

Ainsi, quelque autonome et parfaitement suffisant que soit le cercle ou la « sphère » de la moralité, une fin néanmoins *émerge* et se dégage de l'observation stricte de la loi. Quelque chose comme un « complément » se fait jour. Mais ce « complément » qu'est l'idéal du souverain Bien signifie autre chose que le « complément » du bonheur dénoncé dans l'Analytique. Ce dernier type de complément est un complément intérieur, interne, que l'on devrait ajouter comme *Triebfeder* auxiliaire à la loi - comme si, par exemple, le principe pratique objectif « il ne faut pas mentir » était incapable de déterminer la volonté de l'homme et donc de constituer un fondement de détermination suffisant à moins de s'adjoindre des considérations prudentielles relatives à « l'intérêt » tout pragmatique qu'il y

⁵⁵⁹ C2, V, 113 : « es ist *a priori* (moralisch) notwendig, das *höchste Gut durch Freiheit des Willens* hervorzubringen ».

⁵⁶⁰ C3, § 87 (V, 425) : « Es soll damit auch nicht gesagt werden : es ist *zur* Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen, sondern : es ist *durch* sie notwendig ».

a à dire la vérité et à ne pas dissimuler. Ce genre de complément n'est rien d'autre qu'une *contamination*, une *corruption* de l'obligation purement morale. Le mouvement procède ici de l'*extérieur* vers l'*intérieur*.

Mais la moralité admet une forme légitime de « complément ». Il ne s'agit plus cette fois de procurer à la loi morale un soutien à l'aide de considérations supposées rendre la loi morale avantageuse ou plus intéressante pour l'homme. Il s'agit de concevoir que l'obéissance à la loi morale puisse entraîner, sur le mode d'un développement nécessaire, la représentation d'un certain idéal, d'un but suprême – d'un but qui n'est donc pas un fondement, qui n'est l'objet d'aucun *telos* préexistant à la loi, mais qui « surgit », étant à la fois entraîné et provoqué. Le « complément » cette fois n'est pas importé illégitimement et abusivement de l'extérieur. Le complément est à inscrire directement dans la *Forderung* de la raison pratique pure : le mouvement va de l'*intérieur* vers l'*extérieur*. La difficulté vient de ce que nous devons admettre qu'il y a un devenir naturel et nécessaire de la moralité dont le fondement et l'obéissance se suffisent pourtant à eux-mêmes et semblent par conséquent exclure toute espèce de « devenir ».

Les analyses antérieures ont cherché à rendre compte de cet « entraînement » de la moralité vers une fin idéale dont elle n'a pourtant en elle-même aucunement besoin. C'est ainsi que la mise à l'écart de la recherche du bonheur, mais non pas sa *suppression* ou son *anéantissement* crée une attente, une espérance, un appel en vue d'une future conciliation, ainsi que peut le suggérer le texte de « l'expérimentation » de la raison pratique pure. Que cette conciliation soit une nécessité pratique *a priori*, cela résulte d'une détermination *métaphysique*, c'est-à-dire d'une application fondamentale de la loi morale au concept de l'homme comme être raisonnable fini et donc comme être aspirant naturellement au bonheur. Ce ne peut être en effet que dans le contexte de la détermination morale d'une volonté *finie* qu'une inquiétude dont le contenu est l'aspiration au souverain Bien peut être suscitée : « Quel besoin ont les hommes de connaître l'issue, que produira le cours du monde, de leur action morale ? Pour eux, c'est assez qu'ils fassent leur devoir, quand bien même tout s'arrêterait avec cette vie terrestre et que même dans celle-ci le bonheur et la dignité ne s'accorderaient peut-être jamais. Or, c'est cependant une des bornes inévitables

de l'homme (peut-être aussi d'autres êtres de l'univers) et du pouvoir pratique de sa raison, de s'inquiéter, pour chacune de ses actions, de leur résultat (...) »⁵⁶¹.

Enfin, si nous devons renoncer à une telle espérance, ce serait la loi qui devrait être déclarée « fausse ». Non que la loi ait besoin de s'adjoindre l'espérance dans le souverain Bien ou la religion comme *Triebfeder*. Mais si l'homme, *une fois son devoir accompli*, devait cesser net tout son effort moral, et si le « large tombeau » d'un Néant universel était la seule perspective offerte par l'obéissance rigoureuse à la loi, si donc le souverain Bien était « impossible », alors la morale serait synonyme de mutilation de l'existence humaine puisqu'en obéissant à la loi, l'homme devrait nécessairement *renoncer* au bonheur. Mais une loi qui commande de renoncer au bonheur serait une *mauvaise* loi, c'est-à-dire une loi promouvant « l'ascétisme monacal (*Mönchascetik*) qui, par une crainte superstitieuse ou un dégoût hypocrite de soi-même, pratique la mortification et la macération de la chair, ne vise pas tant la vertu qu'une expiation exaltée (...) »⁵⁶².

La « vérité » pratique de la loi ne réside donc pas uniquement dans un critère formel d'universalisation. À un second niveau, la loi est vraie à condition que la promesse qu'elle entraîne à sa suite soit elle-même vraie, c'est-à-dire « possible ». Ce langage de la promesse, qu'il convient certes de manier avec précaution, ne paraît pas cependant tout à fait inapproprié. À propos de la croyance morale en l'existence de Dieu, Kant déclare en effet : « Elle est une confiance dans la promesse de la loi morale ; non pas, cependant, une promesse contenue dans la loi morale elle-même, mais une promesse que j'y introduis (*hineinlege*) à partir d'un fondement moral suffisant »⁵⁶³. La croyance est rendue nécessaire pour que soit maintenue la « vérité » de ce que la loi promet (i.e. la possibilité de son objet) - une vérité qui ne peut jamais devenir une paisible certitude déposée une fois pour toutes dans l'entendement, mais qui présuppose, pour se maintenir, une croyance rationnelle.

⁵⁶¹ *Religion*, VI, 7 : « Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird ? Für sie ist's genug, daß sie ihre pflicht tun ; es mag nun auch nicht mit irdischen Leben alles aus sein und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ist's aber eine von der unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller anderen Weltwesen) praktischen Vernunftvermögen, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus demselben umzusehen (...) ».

⁵⁶² *Doctrine de la vertu*, § 53 (VI, 485) : « die Mönchascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abcheu an sich selbst mit Selbstpeinigung und Fleischkreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab (...) ».

⁵⁶³ *C3*, § 92 (V, 463) : « Er [der Glaube] ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes ; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde ».

Pour finir, nous dirions que la volonté de sauver la possibilité du souverain Bien au moyen de la croyance en l'existence d'un Auteur intelligible de la nature résulte de la *confiance* que nous sommes prêts à accorder à notre raison. L'aspiration au souverain Bien repose, dit Kant, sur « un fondement moral suffisant », qui n'est autre que l'obéissance à la loi par laquelle nous nous rendons dignes du bonheur. Cette aspiration, cet idéal, cet espoir – les considérerons-nous comme étant illusoires ou trompeurs ? Non, précisément parce qu'ils reposent sur un *fondement moral suffisant*, autrement dit sur le pouvoir de la raison elle-même. Ultimement, ce qui nous est demandé, c'est de faire confiance à la raison, c'est-à-dire de considérer que l'idéal qui surgit de la raison n'est pas une rêverie mais quelque chose qui mérite, dans la mesure où c'est notre raison qui en est la source, que nous fassions tout pour le rendre possible.

Troisième partie

**« Donner au monde sensible la forme d'un monde intelligible »
(L'art rejoint la nature)**

Introduction : le souverain Bien, horizon de l'accord entre la liberté et la nature

Dans la *Critique de la raison pratique*, la synthèse entre la vertu et la moralité pose un problème autrement plus redoutable que dans les réflexions de la période pré-critique. Car il faut désormais tenir compte des principaux enseignements de la philosophie critique et notamment du principal enseignement de la *Critique de la raison pure*, à savoir la distinction entre les phénomènes et les choses en elles-mêmes.

Comment réunir ce qui a été si rigoureusement et méthodiquement séparé ? Le souverain Bien, comme synthèse de la morale et du bonheur, ou encore, de la liberté avec la nature (V, 144), semble exiger que l'on surmonte le dualisme du monde sensible et du monde intelligible. Aussi Th. Greene se montrait-il très sceptique envers l'idéal du souverain Bien, qui apparaît comme la réunion artificielle de deux natures elles-mêmes artificiellement distinguées : « La racine de la difficulté se trouve dans la perception kantienne dualiste de la nature humaine. Afin d'assurer la liberté humaine, Kant a analysé l'homme en deux natures irréconciliables, l'une, abstraitement rationnelle et nouménale, l'autre, phénoménale et purement sensible. La première est complètement scindée du monde empirique et de tous les ressorts empiriques, des désirs et des impulsions (...). La seconde est vide de toute raison morale et n'est concernée que par une satisfaction irrationnelle sensible. L'homme ainsi écartelé (*bifurcated*) est une créature, profondément irréaliste, de la propre imagination de Kant ». Dans ces conditions, « l'introduction kantienne du bonheur à l'intérieur de son système moral est donc incompatible avec ses propres principes, et leur cause un fort préjudice »⁵⁶⁴.

1. Le privilège singulier de la moralité

Contre l'idée que la vertu et le bonheur ne pourraient être réunies que d'une manière artificielle, cette troisième partie s'efforce de mettre en valeur que l'exercice de la vertu, tout autonome et « autarcique » qu'il est, et sans jamais rien viser une autre fin que

⁵⁶⁴ *Religion*, Introduction, LXII.

l'obéissance inconditionnée à la loi, prépare cependant – mais, pourrait-on dire, « à son insu » - cet accord futur entre la vertu et du bonheur qui forme dans la seconde Dialectique le contenu du souverain Bien.

Voici le mouvement qu'il s'agit d'élucider : l'obéissance à la loi exige tout d'abord que l'on fasse complètement abstraction de tous les intérêts liés à l'aspect sensible de notre être (i.e. du bonheur) – et les critiques qui ont alors dénoncé le « rigorisme » ou encore « l'ascétisme » de Kant ne sont que trop connues. Mais c'est alors qu'une perspective inattendue se fait jour : car c'est *uniquement* et *précisément* grâce à cette mise entre parenthèses du bonheur que la moralité peut ensuite envisager de se réconcilier avec celui-ci. En d'autres termes : la morale exige de façon inconditionnelle que nous fassions totalement abstraction de notre intérêt naturel pour le bonheur. Cet effort moral, cette intention morale en lutte, c'est ce que Kant appelle la *vertu*. Or, il se pourrait bien que seul l'individu vertueux puisse être véritablement heureux (ou plutôt : puisse *espérer* l'être) précisément parce qu'il a commencé par se détourner du bonheur.

Cette dernière affirmation peut surprendre : comment la vertu peut-elle être la condition de possibilité de ce qu'elle-même doit surmonter pour être elle-même possible ? Comment la vertu, qui en tant que *lutte* n'a de raison d'être qu'à condition de s'opposer aux inclinations qui toutes tendent à privilégier le bonheur personnel au détriment du devoir, pourrait-elle être la condition suprême de ce même bonheur ? Il y aurait là quelque chose d'absolument incompréhensible, s'il ne se produisait un phénomène singulier selon lequel « l'art redevient nature ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

On pourrait croire en effet que plus l'individu est vertueux, plus il s'éloigne du bonheur et donc que l'art⁵⁶⁵ nous arrache à la nature. Dans une certaine mesure, c'est effectivement le cas. Mais nous tâcherons de montrer que c'est exactement l'inverse qui en réalité se produit et que le comble de l'art est de redevenir nature. Plus l'individu est vertueux et plus il peut avoir l'espoir de participer au bonheur. Précisons aussitôt qu'il ne s'agit pas du tout ici d'évoquer une quelconque doctrine de la justification ou d'affirmer de la façon la plus banale que Dieu récompense l'individu vertueux. Nous voulons bien plutôt montrer que ce renversement selon lequel « l'art redevient nature » est directement fondé

⁵⁶⁵ De façon métaphorique, « l'art » se rapporte ici à la vertu.

sur une exigence de la raison pratique pure elle-même selon laquelle la morale exige que nous nous représentions un *monde*, une *nature* qui serait soumise à notre loi.

Nous chercherons alors à comprendre la genèse de l'idéal du souverain Bien en l'inscrivant non plus cette fois dans l'horizon dialectique de la raison pratique pure, mais plutôt dans son horizon « typique » d'après lequel la moralité a pour tâche de donner au monde sensible la forme d'un monde intelligible.

2. *L'exigence de l'accord entre la morale vers la nature*

La section V de la seconde Dialectique présente de façon très nette le problème principal que la doctrine des postulats de la raison pratique pure s'efforcera de résoudre : « La loi morale, en tant que loi de la liberté, commande par des fondements de détermination qui doivent être totalement indépendants de la nature et de l'accord de celle-ci avec notre faculté de désirer (comme ressorts) ; mais l'être raisonnable agissant dans le monde n'est cependant pas en même temps cause du monde et de la nature elle-même. Il n'y a donc dans la loi morale pas le moindre fondement (*nicht der mindeste Grund*) en vue d'un rapport nécessaire entre la moralité et le bonheur, qui lui est proportionné, d'un être appartenant comme partie au monde et qui par là en dépend, et qui précisément pour cette raison ne peut pas être par sa volonté cause de cette nature, ni mettre celle-ci, en ce qui concerne son bonheur, par ses propres forces, complètement en accord avec ses propositions-fondamentales pratiques »⁵⁶⁶.

L'affirmation de Kant est donc très radicale puisqu'il n'y a pas le moindre fondement, *nicht der mindeste Grund*, pour que l'obéissance à la loi morale entraîne un bonheur « proportionné ». L'idée d'un bonheur proportionné à la moralité présuppose en effet que la moralité trouve un écho au sein de la nature sensible et que la nature elle-même réponde favorablement à notre résolution morale afin que puisse d'instaurer comme un

⁵⁶⁶ C2, V, 124 : « Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen ; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann ».

dialogue entre la morale et la nature. La notion de « proportion » exprime non seulement l'idée d'une juste rétribution, mais aussi tend à suggérer que moralité et bonheur ne sont pas radicalement étrangers l'un envers l'autre puisqu'on peut les rendre commensurables. Mais c'est ici que le « fossé » entre la liberté et la nature apparaît pourtant comme étant un obstacle infranchissable. Car il n'y a aucune raison que la moralité dont le principe suprême est totalement indépendant de la nature, qui exige même que nous fassions abstraction de la nature, puisse ensuite prétendre entraîner des conséquences heureuses pour le sujet, parce que le *bonheur* est un état qui dépend de causes *naturelles*. Un être raisonnable fini peut s'estimer heureux lorsque son existence naturelle atteint une certaine plénitude mais cette plénitude ne peut être atteinte que par la maîtrise et la connaissance des facteurs naturels susceptibles de contribuer à son propre bonheur. En revanche, la moralité nous engage dans une tout autre direction et rompt d'emblée avec ce genre de préoccupations et de calculs. Aussi peut-on dire de la loi morale qu'elle ne contient pas le moindre fondement en vue d'un bonheur proportionné.

Doit-on craindre que le sujet ne se trouve alors écartelé entre deux plans irréductiblement irréconciliables ? C'est ici, nous le savons, que le postulat de l'existence de Dieu se charge ici d'apporter une réponse. Cependant, que le postulat offre un réel gain d'intelligibilité, rien n'est moins sûr, ce que Kant lui-même semble d'ailleurs reconnaître : « Comme l'homme ne peut pas réaliser par lui-même l'Idée du souverain Bien (non seulement sous l'angle du bonheur qui en fait partie, mais aussi de l'union nécessaire des hommes en vue de la fin totale) inséparablement liée à la conscience morale pure, mais qu'il trouve cependant en lui le devoir d'y travailler, il se voit poussé à croire à la collaboration ou à l'administration d'un souverain moral du monde, et c'est uniquement ainsi que ce but devient possible ; et c'est alors que s'ouvre l'abîme d'un mystère au sujet de ce que fait Dieu pour la réalisation d'une telle fin, de savoir s'il faut lui attribuer (à Dieu) *quelque chose* en général, et, si oui, *quoi* en particulier ; tandis que l'homme pour chaque devoir ne connaît rien d'autre que ce qu'il doit faire lui-même pour être digne de ce supplément inconnu pour lui et au moins incompréhensible »⁵⁶⁷. Le concept d'un être

⁵⁶⁷ *Religion*, VI, 139 : « Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchstens Gutes (nicht allein von seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder

suprême comme « souverain Bien originaire » qu'il s'agit de placer au fondement du souverain Bien dérivé (le meilleur monde) est le « point culminant »⁵⁶⁸ auquel peut atteindre la raison humaine. Mais le recours à ce « point culminant » risque de paraître comme une réponse *ad hoc* et la conciliation opérée par Dieu a quelque chose de miraculeux. Aussi l'argument kantien a-t-il généralement été rejeté comme étant superficiel, négligent, artificiel, peu convaincant, erroné, mal fondé, incohérent⁵⁶⁹.

Dans cette troisième partie, nous souhaitons établir que la garantie apportée par le second postulat ne surgit pas péremptoirement mais prolonge et sanctionne un certain *effort*, une certaine *exigence* immanente à la raison pratique pure. La loi morale, si elle est certes incapable de garantir un quelconque état de bonheur, nous oriente déjà cependant vers la représentation d'un accord entre la liberté et la nature, et cela en s'efforçant de faire en sorte que « cette loi doit donner au monde sensible, en tant que *nature sensible*, (...), la forme d'un monde de l'entendement, c'est-à-dire d'une *nature suprasensible* »⁵⁷⁰. Une volonté moralement déterminée *doit* concevoir une nature qui lui serait soumise.

Cette troisième partie s'efforce donc de montrer que les enseignements de la « Dialectique de la raison pratique pure » sont à rapporter à l'exigence, constitutive de la dynamique de la raison pratique pure elle-même, de concevoir l'accord avec la nature, fût-ce sur un mode simplement « réfléchissant », afin de s'y appliquer⁵⁷¹. Pourquoi, comme le

Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hierbei tue, ob ihm überhaupt *etwas*, und *was* ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, indessen der Mensch an jeder Pflicht nichts anderes erkennt, als was er selbst zu tun habe, um jener ihm unbekanntem, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein ».

⁵⁶⁸ C1 (A 818/B 846) : « Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nämlich den Begriff eines einzigen Urwesens, als des höchsten Guts (...) »

⁵⁶⁹ Une liste que nous empruntons à M. Kuehn (article cité, p. 155). Stange, (*op. cit.*, p. 129), estime que la *Schlußfolgerung* conduisant du concept de souverain Bien à celui de Dieu est « intenable ». Y. Yovel (*La philosophie de l'histoire de Kant*, p. 224-225), estime que « le postulat de Dieu devient fonctionnellement redondant. Il ne fait que répéter que le souverain Bien est possible à travers l'action humaine, mais n'explique pas *comment* il est possible (...). Tout ce que la partie objective du postulat nous autorise à affirmer est un facteur indéfini, un simple « quelque chose » qui garantit la possibilité du souverain Bien. Mais cela ne fait que renouveler la demande d'explication sans la fournir. Dire que le souverain Bien est possible et dire qu'il y a « quelque chose » qui le rend possible revient au même ».

⁵⁷⁰ C2, V, 43 : « Dieses Gesetz soll der *Sinnenwelt*, als einer sinnlichen Natur, (...) die Form einer Verstandeswelt d.i. einer *übersinnlichen Natur* verschaffen ».

⁵⁷¹ Cf. C3, V, 451 : il n'est pas aussi nécessaire (*so notwendig*) d'admettre l'existence de Dieu que de reconnaître la validité de la loi morale. Kant ajoute que celui qui ne pourrait se convaincre de la nécessité d'admettre cette existence ne pourrait *pas* se juger délivré de l'obligation morale ; en revanche, c'est seulement « l'*intention* de réaliser, par (*durch*) l'obéissance à [la loi], le but final dans le monde » (« die *Beabsichtigung* des durch die Befolgung des letztern zu bewirkenden Endzwecks in der Welt »), qui devrait

déclare Kant dans la Préface de la *Religion*, ne pouvons-nous « absolument pas nous passer »⁵⁷² de la représentation du concept d'un « but final » ? Nous ne pouvons nous en passer non pour des raisons simplement psychologiques mais bien pour répondre à « l'appel »⁵⁷³ initial de la bonne volonté de se manifester dans le monde.

être abandonnée. Il reste qu'abandonner l'intention de réaliser le but final donné par la loi est peut-être contraire à la loi.

⁵⁷² *Religion*, VI, 5 : il n'est pas indifférent à la morale de concevoir un but final (*Endzweck*), « parce que c'est uniquement ainsi que la réunion de la finalité par liberté avec la finalité de la nature, dont nous ne pouvons pas du tout nous passer (*entbehren*), peut recevoir de la réalité objective ».

⁵⁷³ Cf. *Fondation*, IV, 394 : la bonne volonté qui n'est pas un « simple vœu » (« bloßer Wunsch »), exige l'appel à tous les moyens qui sont en notre pouvoir : « die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind ». On pourra également évoquer le « *Rufe* » (*C3*, § 87) par lequel la raison est conduite à la présupposition d'un Auteur moral du monde.

Ch. I : la « doctrine des mœurs » réussit là où la « doctrine du bonheur » échoue

Ce premier chapitre part de l'analyse du concept du bonheur et montre que les notions de totalité et d'unité systématique sont essentielles au concept kantien du bonheur. Pour cette raison, la *vertu*, malgré les apparences, apparaît finalement comme le meilleur chemin pour espérer le bonheur, même si bien sûr la vertu n'est en aucun cas un quelconque *moyen* pour parvenir au bonheur comme fin. Les choses semblent en effet se passer de la manière suivante : le bonheur surgit à titre de *conséquence imprévue* de l'obéissance au devoir, faisant ainsi émerger presque inopinément l'horizon du souverain Bien. Et l'on peut même se demander si la moralité n'est pas la véritable voie – bien davantage que la voie large de l'eudémonisme – susceptible de mener au bonheur.

Revenons un instant sur la notion de *Glückswürdigkeit*. La subtilité de cette notion vient de ce qu'elle attribue d'un côté à l'exercice de la vertu un horizon, mais que d'un autre côté cet horizon n'est pas une « fin » téléologiquement visée. La définition de la moralité comme *Glückswürdigkeit* a souvent été dénoncée comme si par là était remis en question le caractère inconditionné de l'action morale. Mais c'est là se méprendre sur l'intention de Kant. En effet, il importe de ressaisir la formule « *würdig, glücklich zu sein* » au sein de l'alternative constitutive de sa propre signification : cela signifie que Kant utilise généralement la proposition « se rendre digne du bonheur » en la distinguant de la proposition « se rendre heureux ». C'est indiquer que la notion de *Glückswürdigkeit* doit être avant tout comprise dans son *opposition* avec le principe de toute doctrine eudémoniste⁵⁷⁴. Par conséquent, la notion de *Glückswürdigkeit* se dote immédiatement d'une portée normative. Nous devons donc avant toute chose retenir d'une telle notion non pas le fait qu'elle semble de façon gênante attribuer à la moralité le bonheur comme fin, mais bien au contraire le fait qu'elle *commande avant tout de ne pas prendre le bonheur pour fin*.

⁵⁷⁴ Aussi, dans la première partie de *Théorie et pratique*, Kant doit-il combattre l'interprétation « rigoriste » que fait Garve de la formule. Pour Garve, Kant a voulu dire avec son concept de *Glückswürdigkeit* que « l'observation de la loi morale, sans aucune considération pour le bonheur, est l'*unique but final (einzige Endzweck)* de l'homme » (VIII, 279). Garve perçoit donc bien davantage le caractère anti-eudémoniste de la formule, que la supposée compromission qu'elle entraînerait avec une doctrine du bonheur.

L'affirmation selon laquelle la moralité consiste à se rendre digne du bonheur a ainsi tout d'abord une portée *polémique* et *négative*. La morale *ne* nous apprend *pas* à nous rendre heureux. Bien loin de ramener dangereusement la moralité à l'intérieur des bornes de la recherche du bonheur, Kant combat ici les prétentions hégémoniques injustifiées de la doctrine du bonheur. En insistant dans cette formulation sur la primauté qui doit revenir à la loi morale, Kant rappelle la distinction inaugurale et principielle qui sépare sa propre conception de toute conception eudémoniste ou empirique de la morale. La *Glückswürdigkeit* signifie dans un premier temps la *mise à l'écart* du principe du bonheur. Pour n'être peut-être que provisoire, cette mise à l'écart n'en est pas moins fondatrice et principielle. Les enseignements fondamentaux de l'Analytique ou de la *Fondation* ne sont donc pas contredits, mais comme nous l'avons souligné, reçoivent un sens en s'inscrivant à l'intérieur d'un certain horizon. Tout le problème consiste maintenant à déterminer comment, étant donné le caractère initialement *négatif* de la formule, son aspect *positif* peut être justifié : comment la mise à l'écart de la recherche immédiate du bonheur peut-elle nous faire espérer être heureux ?

Pour employer le langage de la Préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, nous obtenons un « résultat étrange » : en effet, la moralité, alors même qu'elle commande absolument de faire abstraction de ce désir naturel qu'est la recherche du bonheur, alors même par conséquent qu'elle s'oppose avec vigueur au principe du bonheur personnel, va se révéler finalement comme étant *bien plus capable* de satisfaire un tel désir que ne le sera jamais une raison pratique qui prend explicitement et immédiatement pour fin la recherche du bonheur – précisément parce que la moralité ne prend pas pour objet le bonheur : *parce qu'elle ne prend pas le bonheur comme fin, la théorie morale réussit là où la doctrine du bonheur échoue*. Tel est l'enchaînement que nous devons commencer par élucider.

A. L'échec de toute doctrine du bonheur

On sait que la vertu conquiert son autonomie de haute lutte non seulement en faisant abstraction des revendications de l'*homo phaenomenon*, mais même en les combattant, ce que suggère le terme militant de « vertu », cette « force de la maxime de l'homme dans

l'accomplissement de son devoir »⁵⁷⁵. Kant peut alors justifier l'adage *fiat justitia pereat mundus*⁵⁷⁶, non pas au nom d'un quelconque fanatisme moral mais pour indiquer que les principes normatifs du droit et de la morale ne peuvent être dérivés de considérations « mondaines », c'est-à-dire matérielles, pragmatiques ou utilitaires.

Doit-on en conclure que la morale a pour première conséquence de rendre les hommes malheureux ? C'est ici que l'objection se renverse : car de façon significative, ce n'est peut-être pas la morale pure qui rend les hommes malheureux, mais bien plutôt la doctrine du bonheur prise comme règle exclusive de conduite. De façon apparemment paradoxale, c'est en effet l'observation rigoureuse du principe du bonheur personnel qui échoue à rendre les hommes heureux. Au début de la première section de la *Fondation*, Kant veut montrer que la plus haute et véritable destination de la raison n'est pas d'être un instrument en vue du bonheur. On pourra s'en convaincre, déclare Kant, en remarquant que « plus une raison cultivée s'abandonne au dessein de la jouissance de la vie et du bonheur, plus l'homme s'éloigne du vrai contentement »⁵⁷⁷. Plus l'homme veut se comporter en épicurien méthodique et rattacher sa volonté au principe du bonheur personnel, plus il cultive en lui à son insu le germe de la *misologie*, la haine de la raison, une véritable passion triste par conséquent, qui finit par engendrer une forme d'amertume et même d'envie (*beneiden*) à l'égard d'hommes simples restés plus proches de l'instinct naturel – bref, la déception semble inévitable : même en admettant que la recherche du bonheur érigée en maxime suprême puisse procurer quelque *plaisir*, si le prix à payer doit pour cela être une certaine *peine* (causée par cette « haine de la raison »), alors le bonheur, cet état dans lequel « *tout marche à souhait et à volonté* »⁵⁷⁸ pour un être raisonnable, ne peut jamais être atteint aussitôt que la raison se l'est proposé comme sa fin.

On peut donc dire que la raison humaine n'est pas « faite » pour le bonheur. Le bonheur est si vague et si variable selon les individus que la raison se montre forcément

⁵⁷⁵ *Doctrine de la vertu*, VI, 394 : « *Tugend* ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht ». À l'horizon de ce thème de la lutte de l'intention vertueuse pour surmonter les obstacles de la sensibilité, se trouve la théorie du mal radical, une théorie qui, remarque J.-L. Bruch, si elle n'est explicitement formulée qu'en 1793, « s'incorpore profondément à la philosophie kantienne, parce qu'elle est en fait déjà enracinée en elle » (*La philosophie religieuse de Kant*, p. 46).

⁵⁷⁶ *Projet de paix perpétuelle*, VIII, 379.

⁵⁷⁷ *Fondation*, IV, 395 : « je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme ».

⁵⁷⁸ C2, V, 124 : « *Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht* (...) ».

maladroite quand elle doit dire ce qu'il faut faire pour être heureux. C'est pourquoi, si la nature avait voulu faire de l'homme un « être-pour-le-bonheur », elle lui aurait donné, estime Kant, non pas la raison mais l'instinct. Selon H. J. Paton, cet argument a d'abord pour but de souligner le caractère relatif et conditionné du bonheur humain, privé de toute base instinctive et sûre - Ajoutons que l'arrière-plan téléologique paraît à Paton nettement moins convaincant, qui note que même certains partisans de la téléologie pourraient bien à leur tour considérer la raison « as some kind of cosmic mistake »⁵⁷⁹.

On pourra objecter que la critique kantienne de cette « aliénation » de la raison mise au service de la recherche du bonheur ne concerne que ceux qui ont à tort choisi la *raison* comme guide dans leur recherche du bonheur. Mais c'est un fait que *toute* recherche du bonheur doit s'effectuer grâce à la raison : il n'y a pas pour nous d'autre possibilité. Le bonheur ne saurait être obtenu grâce à un *instinct* naturel inné, car cet instinct n'existe pas - ou n'existe plus : en tant qu'êtres de progrès, en effet, *nous n'avons plus* cet instinct qui eût été à même de nous faire atteindre notre fin naturelle suprême. L'opuscule de 1786, les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, évoque ainsi le caractère *originel* de tout instinct : « L'instinct, cette *voix de Dieu*, à laquelle tous les animaux obéissent, devait d'abord seul conduire la créature novice »⁵⁸⁰. Mais les progrès dans l'histoire sont précisément l'œuvre de la *raison* qui affranchit peu à peu l'homme de la nature : « le succès de cette première tentative, à savoir le fait de s'être rendu compte que sa raison avait la faculté d'élargir les bornes dans lesquelles tous les animaux sont maintenus, fut très important et décisif pour la manière de vivre »⁵⁸¹. Comme l'écrit J.-L. Bruch, les *Conjectures* décrivent « une conquête de la liberté par la raison devenant consciente d'elle-même et se libérant de l'assujettissement originel à l'instinct »⁵⁸². Celui qui désire le bonheur ne peut plus compter sur l'instinct mais uniquement sur sa raison comme puissance technique et pragmatique. Le problème est qu'en réduisant la raison à cet usage,

⁵⁷⁹ *The Categorical Imperative*, p. 44.

⁵⁸⁰ *Conjectures*, VIII, 111 : « Der Instinkt, diese *Stimme Gottes*, der alle Tiere gehorchen, mußte der Neuling anfänglich allein leiten ».

⁵⁸¹ *Ibid.* : « allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken worin alle Tiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend ».

⁵⁸² *La philosophie religieuse de Kant*, p. 58 ; l'auteur remarque que dans ce texte, Kant est nettement plus optimiste que dans la future *Religion* (où la « chute » est décrite d'une manière plus sombre).

il s'expose à un inévitable ressentiment qui l'éloigne du but recherché⁵⁸³. Il y donc une espèce d'ironie (c'est là d'ailleurs un thème aux résonances rousseauistes) selon laquelle la raison, en tant que moyen indispensable en vue du bonheur, est précisément et à ce titre même la cause d'un inévitable malheur.

La *Fondation* s'emploie à décrire ce qu'on pourrait appeler les « affres » de la recherche du bonheur. C'est ainsi que les individus qui y consacrent leur vie « trouvent qu'en réalité ils n'ont fait qu'augmenter le poids de leur peine bien plus qu'ils n'ont gagné de bonheur »⁵⁸⁴. Et dans la deuxième section, Kant dépeint toutes les perplexités qui attendent celui qui se lance à la poursuite du bonheur : non seulement chacun est incapable de se faire un concept déterminé de ce qu'est le bonheur, mais en outre il est également incapable de déterminer les moyens nécessaires à l'obtention de celui-ci : « il est impossible que l'être le plus pénétrant et en même temps le plus puissant, mais cependant fini, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici proprement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, d'envie, d'attaques, ne doit-il pas ainsi d'imposer ! Veut-il beaucoup de connaissances et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard d'autant plus aigu pour lui montrer les maux, qui pour le moment lui sont cachés et qui sont pourtant inévitables, d'une manière d'autant plus effrayante ; ou encore charger d'encore plus de besoins ses désirs qui lui donnent déjà beaucoup à faire. Veut-il une longue vie ? Qui peut lui assurer que ce ne serait pas une longue souffrance ? Veut-il du moins la santé ? Que de fois le mauvais état du corps l'a préservé de débauches où l'aurait fait tomber une santé parfaite, etc. Bref, il n'est pas en mesure de déterminer avec une entière certitude d'après un quelconque principe ce qui le rendrait véritablement heureux, précisément parce qu'il lui faudrait pour cela l'omniscience »⁵⁸⁵. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant oppose

⁵⁸³ Cf. Réflexion 6973 (XIX, 217) : « le bonheur ne peut se rencontrer que chez des êtres raisonnables ». On ne peut donc pas être heureux sans la conscience réfléchie que l'on est heureux.

⁵⁸⁴ *Fondation*, IV, 396 : «...dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen als an Glückseligkeit gewonnen haben ».

⁵⁸⁵ *Fondation*, IV, 418 : « Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen ! Will er viel Erkenntniß und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde ? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, usw. Kurz, er ist nicht vermögend,

l'immédiateté de la connaissance morale à l'obscurité de la connaissance de « l'avantageux » : « ce qui est *devoir* se présente à chacun de soi-même ; mais ce qui apporte un avantage durable est toujours, si cet avantage doit être étendu à l'existence entière, enveloppé d'une obscurité impénétrable et exige beaucoup de prudence pour que la règle pratiquement déterminée soit adaptée, grâce à des exceptions habiles, d'une façon seulement passable aux fins de la vie »⁵⁸⁶. C'est pourquoi il n'existe même pas de commandements (*praecepta*) possibles au sujet de ce qu'il faut faire pour être heureux, mais, au mieux, simplement des conseils (*consilia*) de la prudence, des règles « pragmatiques » que l'on a recueillies à partir de l'expérience commune des hommes⁵⁸⁷. Le jugement de Sénèque semble donc toujours valable : « Tous les hommes, mon frère Gallion, veulent vivre heureux ; mais pour voir nettement ce qui peut réaliser la vie heureuse, ils sont dans le brouillard »⁵⁸⁸.

B. Le bonheur comme totalité

Or, si l'homme ne parvient pas à se faire un concept adéquat du bonheur, c'est que le bonheur est un tout, une totalité, que l'homme, en raison de sa finitude, ne parvient pas à embrasser. La connaissance des facteurs, des conditions, des données, susceptibles de contribuer au bonheur, serait quasi-illimitée. « Le concept du bonheur est un concept si indéterminé qu'aucun homme (...) ne peut jamais dire de façon déterminée et en accord avec lui-même ce qu'il souhaite et veut vraiment. La cause en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont tous ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur un tout absolu, un

nach irgend einem Grundsatz mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. ».

⁵⁸⁶ C2, V, 37 : « was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktische, darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen ».

⁵⁸⁷ Cf. *Fondation*, IV, 417 (note de Kant) : « Une *histoire* est composée pragmatiquement quand elle rend *prudent* (*klug*), i.e. quand elle enseigne au monde comment il peut prendre soin de son avantage mieux ou au moins aussi bien que le monde qui a précédé (*Vorwelt*) ».

⁵⁸⁸ *De vita beata*, I,1.

maximum de bien-être dans mon état présent et dans tout état futur, est nécessaire »⁵⁸⁹. Le concept kantien du bonheur abrite en fait une certaine dualité :

1) D'un côté, tous les éléments qui composent le bonheur sont *empiriques*, ce qui veut dire qu'aucun homme ne peut *a priori* énoncer ce qui le rendra heureux. Il appartient à chaque individu de trouver en fonction de ses propres conditions subjectives et contingentes, en fonction, autrement dit, de sa propre « constitution particulière », ce qui lui convient pour être heureux – toutes choses qui ne peuvent évidemment être connues uniquement par expérience : « car je ne peux savoir autrement que par l'expérience quels sont les penchants qui veulent être satisfaites, ni quelles sont les causes naturelles qui peuvent produire leur satisfaction »⁵⁹⁰.

2) Mais tout individuel et variable qu'il est, le bonheur n'en est pas moins une *Idée*, c'est-à-dire la représentation d'un *tout* : « le bonheur, qui n'est possible que par la relation de tout ce qui existe dans le monde à la volonté privée de la personne, n'est aussi possible (dans un tout) que d'après une Idée »⁵⁹¹. Dans la *Fondation*, le bonheur est décrit comme un « tout absolu » (*absolutes Ganze*), un maximum : il y a donc quelque chose dans le bonheur qui rappelle les Idées de la raison, parce que le bonheur est une aspiration à la totalité. Lorsque Kant écrit que le bonheur est un idéal non de la raison, mais de l'imagination (*Fondation*, IV, 418 : « *nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft* »), il veut tout d'abord souligner le caractère vague et flottant de ce concept ; mais il souligne aussi le caractère *idéal* du bonheur, quoique de manière purement négative, puisque le concept de bonheur est incapable de déterminer aucune action « par

⁵⁸⁹ *Fondation*, IV, 418 : « ...der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist : daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist ».

⁵⁹⁰ *C1*, A 806/B 834 : « denn anders, als vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen sind, die befriedigt werden wolen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können ».

⁵⁹¹ Reflexion 6971 (XIX, 216) : « Die Glückseligkeit, die aus der Beziehung von allem in der Welt auf den Privatwillen der Person nur möglich ist, ist auch nur möglich (in einem Ganzen) nach einer Idee ». Cf. le § 83 de *C3* : « le bonheur n'est pas un concept que l'homme abstrait de ses instincts et ainsi tirerait de sa propre animalité en lui, mais la simple *Idée* d'un état à laquelle il veut rendre adéquat cet état sous de simples conditions empiriques (ce qui est impossible) ».

laquelle la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie serait atteinte »⁵⁹². Le bonheur élève une prétention à la totalité mais comme cette prétention vise une totalité de l'expérience, c'est-à-dire présuppose une (impossible) connaissance exhaustive de la totalité des « variables » empiriques, le concept de bonheur se montre incapable de fournir une quelconque règle à l'aune de laquelle nous pourrions dériver une action supposée nous rendre plus heureux. Le bonheur, comme critère pratique, se dissout et s'éparpille dans la totalité indéfiniment ouverte de l'expérience. Personne n'est en mesure de dire : « voilà en quoi consiste pour moi le bonheur, et voilà la série (infinie) d'actions que je dois accomplir pour réaliser mon propre concept du bonheur ». C'est pourquoi l'idéal du bonheur ressemblerait davantage à ces « idéaux de la sensibilité » évoqués dans l'*Idéal de la raison pure* et qui forment le « dessin flottant » d'un de ces *Schattenbild* (une silhouette, un fantôme)⁵⁹³ qu'ont les artistes en tête.

La totalité est un trait essentiel du concept kantien du bonheur : « Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations (aussi bien *extensive*, quant à leur variété, qu'*intensive*, quant à leur degré, que *protensive*, quant à leur durée) »⁵⁹⁴. Dans la *Fondation*, Kant évoque le bonheur comme « le bien-être complet et la satisfaction de son état » (IV, 393 : « *das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande* ») ; une « idée » dans laquelle « s'unissent toutes les inclinations en une somme » (IV, 399 : « *in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen* ») ; une puissante force de résistance « dans ses besoins et ses inclinations, dont l'entière satisfaction se résume pour lui sous le nom de bonheur » (IV, 405 : « *an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt* »). Dans la seconde *Critique*, Kant souligne dans l'Analytique la plénitude *subjective* caractéristique du bonheur : « la conscience qu'a un être raisonnable de l'agrément de la vie, agrément qui

⁵⁹² *Fondation*, IV, 419, « eine Handlung..., dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde ».

⁵⁹³ *C1*, A 570/B 599. Dans le registre esthétique, l'Idéal de l'imagination, comme Idée-normale (*Normalidee*) définit une image modèle, un type, qui peut certes être défini au moyen de l'entendement, mais qui repose principalement sur une opération incompréhensible de l'imagination, par laquelle celle-ci, grâce à son propre dynamisme, établit la forme moyenne (§ 17, V, 232). La construction d'un Idéal de l'imagination, qu'il s'agisse d'une Idée-normale esthétique ou de l'Idéal du bonheur, a toujours quelque chose de mystérieux et d'inexprimable, mais comme le dit Kant au § 17, « qui peut arracher entièrement son secret à la nature ? ».

⁵⁹⁴ *C1*, A 806/B 834 : « Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive*, der Mannigfaltigkeit, als *intensive*, dem Grade, und auch *protensive*, der Dauer nach).

accompagne sans interruption son existence, est le *bonheur* »⁵⁹⁵ ; et dans la Dialectique, il en souligne la plénitude *objective* : « le *bonheur* est l'état d'un être raisonnable dans le monde, pour lequel, dans toute son existence, *tout marche à souhait et à volonté*, et repose par conséquent sur l'accord de la nature avec sa fin complète (...) »⁵⁹⁶. Le concept de bonheur réalise donc une étrange alliance entre l'Idée rationnelle de totalité à laquelle aucune expérience ne peut jamais adéquatement correspondre, et la détermination individuelle, toute empirique, de ses éléments.

C. Une forme inférieure d'unité

1. L'aspiration au bonheur comme « type » du bien moral ?

Le désir du bonheur comme unité systématique et totalité réalise à un stade « pré-moral » et au moyen d'une sorte d'auto-régulation réciproque des penchants une limitation de ceux-ci susceptible de produire une unité des maximes et une concordance entre les hommes⁵⁹⁷. « Les inclinations naturelles, *considérées en elles-mêmes*, sont *bonnes* et n'ont rien de répréhensible, et il n'est pas seulement vain, mais ce serait aussi dommageable et blâmable de vouloir les exterminer ; on doit bien plutôt seulement vouloir les dompter, pour qu'elles ne se détruisent pas mutuellement, mais qu'elles puissent être amenées à s'accorder dans un tout que l'on nomme bonheur. La raison, toutefois, qui produit cela, se nomme *prudence* »⁵⁹⁸. Cette dernière précision intervient pour rappeler que l'unité et la concorde ainsi obtenues ne le sont pas d'après des principes spécifiquement moraux. La concordance produite est purement légale et conviendrait tout aussi bien à un « peuple de démons ». La raison prudente, quand bien même elle opère un renversement dans l'ordre

⁵⁹⁵ C2, V, 22 : « Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit* (...) ».

⁵⁹⁶ C2, V, 124 : « *Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke (...) ».

⁵⁹⁷ Nous nous appuyons ici sur les analyses de Reiner Wimmer dans *Kants kritische Religionsphilosophie*, KS Ergänzungshefte 124, de Gruyter, 1990, p. 34.

⁵⁹⁸ *Religion*, VI, 58 : « Natürliche Neigungen sind, *an sich selbst betrachtet, gut*, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen ; man muß sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur *Zusammenstimmung* in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heißt *Klugheit* ».

des maximes (en accordant la priorité à la recherche du bonheur) réussit toutefois à produire une *imitation* de l'unité systématique visée par les lois morales, en accordant les actions humaines en *conformité* avec les prescriptions morales. Un homme prudent a en effet tout intérêt à se concilier les autres hommes et à s'entendre avec eux : « les actions peuvent cependant se trouver conformes à la loi, comme si elles provenaient de véritables propositions-fondamentales, quand la raison produit l'unité des maximes en général, laquelle est le propre de la loi morale, simplement en vue d'introduire dans les ressorts de l'inclination, sous le nom de *bonheur*, une unité des maximes qui par ailleurs ne peut pas leur revenir (par exemple, comme si on prenait la véracité pour proposition-fondamentale afin de nous ôter le souci *<Ängstlichkeit>* de maintenir dans nos mensonges une concordance et de ne pas nous empêtrer nous-mêmes dans leurs contorsions) »⁵⁹⁹. L'établissement du bonheur réalise donc une forme, mais inférieure, d'unité systématique – On pourrait toutefois se demander si un tel état de bonheur, tout entier dépendant de règles pragmatiques et prudentielles, mérite encore d'être appelé « bonheur », c'est-à-dire un état de plénitude et de tranquillité d'esprit, tant la complexité des calculs et le raffinement des stratégies paraissent de nature à entretenir cette *Ängstlichkeit* dont toute notre prudence devait pourtant nous délivrer. Pour Kant en effet, de façon ironique, la prudence qui recherche la sécurité et une certaine quiétude apparaît plutôt comme une source d'infinies supputations et donc de tourments.

Un monde soumis au principe du bonheur érigé en règle universelle pourrait-il « subsister » ? La réponse kantienne est en réalité complexe. Kant semble envisager cette hypothèse dans la *Typique de la faculté de juger pratique pure* : s'il convient de dénoncer « l'empirisme de la raison pratique » qui dérive ses concepts du bien et du mal du principe de l'utilité, on peut en revanche admettre que « le bonheur et les conséquences utiles, en nombre infini, d'une volonté déterminée par l'amour de soi, si cette volonté se constituait en même temps elle-même comme loi universelle de nature, puissent toutefois servir comme type tout à fait approprié au bien moral, mais sans cependant se confondre avec

⁵⁹⁹ *Religion*, VI, 36 : « Bei dieser Umkehrung (...) können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären ; wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, bloß dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen *Glückseligkeit*, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hineinzubringen (z.B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatz annähme, uns der *Ängstlichkeit* überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln)... ».

lui »⁶⁰⁰. Dans une note à sa traduction, J.-P. Fussler écrit que « Kant, qui refuse l'utilitarisme lorsqu'il s'agit de penser le fondement de la morale, lui reconnaît cependant la valeur d'un type. Ce qui est bon pour l'ensemble des intéressés peut être un type pour ce qui est moralement bon. Le type est *tout à fait approprié* parce que le critère de la morale utilitariste qui demande de poursuivre le *bonheur de tous* (« le bonheur, et les conséquences utiles en nombre infini ») est une maxime morale »⁶⁰¹. L'erreur de l'utilitariste consiste à prendre pour un *fondement* ce qui n'est qu'une *conséquence* de la loi morale.

Développons rapidement ce point. Il serait inexact de présupposer qu'il doit nécessairement y avoir une opposition absolue entre la morale et l'utilité. La morale n'exclut pas l'utilité et ce serait une erreur de vouloir que l'action « désintéressée » soit nécessairement « inutile » ou sans conséquences utiles aux hommes. Simplement, l'action morale ne fonde pas sa valeur sur l'utilité. Il arrive assurément que les maximes morales aient des conséquences utiles (par exemple, la maxime qui commande d'aider autrui dans la détresse), ou encore que les maximes égoïstes, si on les universalise, entraînent des conséquences désastreuses ; mais ce n'est jamais cela qui fonde la valeur morale. L'utilitarisme qui prend l'effet pour le fondement est en quelque sorte leurré par le jugement sur les conséquences. L'utilité n'est que la « sertissure » (*Einfassung*) du « joyau » (*Juwel*) moral⁶⁰².

Le principe de la recherche du bonheur pourrait donc à la limite être adopté comme type du bien moral à condition toutefois que l'*intention vertueuse* soit en réalité déjà présupposée. Seuls des individus ayant déjà admis à titre de fondement suprême de détermination la règle formelle de peuvent être autorisés à se représenter « les conséquences utiles, en nombre infini » résultant de leurs actions et ainsi adopter le principe du bonheur comme type du bien moral Une société d'êtres raisonnables

⁶⁰⁰ C2, V, 70 : « [Diese Typik] bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, bloß in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlich-gute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist ».

⁶⁰¹ C2, GF, p. 371, note 239.

⁶⁰² *Fondation*, IV, 394 : « L'utilité ne serait en quelque sorte que la sertissure qui permet de mieux manier le joyau dans la circulation courante ou d'attirer l'attention de ceux qui ne sont pas assez bons connaisseurs, mais non pour le recommander aux connaisseurs ni en déterminer la valeur ». Cf. dans C3, § 14 : l'attrait (*Reiz*) peut intéresser l'esprit encore inculte à la beauté, mais nuit au jugement de goût lorsqu'il attire l'attention sur lui comme principe d'appréciation de la beauté.

déterminés par le principe de la recherche du bonheur pourrait subsister à condition que ces êtres soient tous des « épicuriens » raisonnables (ou plutôt des épicuriens revenus de leur erreur et désormais conscients que le véritable fondement de leurs préceptes moraux est une règle formelle), conformément à l'interprétation kantienne de la philosophie d'Épicure. Pour Kant, l'erreur du « vertueux Épicure » fut en effet de « présupposer déjà la *résolution* vertueuse dans des personnes, pour lesquelles il voulait d'abord indiquer le ressort les poussant à la vertu »⁶⁰³. Épicure suppose tacitement l'intention vertueuse chez ceux à qui il recommande de prendre le bonheur directement pour fin et c'est ce qui explique le caractère noble et mesuré de ses préceptes : lorsqu'il fonde sa morale sur la recherche du plaisir, Épicure a certes eu tort de prendre le plaisir comme principe suprême, mais il a en réalité déjà intégré et admis, implicitement et sans la thématiser comme telle, une condition vertueuse.

2. « *Der ärgste Widerstreit* »

Toutefois, ce n'est là qu'un cas limite et très particulier puisque l'on présuppose que la recherche du bonheur s'effectue *déjà* sous une condition morale. Mais que se passe-t-il en revanche si nous en restons au niveau d'une certaine naturalité et immédiateté, sans présupposer la médiation opérée par la loi ? Les données du problème changent aussitôt, ainsi que Kant le reconnaît au Scolie II du § 3 de l'Analytique. Le bonheur est en effet un idéal *individualiste* enraciné dans la nature particulière de chacun, et comme tel paraît bien peu apte à accorder les hommes entre eux. Dans la mesure où le bonheur est ancré dans la nature particulière de chaque individu, on en arrive à des oppositions et à des conflits d'intérêt. Pour Kant comme pour Hobbes, « la nature dissocie les humains »⁶⁰⁴. La nature

⁶⁰³ C2, V, 116 : « [der tugendhafte Epikur fiel in den Fehler], die tugendhafte *Gesinnung* in den Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte ». L'interprétation de Kant rejoint celle de Sénèque (*De vita beata*, XII-XIII) : selon Sénèque, les partisans d'Épicure, leurrés par le mot de *voluptas*, n'ont pas compris sa philosophie : « on la comprend mal, elle est décriée et bien à tort ». Les hommes accourent lorsqu'ils entendent le mot « plaisir », mais sont victimes d'une « légende ». Car Épicure, semblable à un « homme courageux revêtu d'une robe de femme », donne en réalité des préceptes purs, justes, et même sévères, et réduit le plaisir à quelque chose de « petit » et de « maigre ». Cf. dans C2, V, 115 : on ne doit pas se laisser abuser par le terme « plaisir » utilisé par Épicure, qui promet en réalité un bonheur « fort chiche » (*kümmertlich*, V, 126). On pourrait voir, chez Kant comme chez Sénèque, un vrai exemple de « générosité » philosophique.

⁶⁰⁴ Hobbes, *Léviathan*, 13 : « Il peut paraître étrange à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature dissocie ainsi les humains en les rendant capables de s'attaquer et de s'entre-tuer les uns les autres ».

« particularise » et fragmente l'humanité en une collection d'amours de soi divergents et potentiellement conflictuels. Tant que chacun obéit à sa propre nature, on en reste à l'affrontement des égoïsmes de sorte qu'aucune loi universelle ne peut valoir : « En effet, ce en quoi chacun doit placer son bonheur, dépend du sentiment de plaisir et de peine de chacun, (...), et une loi *subjectivement nécessaire* (comme loi naturelle) est donc *objectivement* un principe pratique extrêmement *contingent*, qui peut et doit être très différent dans des sujets différents, et qui par conséquent ne peut jamais donner une loi, parce qu'avec le désir du bonheur, ce n'est pas la forme de la conformité à la loi qui importe mais seulement la matière, c'est-à-dire de savoir si et en quelle quantité je puis attendre du plaisir de mon observation de la loi »⁶⁰⁵.

On dira peut-être que la recherche du bonheur, étant commune à tous les hommes, s'apparente sous ce rapport à une « loi universelle ». Mais comme le souligne à juste titre Kant, lorsqu'on parle de bonheur, c'est la matière du vouloir qui importe. L'universalité formelle du désir de bonheur est purement nominale. Lorsqu'on parle de la « forme » de la quête du bonheur, on parle finalement pour ne rien dire parce que le bonheur est une affaire matérielle et empirique. Ce qui compte est ici le contenu. Or, à ce niveau, on peut difficilement espérer une harmonie entre les individus. L'expérience la plus commune montre en effet que la volonté d'universaliser un principe matériel de bonheur est source de conflits et de contradictions : « C'est pourquoi il est étonnant de voir comment, le désir du bonheur étant universel, et donc aussi la *maxime* par laquelle chacun pose celui-ci comme fondement de la détermination de sa volonté, il a pu venir à l'esprit d'hommes raisonnables de la considérer pour cette raison comme une *loi pratique* universelle. En effet, alors

L'anthropologie kantienne est plus proche de celle de Hobbes que de celle de Rousseau, puisque Kant ne distingue pas à la manière de Rousseau entre l'amour de soi et l'amour-propre et considère que le principe de l'amour de soi suffit à expliquer l'ensemble des actions humaines non-déterminées par la loi. L'amour de soi (*Selbstliebe*) et l'amour-propre (*Eigenliebe*) sont indifféremment employés. La véritable distinction est en revanche à faire entre l'amour de soi, (*Eigenliebe* ou *Selbstliebe*), et la présomption (*Eigendiinkel*) : cette dernière distinction ne renvoie pas à une différence d'objet (c'est toujours le *moi* qui est aimé), mais à une différence d'intensité et surtout de positionnement à l'égard de la loi morale : l'amour de soi est une tendance naturelle inévitable que la raison se contente de *limiter*, tandis que la présomption est une forme exacerbée de l'amour de soi, que la raison doit cette fois *abattre* (cf. C2, V, 73).

⁶⁰⁵ C2, V, 25 : « Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an (...), und ein *subjektiv notwendiges* Gesetz (als Naturgesetz) ist also *objektiv* ein gar sehr zufälliges praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es, bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe ».

qu'une loi universelle de la nature réalise un accord parfait, il s'ensuivrait ici, si l'on voulait donner à la maxime l'universalité d'une loi, exactement l'extrême opposé de l'accord, le pire des conflits (*der ärgste Widerstreit*), et l'anéantissement complet de la maxime elle-même et de son intention »⁶⁰⁶. L'harmonie obtenue ne serait qu'un simulacre d'harmonie, qui couve la discorde, semblable à l'engagement que prenait François Ier envers Charles Quint : « ce que mon frère Charles veut (Milan), je le veux aussi »⁶⁰⁷.

D. La forme morale du bonheur

Le bonheur apparaît donc soit comme un idéal extrêmement vague de l'imagination, soit comme une source potentielle infinie de discorde. Mais c'est ici que la loi morale offre peut-être un secours inattendu. Ainsi, lorsque Kant déclare : « Cette volonté [i.e. la bonne volonté] n'est donc peut-être pas le bien unique et entier, mais elle doit être cependant le bien suprême (*höchste Gut*), et la condition de tout autre bien, même de toute aspiration au bonheur »⁶⁰⁸, il ne dit pas seulement qu'il faut « commencer » par la vertu et subordonner notre aspiration au bonheur à un principe d'universalisabilité. Allons plus loin : le bonheur lui-même n'est *possible* que dans sa subordination à un tel principe. Celui qui veut atteindre le bonheur directement échoue et devient malheureux. À celui en revanche qui commence par chercher à s'en rendre digne, l'horizon d'un véritable bonheur se dévoile, quand bien même la *participation* à ce bonheur dont il s'est rendu digne n'est pas quelque chose qu'il pourrait garantir par lui-même.

⁶⁰⁶ C2, V, 28 : « Es ist daher wunderbarlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die *Maxime*, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein *praktisches Gesetz* auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, grade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen ». Reiner Wimmer remarque ainsi qu'il y a une tension entre l'idée que le concept du bonheur présuppose une totalité et donc un certain accord, et celle que le bonheur est à l'origine de la discorde et de la guerre. Cette tension se résout grâce à une téléologie et au passage au point de vue historique (la lutte des égoïsmes finit par extorquer la concorde).

⁶⁰⁷ C2, V, 28 : « Was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben ».

⁶⁰⁸ *Fondation*, IV, 396 : « Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein ». Pour des raisons évidentes de sens, et malgré la future terminologie de C2, nous avons ici traduit « höchste Gut » par « bien suprême » et non par « souverain Bien ».

Laissons pour le moment de côté le problème du passage du *würdig* au *teilhaftig*, afin d'examiner la thèse selon laquelle la morale serait la condition du vrai bonheur. Cela ne veut pas seulement dire que l'aspiration au bonheur n'est moralement acceptable et légitime qu'à condition de se soumettre à la règle morale. Bien plus : *seule la soumission inconditionnée à la règle morale peut nous faire espérer (à défaut de garantir) un état durable et constant de bonheur, qu'est incapable d'atteindre le plus prudent des hommes.*

Que recherche en effet l'homme qui désire le bonheur ? Selon Kant, il ne désire pas une jouissance passagère ou contingente mais un état durable et solide. Ce qui caractérise le bonheur et le différencie du simple plaisir des sens ou de l'agréable, c'est qu'il forme un tout, une unité de fins, un système cohérent. Pour désigner le bonheur, Kant emploie ainsi le terme *Glückseligkeit* et non pas celui de *Glück* : c'est que le terme *Glück* signifie plutôt l'idée d'une rencontre heureuse, d'une faveur offerte par un destin propice⁶⁰⁹. *Glück* évoque surtout la chance et un bonheur accordé par la fortune. Mais il n'y a rien de « chanceux » dans le concept kantien de bonheur. Le terme *Glückseligkeit*, qui signifie plus proprement « félicité » évoque pour sa part une prospérité et une stabilité que ne possède pas le simple *Glück*. La *Glückseligkeit* n'est pas une « faveur » fortuite ou bienvenue mais se rapporte davantage à un état général du sujet, à une condition : c'est « l'ensemble des circonstances heureuses, qui échoient à un homme, ou plutôt qui peuvent lui échoir, l'état dans lequel on se sent à l'aise, dans lequel on voit ses souhaits satisfaits et où on est capable d'agir en ce sens »⁶¹⁰. C'est là clairement se rapprocher de la définition kantienne du bonheur comme de l'état dans lequel tout marche « à souhait et selon sa volonté » (*nach Wunsch und Willen*, V, 124).

Dans un chapitre antérieur⁶¹¹, nous avons rencontré, à partir de l'analyse de réflexions de la période pré-critique, l'idée selon laquelle la moralité « met en accord » l'homme avec lui-même, et par-là même le met en accord avec les autres hommes. Les lois de la liberté régulent et structurent les désirs sous la condition d'une règle universelle. C'est ainsi que la moralité soustrait le bonheur à la folie et au hasard (*Torheit und Zufall*, Réf. 6961). Le bonheur qui n'est en rien une recherche effrénée et anarchique de la satisfaction des

⁶⁰⁹ Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Band 8, Leibniz, S. Hirzel, 1958, p. 230 : « Glück », originellement, désigne le sort, l'issue (pas forcément heureuse) d'une action, et prend peu à peu le sens positif de réussite, mais toujours avec l'idée que cette réussite est, en partie au moins, liée à un certain *Schicksalsmacht*.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 344 (Art. « Glückseligkeit »).

⁶¹¹ Cf. deuxième partie, ch. IV.

pulsions, n'est donc pas du tout incompatible avec l'introduction de règles, mais au contraire sort renforcé et fortifié par la règle universelle de la raison qui vient *limiter* le désir individuel du bonheur aux conditions d'une réciprocité universelle. C'est la *limitation* de la recherche individuelle du bonheur par la règle morale qui s'avère être la condition suprême du bonheur comme *tout systématique*, par conséquent, la condition de réalisation du véritable concept du bonheur. En soumettant mon propre désir de bonheur aux conditions d'une législation universelle, je suis sans doute amené à restreindre à l'aide du critère d'universalisabilité certaines de mes ambitions ou aspirations. Mais cette perte est largement compensée par le sentiment de plaisir qui naît de la mise en accord de ma volonté avec celle de tous les autres. Comme le relève R. Wimmer, cette situation est le lieu d'un certain paradoxe⁶¹² : la limitation morale de la recherche du bonheur entraîne en réalité un accroissement du bonheur. Car il apparaît que seule la limitation introduite par la loi est susceptible d'offrir la perspective d'une unité dans les maximes et d'une harmonie sans lesquelles il n'y a pas de véritable bonheur.

Doit-on supposer que la moralité opère une transformation dans l'aspiration au bonheur ? Est-ce que cette aspiration est en quelque façon « purifiée », « épurée », par la soumission de la volonté à la loi ? Dans son commentaire, G. Sala estime que l'*Einschränkung* est essentiellement une sélection (*Auswahl*) qui élimine tous les objets qui ne sont pas adaptés à la loi dès lors que la recherche de ces derniers repose sur une maxime non-universalisable⁶¹³. Par conséquent, dès lors que la volonté est déterminée par la seule forme de l'universalité, tout un ensemble d'objets et de désirs se retrouvent *ipso facto* éliminés. L'homme doit renoncer à ses aspirations les plus individualistes et aux maximes qui ne subsistent pas comme loi universelles. R. Wimmer évoque un « filtrage » du désir naturel et considère que le désir du bonheur qui était ancré dans la nature et la spontanéité du Moi se transforme sous l'effet du point de vue moral. L'homme doit modifier sa propre compréhension du bonheur et doit admettre que le bonheur qui l'attend (comme être moral) n'est plus l'ancien *naturhafte Glücksverlangen*. « Cette transformation dans la conception et la recherche du bonheur constitue elle-même un devoir moral qui résulte de

⁶¹² *Kants kritische Religionsphilosophie*, p. 37.

⁶¹³ *Ein Kommentar*, p. 110.

l'approbation donnée à la moralité, comme but final de l'existence humaine »⁶¹⁴. On peut raisonnablement admettre que la formation du caractère moral s'accompagne d'un libre renoncement à des désirs contingents, faux et illusoires – un progrès résultant de la connaissance de soi dont Kant nous dit qu'elle est le « premier commandement valant pour tous les devoirs envers soi-même »⁶¹⁵ ; « Cet examen de soi-même, qui exige de pénétrer dans les profondeurs, les plus difficiles à sonder, ou dans l'abîme du cœur, et la connaissance de soi qui doit en résulter, est le commencement de toute sagesse humaine. Car cette dernière, qui consiste dans l'accord de la volonté d'un être avec son but final, réclame en premier lieu de l'homme qu'il se débarrasse des obstacles intérieurs (d'une mauvaise volonté nichée en lui), et ensuite, qu'il s'efforce de développer en lui la disposition, qu'on ne peut jamais perdre, d'une bonne volonté. Seule la descente aux Enfers de la connaissance de soi fraie le chemin de l'apothéose »⁶¹⁶. Au fondement de cette exigence nous trouverions la « fin-devoir » de la perfection personnelle qui consiste dans la culture des facultés de l'homme : « c'est pour l'homme un devoir que de travailler toujours davantage à s'élever de la grossièreté de sa nature, de l'animalité (*quoad actum*), jusqu'à l'humanité par laquelle seule il est capable de se proposer des fins »⁶¹⁷.

Nous ajouterions peut-être que ce « filtrage » et cette « transformation » opérés sur la matière brute du désir par les progrès de la connaissance morale de soi sont en réalité le seul véritable *accomplissement* du concept comme de la recherche effective du bonheur. La culture de la moralité, en premier lieu, procure un contentement de soi-même dont Kant nous dit dans la *Doctrine de la vertu* qu'il peut être nommé bonheur : « l'homme, en effet, lorsqu'il a vaincu l'attrance pour le vice et qu'il a conscience d'avoir fait son devoir, souvent amer, se trouve dans un état de paix intérieure et de contentement, que l'on peut

⁶¹⁴ *Kants kritische Religionsphilosophie*, p. 38. L'auteur précise que Kant n'a pas thématiqué lui-même cette transformation du concept de bonheur – une transformation qui résulte d'une *Selbsterziehung* et d'un progrès dans la connaissance de soi.

⁶¹⁵ *Doctrine de la vertu*, § 14, VI, 441 : « von dem ersten Gebot, aller Pflichten gegen sich selbst ».

⁶¹⁶ *Ibid* : « Diese Selbstprüfung, die in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des herzens zu bringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntnis ist aber menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst der Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann, der Bestrebung die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung ».

⁶¹⁷ *DV*, VI, 386 : « Es ist ihm Pflicht : sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit (*quoad actum*), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist sich Zwecke zu setzen, emporen zu arbeiten ».

tout à fait appeler bonheur, dans lequel la vertu est sa propre récompense »⁶¹⁸. L'exercice de la vertu produit donc un plaisir d'ordre agonistique lié au sentiment d'avoir remporté une victoire difficile, ainsi qu'un sentiment d'ordre « apollinien » lié à la jouissance de la paix et de sa propre maîtrise sur soi. On pourrait cependant trouver que cette forme morale du bonheur exposée dans la *Doctrine de la vertu* trouve ses limites dans la mesure où elle n'est pas sans rappeler cette *Selbstzufriedenheit* que la seconde *Critique* refuse de nommer « bonheur » mais simplement « analogon du bonheur ». Dans l'extrait de la *Doctrine de la vertu*, la dimension empirique, sensible, du bonheur, semble s'estomper au profit d'une détermination intellectuelle du bonheur et d'une liaison *analytique* entre la vertu et le bonheur.

En second lieu, les progrès dans la résolution morale contribuent à favoriser cette harmonie des fins. Tant que le désir du bonheur était enraciné dans la naturalité de l'amour-propre, l'homme ne pouvait véritablement espérer atteindre le bonheur parce que l'individualisme produit « le pire des conflits ». En revanche, le devoir et le concept de « *Würdigkeit* » fournissent une médiation qui, en provoquant un certain arrachement du désir de bonheur à une naturalité porteuse de guerre, font entrevoir la perspective d'un bonheur durable et à l'abri des contingences – un espoir qui bien sûr ne peut se maintenir sans le recours aux postulats de la raison pratique pure. Par conséquent, sans moralité, pas de véritable bonheur. Sans la moralité, l'homme peut s'attendre à un *Glück*, mais certainement pas espérer la *Glückseligkeit*.

Nous ne devons évidemment pas perdre de vue que l'obéissance au devoir est une obéissance inconditionnée qui à aucun moment ne produit cette limitation des inclinations pour des raisons de bien-être ou de convenance personnelle. Au moment où il limite son propre désir de bonheur, l'individu moral n'agit en rien d'après un savant calcul d'intérêt. Seule une raison pratique hétéronome et prudente réalise cette limitation *pour* de telles raisons et consent par intérêt au « sacrifice »⁶¹⁹ de son propre bien-être. L'homme moral,

⁶¹⁸ *DV*, VI, 377 : « Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat, und seine, oft saure, Pflicht getan zu haben bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist ». Sur ce thème du plaisir moral, cf. dans *DV*, toute la section « l'ascétique éthique » (VI, 484-485) : la « gymnastique éthique », cette lutte contre les penchants naturels, rend vaillant (*wacker*) et joyeux (*fröhlich*) dans la conscience de sa liberté reconquise.

⁶¹⁹ *DV*, VI, 393 : « je dois sacrifier (*ein Opfer machen*) une partie de mon bien-être à d'autres sans espérer de compensation, parce que c'est un devoir ». Notons que le sacrifice concerne « une partie mon bien-être » (*ein*

pour sa part, fait totalement abstraction du bonheur. Mais comme nous allons le voir au chapitre suivant à l'aide d'un exemple, c'est *précisément* parce qu'il a fait totalement abstraction du bonheur que l'espoir de celui-ci, de façon inattendue, ressurgit.

Teil meiner Wohlfart) et, non pas mon propre bonheur ni même mes vrais besoins, ce qui serait une maxime contraire au principe de devoir. Il ne s'agit toujours que de *limiter (einschränken)* et non d'*exterminer (ausrotten)* son aspiration au bonheur.

Ch. II : illustration sur un cas particulier : le problème de la paix

Nul homme ne peut s'estimer véritablement heureux sans la conscience que son bonheur est dû à son propre mérite. De même, une raison impartiale ne saurait approuver qu'un homme injuste ou indigne soit heureux⁶²⁰. La recherche du bonheur est donc autorisée mais sous une condition morale limitative. Dans la Préface de la *Doctrine de la vertu*, Kant dénonce le cercle (*Zirkel*) où se meut l'eudémoniste (*der Eudämonist*) : celui-ci 1) reconnaît qu'il ne peut espérer être heureux que s'il a observé son devoir car nul, pas même l'eudémoniste, ne se satisfait d'un bonheur immérité - d'où : le devoir est la condition du bonheur, mais 2) il déclare en même temps qu'il ne peut faire son devoir que s'il sait ce qu'il faut faire pour être heureux - d'où : le bonheur est la condition du devoir, d'où le cercle. L'erreur de l'eudémoniste ne consiste pas tant à admettre le bonheur comme une récompense mais plutôt à faire de l'espoir de cette récompense le *fondement* du devoir alors que cet espoir ne peut être qu'une *conséquence* de l'obéissance morale inconditionnée : « il est clair, puisque l'homme ne peut se promettre cette récompense de la vertu (*Tugendlohn*) que de la conscience d'avoir fait son devoir, cette dernière doit venir en premier ; c'est-à-dire que l'homme doit se trouver obligé de faire son devoir, avant et sans même qu'il pense que le bonheur sera la conséquence de l'observation du devoir⁶²¹ ».

Cette situation peut sembler étrange voire paradoxale. Comment peut-on espérer dans le bonheur alors que le « mode de vie » moral que l'on a choisi semble nous en éloigner et même nous orienter dans une direction tout à fait opposée ? Comment, dans ces conditions, l'espérance peut-elle être autre chose qu'un simple vœu qui ne peut s'appuyer sur rien ? Le paradoxe vient de ce que d'un côté, seul l'homme qui se rend digne du bonheur peut légitimement revendiquer pour lui le bonheur ; de l'autre, l'homme qui se rend digne du

⁶²⁰ Cf. *Fondation*, IV, 393. *DV*, VI, 481.

⁶²¹ *DV*, VI, 377 : « Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtsein seine Pflicht getan zu haben versprechen kann, das letztgennante doch vorangehen müsse ; d.i. er muß sich verbunden finden seine Pflicht zu tun, ehe er nich daß er daran denkt, daß Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde ».

bonheur voit en même temps s'éloigner l'espoir de participer au bonheur puisque se rendre digne du bonheur ne veut rien dire d'autre que faire abstraction de son propre intérêt naturel pour le bonheur.

Le concept de *Glückswürdigkeit* abrite donc une certaine tension. Ce concept, semble-t-il, tout à la fois nous rapproche et nous éloigne du bonheur. En vérité, cette situation serait intenable et même insoluble, n'était une certaine propriété de la « vertu », selon laquelle l'obéissance au devoir, bien que sans aucun *Rücksicht* pour le bonheur, contient une préparation en vue du bonheur de sorte que l'homme qui a agi conformément à la loi et donc a fait abstraction de son bonheur, retrouve, quoique de manière inattendue et sans l'avoir voulu, tout ce qu'il avait perdu.

L'examen du problème de l'établissement de la paix peut nous permettre d'élucider cet enchaînement si particulier, par lequel la morale, tout en exigeant de s'élever au-dessus de la nature, se met elle-même en accord avec la nature.

A. L'antinomie du souverain Bien politique

1. Le conflit entre le droit et la politique

La paix perpétuelle est ce que la conclusion de la *Doctrine du droit* appelle le « souverain Bien politique »⁶²². Le recours à l'expression « *souverain Bien* » est pertinent car la paix constitue un but ultime dont le caractère *souverain (consummatum)* vient de ce qu'elle réalise au plan politique l'union de la vertu et du bonheur, c'est-à-dire l'union du droit et de la politique. Le souverain Bien politique contient, comme le souverain Bien moral, deux éléments hétérogènes. À l'élément formel correspondent les règles normatives du droit ; à l'élément matériel correspond le « bonheur », qui ne désigne pas tant un état de prospérité et de bien-être mais simplement un état de sécurité et le fait minimal d'être en paix avec ses voisins. Le problème est alors de savoir comment cette union qui forme le contenu du souverain Bien politique, doit être conçue.

⁶²² VI, 355 : « Que peut-il y avoir de métaphysiquement plus sublime que justement cette Idée [i.e. l'établissement de la paix] qui, (...) recherchée et réalisée au moyen d'une réforme progressive d'après des propositions-fondamentales certaines, peut conduire par un rapprochement continu au souverain Bien politique, à la paix éternelle (*zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden*) ? ».

Le premier Appendice de *Vers la paix perpétuelle* - « sur la discorde (*Mißhelligkeit*) entre la morale et la politique, en vue de la paix perpétuelle » - aborde ce problème. On peut commencer par repérer dans ce texte une forme d'antinomie analogue à l'antinomie de la raison pratique pure : la prudence est-elle la condition de l'élaboration des normes du droit ? Ou bien, les principes *a priori* du droit sont-ils la condition normative du bon usage de la prudence politique ? Autrement dit, sont-ce les nécessités pragmatiques et prudentielles de la politique qui doivent être au fondement des règles de justice, ou est-ce l'exigence morale de justice⁶²³ de la raison pratique pure qui doit gouverner l'action politique ? L'antagonisme qu'il va falloir surmonter met aux prises, dirait-on aujourd'hui, une conception « réaliste » de la politique avec une conception « idéaliste ». L'antinomie est au fond celle de la théorie et de la pratique : pour le « praticien » politique, l'idéal philosophique de la paix perpétuelle n'est qu'une pédanterie scolastique n'ayant guère plus de sens que l'inscription du même nom qu'on pouvait lire sur une enseigne d'auberge.

Kant dresse alors le portrait de deux caractères, de deux personnages. D'un côté, le « politique moral » (*der moralische Politiker*) « adopte les principes de la prudence d'État à condition qu'ils puissent être en accord avec la morale »⁶²⁴ : on voit donc que de façon remarquable, le politique morale ne refuse pas la prudence politique en général, mais qu'il use lui aussi de *Staatsklugheit*, quoique de façon conditionnelle. De l'autre côté, le « moraliste politique » (*der politische Moralist*) « se forge une morale telle qu'elle se trouve profitable aux avantages de l'homme d'État »⁶²⁵ et cherche ainsi à conférer au moyen de « quelques maximes de sophiste » (*fac et excusa ; si fecisti nega ; divide et impera*) une légitimité morale à des coups de force soutenus par la ruse : le moraliste politique ne nie donc pas purement et simplement le droit mais l'asservit à des intérêts pragmatiques, occasionnels et particuliers. « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir », écrivait

⁶²³ Il convient de préciser que cette « exigence morale » n'est pas en l'occurrence une exigence *éthique*, mais une exigence *juridique* de publicité et d'universalité. La morale ici n'est pas l'éthique mais le droit. La preuve en est que le problème de la constitution civile (condition indispensable à la paix) pourrait (dans l'absolu) être résolu par « un peuple de démons ».

⁶²⁴ *Vers la paix perpétuelle*, VIII, 372 : « [ein moralische Politiker], der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können ».

⁶²⁵ *Ibid.* : « [ein politischer Moralist], der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmans sich zuträglich findet ».

Rousseau : le pire despote ou le moraliste politique le plus impudent ont toujours besoin du droit pour se donner *a posteriori* une légitimité toute factice⁶²⁶.

2. Les erreurs du moraliste politique

Afin de mettre fin à l'imposture du moraliste politique, Kant met au point une sorte de programme de recherche : « Pour en finir avec ces sophismes (...), il sera bon de dévoiler les illusions par lesquelles on se trompe soi-même et les autres, de découvrir le principe (*Prinzip*) suprême d'où dérive le dessein de la paix perpétuelle, et de montrer que tout le mal qui y fait obstacle vient ce que le moraliste politique commence là où finit à bon droit le politique moral, et, subordonnant ainsi les propositions-fondamentales (*Grundsätze*) à la fin (c'est-à-dire en mettant la charrue avant les bœufs), rend vain son propre dessein de concilier la politique et la morale »⁶²⁷. L'erreur fondamentale du moraliste politique consiste donc à subordonner « les principes à la fin », selon la plus pure logique de l'hétéronomie. De même que dans la *Critique de la raison pratique*, l'inversion de l'ordre légitime abat complètement le concept même de souverain Bien, de même le souverain Bien politique selon le moraliste politique n'a de « souverain » que le nom : le droit, en effet, n'étant plus qu'une apparence dérisoire, le souverain Bien politique se réduit aussitôt à un seul de ses éléments (la prudence). La dimension normative n'y est plus que nominale.

Le moraliste politique est sans doute condamnable au point de vue *moral* : ses propres « maximes de sophiste » le font paraître comme étant un individu sans scrupules, profondément cynique, opportuniste, effronté, tout à la fois téméraire et lâche. Le

⁶²⁶ Notons toutefois que pour Kant, le cynisme dont fait preuve le moraliste politique révèle tout de même quelque chose de positif : « Cet hommage (*Huldigung*) que chaque État rend (ne fût-ce qu'en paroles) au concept du droit prouve malgré tout qu'une disposition morale encore plus grande, quoique actuellement assoupie, doit se rencontrer en l'homme » (VIII, 355 ; même idée en VIII, 376). En paraphrasant Leibniz, on dira que la conscience morale du moraliste politique peut être obscurcie, mais jamais effacée.

⁶²⁷ *Ibid*, VIII, 376 : « Um dieser Sophisterei ein Ende zu machen, (...), wird es gut sein, das Blendwerk aufzudecken, womit man sich und andere hintergeht, das oberste Prinzip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen : daß alles das Böse, was ihm im Wege ist, davon herrühre : daß der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt, und, indem er so die Grundsätze dem Zweck unterordnet (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannt), seine eigene Absicht vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständnis zu bringen ».

*mensonge*⁶²⁸ et l'art de tirer parti du mécanisme des passions humaines sont les deux principaux leviers grâce auxquels le moraliste politique achève de traiter l'humanité uniquement comme un moyen. Kant file la métaphore de la mécanique brutale pour évoquer cette réduction des hommes et des peuples à l'état de simple chose, notamment dans la première section : incorporer un État à un autre comme s'il était un « greffon » (*Pfropfreis*) revient à supprimer son existence comme personne morale et à en faire une chose (*Sache*) ; le recours aux troupes permanentes implique « un usage des hommes comme de simples machines et instruments (*als bloßen Maschinen und Werkzeugen*) au pouvoir d'un autre (l'État) ». L'invention du système de crédit lui-même est une « machine favorisant l'antagonisme réciproque (*entgegenwirkende Maschine*) des puissances entre elles »⁶²⁹. Le moraliste politique se montre ainsi « épicurien » dans la mesure où pour lui, l'art de la politique se résume à faire jouer le mécanisme naturel des passions humaines en considérant que la liberté et la morale sont des vains mots – les maximes qu'il adopte en revanche, contrairement à celles du « vertueux Épicure », n'ont rien de noble et ne sont que *Sophisterei*.

Le moraliste politique d'autre part se trompe au point de vue *métaphysique* : car il affirme que la liberté n'existe pas et fait d'un naturalisme intégral l'unique principe de sa politique : « Il est vrai, si la liberté et la morale fondée sur la liberté n'existent aucunement, mais si tout ce qui arrive ou peut arriver est le simple mécanisme de la nature, alors la politique (comme art de se servir ce mécanisme pour gouverner les hommes) est la seule et unique sagesse pratique, et le concept du droit une pensée vide »⁶³⁰. Non seulement le moraliste politique, tout pragmatique qu'il est, devient lui-même *dogmatique* et tombe dans

⁶²⁸ Par-là, le moraliste politique se condamne absolument. Que le mensonge soit pour Kant à la fois le symbole et la base même de l'immoralité, cela est bien connu. On rappellera juste que dans la *Religion*, Kant fait du péché originel un *mensonge* d'Adam envers lui-même.

⁶²⁹ Il est vrai qu'en retour, le mécanisme naturel est également convoqué par Kant pour concevoir la possibilité de l'avènement de la paix et concilier au moyen de cette « garantie » la théorie et la pratique, cf. ainsi tout « le premier supplément » : « ce qui se porte *garant* (garantie) de la paix perpétuelle n'est rien de moins que la grande ouvrière Nature (*natura daedala rerum*), dont la marche mécanique (*aus deren mechanischem Laufe*) fait paraître clairement et avec assurance sa finalité, qui est de faire surgir la concorde (*Eintracht*) par la discorde (*Zwietracht*) entre les hommes, même contre leur volonté ». Nous renvoyons aux précieuses analyses de G. Bennington (*Frontières kantienne*s, p. 131-163) qui traque dans ses moindres nuances toutes les ambiguïtés du recours au paradigme épicurien mécaniste dans ce texte particulièrement subtil de Kant.

⁶³⁰ *Vers la paix perpétuelle*, VIII, 372 : « Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanismus der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke ».

ce « vice d'immodestie qui est ici d'autant plus *blâmable* parce que par-là on cause à l'intérêt pratique de la raison un irréparable dommage »⁶³¹, mais en outre *se trompe lourdement* parce que la loi morale atteste effectivement sa réalité dans un « fait de la raison » (et donc du même coup la liberté, comme sa *ratio essendi*).

Et pour finir, il se trompe même au point de vue « pragmatique » car il est pris en défaut sur son propre terrain. Le moraliste politique qui se croit très habile n'est en réalité qu'un « demi-habile ». Non seulement l'accord qu'il croit trouver entre la politique et la morale est un accord précaire qui ne trompe personne, mais en outre le « bonheur » que le moraliste politique prend directement pour fin aurait beaucoup plus de chances d'être atteint si l'on commençait justement par ne pas le prendre pour fin.

3. *Position du problème*

Afin de mieux dénoncer l'erreur typique du moraliste politique, Kant ramène le problème à des termes plus généraux. La question plus vaste à laquelle il faut avant tout répondre est la suivante : « est-ce que dans les problèmes de la raison pratique, on doit commencer par le *principe matériel* de celle-ci, le *but* (comme objet de l'arbitre), ou par le *principe formel*, c'est-à-dire celui (reposant uniquement sur la liberté dans une relation extérieure) qui énonce : Agis de telle manière que tu puisses vouloir que ta maxime devienne une loi universelle (quel que soit le but) »⁶³². C'est « sans aucun doute » qu'il faut commencer par le « principe formel », qui n'est autre en l'occurrence que la loi fondamentale de la raison pratique pure, et qui doit donc jouer le rôle de norme fondamentale dans l'appréciation des problèmes politiques.

Veut-on en revanche commencer par le principe matériel ? On peut alors craindre que semblables aux physiciens pré-galiléens qui se laissaient instruire passivement par la nature comme des écoliers, l'on ne tombe dans un « pur tâtonnement ». Kant reprend alors des arguments déjà avancés dans la *Fondation* comme dans la *Critique de la raison pratique* au

⁶³¹ *CI*, A 471/B 499 : « so fällt [der Empirismus] selbst in den Fehler der Unbeschiedenheit, der hier um desto *tadelbarer* ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachteil verursacht wird ».

⁶³² *Vers la paix perpétuelle*, VIII, 377 : « ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom *materialen Prinzip* derselben, dem *Zweck* (als Gegenstand der Willkür) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom *formalen*, d. i. demjenigen (bloß auf Freiheit im äußern Verhältnis gestellten), darnach es heißt : handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden (der Zweck mag sein, welcher er wolle). ».

sujet de l'impossibilité d'une connaissance exhaustive de la totalité des facteurs qui interviennent dans la réflexion sur le bonheur⁶³³. Rappelons brièvement que l'argument central de Kant consiste à dire qu'il est non seulement impossible (sinon en droit, du moins en fait) de déterminer en quoi consiste précisément le bonheur, mais que la connaissance des moyens nécessaires à mettre en œuvre pour atteindre cette fin est également hors de notre portée : au niveau des fins comme au niveau des moyens, le bonheur reste un idéal de l'imagination foncièrement incertain et c'est pourquoi en définitive il n'existe pas de « règles » pour le bonheur comme il existe des règles techniques de l'habileté, mais simplement des « conseils de la prudence » - que Kant hésite d'ailleurs à qualifier d'« impératifs »⁶³⁴. On pourrait ajouter que la plus grande connaissance du monde jointe à la plus grande prudence ne pourraient jamais obtenir le bonheur ni même réussir à en fixer le concept parce que le fait même d'intervenir au sein du monde pour atteindre ce qu'on veut modifie les conditions de réalisation et d'obtention : le bonheur se trouve ainsi rejeté de loin en loin. Suivant la méthode empirique ou pragmatique, la recherche du bonheur ne peut que se dissoudre dans une prolifération sans fin de conseils et de recommandations de toute sorte – et nous avons vu comment une telle « prolifération » est de nature à augmenter le souci et le tracassé de chacun, éloignant ainsi un peu plus du but recherché.

B. L'accord entre la justice et l'intérêt

Afin de concilier la théorie et la pratique, c'est-à-dire le droit et la politique, la morale et le bonheur, il ne reste qu'une solution possible : il faut commencer par le principe formel et prendre l'impératif catégorique pour condition normative suprême. La situation s'inverse aussitôt : alors que la solution du problème technique s'égaré dans le labyrinthe des « petites conditions », la solution du problème moral « est lumineuse pour chacun et fait honte à tous les artifices ; elle conduit immédiatement au but ; sous oublier toutefois cette

⁶³³ *Fondation*, IV, 402-403, 418 ; C2, V, 35-36 (et les analyses du précédent chapitre).

⁶³⁴ *Fondation*, IV, 418 : « Il suit de là que les impératifs de la prudence, pour parler précisément, ne peuvent pas du tout commander, c'est-à-dire ne peuvent présenter des actions objectivement comme étant pratiquement-nécessaires, qu'il doivent être plutôt tenus pour des conseils (*consilia*) que pour des commandements (*praecepta*) de la raison, et que le problème de déterminer de manière sûre et universelle quelle action promouvrait le bonheur d'un être raisonnable est complètement insoluble ». Les raisons de cette hésitation sont examinées par P. Aubenque dans son article sur « la prudence chez Kant »).

prudence qui ne tire pas à soi ce but précipitamment et dans la violence, mais qui s'en approche inlassablement selon la nature des circonstances propices »⁶³⁵.

Deux remarques sur ce dernier extrait : tout d'abord, le politique moral résout *immédiatement* le problème politique dont il a lui-même formulé les conditions. La vérité des prescriptions qui découlent de l'impératif catégorique tient à leur évidence⁶³⁶. Faisant abstraction des circonstances, des conséquences et de toutes les conditions empiriques, le politique moral évite les « contorsions » (*Schlangenwendungen*) et tous les pièges du calcul où s'empêtre le moraliste politique. La norme absolue du principe de l'universalisabilité suffit pour déterminer *a priori* la solution. La doctrine des mœurs fait alors valoir toute sa supériorité sur toute doctrine du bonheur : « Sans expérience quant au cours du monde, incapable de parer à tous les événements qui s'y produisent, il suffit que je me demande : peux-tu vouloir aussi que ta maxime devienne une loi universelle ? Si tu ne le peux pas, alors la maxime est à rejeter, et cela en vérité non pas à cause d'un dommage qui peut en résulter pour toi ou même pour d'autres, mais parce qu'elle ne peut pas trouver place comme principe dans une législation universelle possible »⁶³⁷. De façon remarquable, je ne dois pas tenir compte d'éventuels dommages non seulement « pour moi » mais « même pour les autres » (*auch anderen*), *alors même* que je dois tâcher de concevoir ma maxime comme principe d'une législation universelle valable pour tout être raisonnable et donc pour tous les autres. C'est dire à quel point pour Kant aucun argument « du plus grand nombre » ne conduira jamais à une universalité stricte et rigoureuse, à quel point par conséquent l'utilitarisme est un faux altruisme.

Mais surtout et deuxièmement, cette dernière solution « conduit immédiatement au but » (*führt gerade zum Zweck*), ce qui signifie que nous sortons de l'antinomie du

⁶³⁵ *Vers la paix perpétuelle*, VIII, 378 : la solution du problème moral « ist jedermann einleuchtend, und macht alle Künstelei zuschanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilterweise mit Gewalt herbei zu ziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unablässig zu nähern ».

⁶³⁶ Une évidence quasi-cartésienne, aurait-on envie d'ajouter ; le paradigme kantien de l'évidence morale étant toutefois nettement plus « auditif » que « visuel » (comme c'est peut-être le cas chez Descartes) : cf. C2, V, 35 : la voix de la raison s'adressant à la volonté est « so deutlich, so unüberschreibbar » - ce dernier terme signifiant littéralement « insurcriable » (ce qui ne veut pas dire qu'il est impossible de « crier » plus fort que la loi, mais plutôt que la voix intérieure du devoir ne peut être couverte par aucune clameur, si forte soit-elle).

⁶³⁷ *Fondation*, IV, 403 : « Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur : Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ei allgemeines Gesetz werde ? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann ».

souverain Bien politique et qu'il devient désormais possible d'envisager la conciliation entre le droit et la politique, esquissant cet horizon de la paix perpétuelle qui est n'autre que le « but » de tous nos efforts. Qu'il y ait bien en effet une conciliation hiérarchisée entre la théorie et la pratique et non un pur et simple écrasement de la *Staatsklugheit* par l'inflexibilité formelle et absolue de la théorie, c'est ce qu'indique l'idée remarquable que la sagesse politique doit garder en mémoire la prudence (*mit der Erinnerung der Klugheit*). On serait ainsi tenté de dire que la sagesse politique doit avancer avec prudence. C'est pourquoi Kant prend soin de préciser que la formule *fiat justitia pereat mundus* ne saurait signifier « la permission de faire valoir son propre droit avec la plus grande rigueur (ce qui serait contraire au devoir éthique) »⁶³⁸. La soumission de la politique au principe moral, toute inconditionnée qu'elle est, ne l'autorise pas à pour autant à écraser aveuglément sur son passage « mainte fleur innocente ».

Mais allons plus loin : non seulement la théorie n'oublie pas la pratique, non seulement l'exigence normative principielle n'implique aucun « terrorisme moral », mais en outre, la *Staatsklugheit*, dans sa subordination au principe formel, voit ses intérêts satisfaits. La sagesse politique, *parce qu'elle* fait abstraction de toute espèce de calcul d'intérêt lorsqu'elle prend pour fil conducteur le principe *a priori* de la raison pratique pure, se révèle en fin de compte le chemin le plus sûr et le plus efficace pour atteindre cet état de sécurité et de paix auquel s'efforcent désespérément d'atteindre toutes les laborieuses ruses sophistiquées du moraliste politique, aussi répréhensibles quant à leur inspiration qu'incertaines quant à leur résultat.

Kant écrit ainsi : « Recherchez tout d'abord le règne de la raison pratique pure et de sa *justice*, et alors votre but (le bienfait de la paix perpétuelle) vous reviendra de lui-même. Car la morale possède en elle-même cette particularité, et notamment quant à ses principes du droit public (par conséquent, en relation à une politique qu'on peut connaître *a priori*), que, moins elle fait dépendre son procédé du but proposé et visé, que l'on vise un avantage physique ou moral, plus elle s'accorde pourtant à celui-ci ; ce qui provient du fait que c'est uniquement la volonté universelle donnée *a priori* (dans un peuple ou dans le rapport des différents peuples entre eux) qui détermine ce qui est de droit parmi les hommes ; cette

⁶³⁸ *Vers la paix perpétuelle*, VIII, 379 : « als Erlaubnis, sein eigenes Recht mit größtem Strenge zu benutzen (welches der ethischen Pflicht widerstreiten würde) ».

union de la volonté de tous cependant, pourvu que son exercice soit conduit de façon conséquente, peut, d'après le mécanisme de la nature également, être en même temps la cause de ce qui produit l'effet (*Wirkung*) visé et procure une effectuation (*Effekt*) au concept du droit »⁶³⁹. La fin de l'extrait suggère que l'accord entre la théorie et la pratique peut être obtenu grâce à l'imitation de la nature (le mécanisme naturel) par l'art (la législation morale), une imitation par laquelle l'art redevient nature et sur laquelle nous aurons à revenir plus en détail lorsque nous analyserons au chapitre suivant le texte de la *Typique*. Contentons-nous pour l'instant de relever le fait que la recherche du règne de la raison pratique pure, au moyen d'un véritable jeu de *qui perd gagne*, réalise sans le vouloir - dirions-nous couramment - d'une pierre deux coups : renonçant aux artifices douteux du moraliste politique, faisant abstraction de tous les calculs savants d'intérêt et prenant désormais comme unique et exclusif *Bestimmungsgrund* le principe suprême de la raison pratique pure, le politique moral regagne tout ce à quoi il avait renoncé en s'élevant au-dessus du niveau pragmatique et stratégique - et nous ne devons pas ici penser, sauf à faire un mauvais procès d'intention, qu'il ne s'agit là que d'une ruse suprême du moraliste politique ou d'un raffinement supplémentaire de la prudence qui s'effacerait pour mieux renaître ensuite. Assurément, la « structure psychologique » de l'argument est subtile : moins le droit vise à l'utilité et plus il y conduit. Moins la morale prend pour fin le bonheur et plus le bonheur a de chances d'être atteint. Nous pouvons donc affirmer, sans crainte de passer pour des songes-creux, que « l'honnêteté est la meilleure politique »⁶⁴⁰.

C. Kant et Rousseau : « l'accord admirable »

⁶³⁹ *Ibid*, VIII, 378 : « Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner *Gerechtigkeit*, so wird euch euer Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen ». Denn das hat die Moral Eigentümliches an sich, und zwar in Ansehung ihrer Grundsätze des öffentlichen Rechts, (mithin in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik), daß, je weniger sie das Verhalten von dem vorgesetzten Zweck, dem beabsichtigten, es sei physischem oder sittlichem Vorteil, abhängig macht, desto mehr sie dennoch zu diesem im allgemeinen zusammenstimmt ; welches daher kommt, weil es gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältnis verschiedener Völker untereinander) ist, der allein, was unter Menschen Rechtens ist, bestimmt ; diese Vereinigung des Willens aller aber, wenn nur in der Ausübung konsequent verfahren wird, auch nach dem Mechanism der Natur, zugleich die Ursache sein kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen, und dem Rechtsbegriffe Effekt zu verschaffen ».

⁶⁴⁰ *Vers la paix perpétuelle*, VIII, 370 : « Quoique la proposition : *l'honnêteté (Ehrlichkeit) est la meilleure politique*, contient une théorie, que la pratique - hélas ! - contredit très souvent, la proposition également théorique : *l'honnêteté est meilleure que toute politique* - et même la condition incontournable de cette dernière - est pourtant infiniment au-dessus de toute objection ».

Une comparaison de cette conception kantienne avec certaines vues exposées dans *Du Contrat social* peut être utile. Il est devenu courant de rapprocher la formule rousseauiste de l'autonomie politique et la formule kantienne de l'autonomie morale. Mais Rousseau manifeste également le souci très kantien de concilier la théorie et la pratique : « Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées », déclare Rousseau en ouverture du *Contrat social*. On doit donc commencer par poser un principe normatif de justice qui trouvera son expression dans la formule du pacte social. Mais on doit également tenir compte d'un principe de réalité : la théorie politique ne peut aller contre la nature humaine, ce qui signifie que la théorie politique doit répondre aux aspirations vitales les plus essentielles des individus. Il faut donc s'efforcer de faire en sorte que les principes de justice s'unissent, sans préjudice pour leur caractère normatif, aux intérêts naturels et spontanés des hommes, de telle sorte qu'au sein de la société régie par le contrat social, l'intérêt personnel se confonde avec l'intérêt général et que soit réalisée l'alliance entre le droit et l'intérêt.

Comment cette alliance peut-elle être réalisée ? Nous allons trouver dans le *Contrat social* une structure analogue au souverain Bien politique, mettant en jeu la subordination des intérêts matériels à une règle absolue de justice. Ainsi, l'instauration d'une société civile n'est possible que si, à l'encontre de toute dérivation naturaliste des lois, on commence par reconnaître la primauté du droit sur le fait⁶⁴¹. La formule du pacte social fondateur dont la simplicité et l'immédiateté n'ont peut-être d'égal que l'évidence *unüberschreibbar* de la loi morale, stipule « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (I, 6) : chacun étant amené à aliéner ses biens, sa volonté, sa vie même, le contrat social semble par conséquent, du moins à première vue, entraîner un *arrachement* à la naturalité et un *renoncement absolu* à toute forme de revendication personnelle liée aux intérêts privés. La formule de l'aliénation a en effet un

⁶⁴¹ I, 2 : « Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés : Il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait ». Rousseau dénonce ainsi ce qu'on appellera plus tard le « paralogisme naturaliste », qui consiste à tirer ce qui doit être à partir de ce qui est. De même chez Kant : « il est suprêmement répréhensible de tirer *de ce qui se fait* les lois de *ce que je dois faire* ou de vouloir les y restreindre ». (CI, A 319/B 375).

caractère quelque peu extrême puisque *tous* doivent aliéner *tout* ce qu'ils possèdent, et cela au profit de *tous*.

Mais c'est alors que le renversement s'opère : en premier lieu, grâce au contrat social, l'intérêt individuel le plus viscéral qui n'est autre que le besoin de *sécurité*, c'est-à-dire l'assurance que nul ne pourra faire de moi son esclave ni me tenir en son pouvoir, se trouve bien plus solidement garanti que si je ne pouvais compter que sur mes propres forces. En effet, « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ». L'équilibre réciproque qui s'instaure entre les volontés individuelles fait que celles-ci se neutralisent les unes les autres. Dans ces conditions, le devoir et l'intérêt⁶⁴², bien loin d'entrer en conflit, se rejoignent. D'un côté, il est en effet *de mon devoir*, en tant que membre du pacte, de renoncer à ma puissance naturelle, de renoncer à me faire justice moi-même et d'accepter la règle générale de justice sans laquelle le « corps » social est détruit. Mais il est également *dans mon intérêt* de respecter les clauses du pacte puisque seul le pacte social garantit ma propre sécurité et instaure « par convention et par droit » une situation d'égalité « morale et légitime » bien plus solide et réelle que « l'égalité naturelle » toujours précaire et purement négative⁶⁴³.

Enfin, le primat du principe formel sur le principe matériel, pour parler un langage kantien, rend possible l'union des deux. Nous lisons ainsi au chapitre I, 9 (« du domaine réel ») : « Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'Etat et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné ». Rousseau critique dans ce chapitre le droit du « premier

⁶⁴² Cf. I, 7 : « Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps; encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent. Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entraider mutuellement, et les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent ».

⁶⁴³ « Le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être » (I, 6). C'est donc une certaine nécessité imposée par une situation de misère commune qui fait de l'établissement du contrat social une urgence *vitale* autant que *juridique*. Bien sûr, un homme peut toujours refuser de devenir membre du pacte, de même que toute société reste libre de s'auto-détruire (cf. I, 7 : aucune loi fondamentale n'oblige le Souverain, pas même le contrat social).

occupant » : pour être plus réel que le droit du plus fort, le droit du premier occupant ne constitue cependant pas un *fondement* suffisant du droit de propriété. La thèse de Locke qui fonde le droit de propriété sur le travail et la mise en valeur des terres se concilie trop facilement avec l'arbitraire des prises de possession des conquérants espagnols. La propriété ne devient légitime que si chacun commence par aliéner au profit du Souverain ce qu'il possède, reconnaissant ainsi à la communauté un droit légitime et supérieur. Non qu'il faille voir dans ce transfert de souveraineté quelque chose comme une confiscation ou une expropriation violente, mais plutôt l'acte positif par lequel peut être instauré un véritable *droit* de propriété qui ne soit pas seulement génétiquement dérivé d'une situation de fait. Le citoyen a tout à gagner dans cette conquête du droit : le droit offre une garantie et une protection inexistantes dans un état pré-juridique aussi précaire que menaçant. Comme l'écrit Rousseau, « le droit que chaque particulier a sur son propre fond est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté » (I,9). En se soumettant à la norme de l'aliénation générale et réciproque, chaque citoyen renonce à exercer un droit absolu sur ses propres biens et reconnaît l'existence du droit supérieur de l'État sur ce qu'il possède. Mais ce *renoncement* implique en même temps une *acquisition positive*, réalisant ainsi, par la coïncidence du devoir formel avec la jouissance matérielle, un « accord admirable de l'intérêt et de la justice »⁶⁴⁴ - un accord qui n'eût été possible sans l'aliénation initiale et sans la reconnaissance de la supériorité de la volonté générale sur la volonté particulière.

Conclusion

La conclusion de cet examen du « souverain Bien politique » rappellera la nécessité d'apporter une restriction aux analyses proposées – une restriction qui tient justement au caractère *admirable* de l'accord entre l'intérêt et la justice, ou, pour revenir au cadre de la philosophie kantienne, entre le bonheur et la vertu. Chez Kant, davantage peut-être que

⁶⁴⁴ *Ibid.* II, 4 : « On doit concevoir par là que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit : car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres; accord admirable de l'intérêt et de la justice qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie ».

chez Rousseau, ce caractère admirable doit susciter l'étonnement et la perplexité. L'accord entre la vertu et le bonheur constitue non pas une solution mais une *aporie* parce que nous ne comprenons pas comment un tel accord peut avoir lieu. Rien ne va moins de soi que cette connexion, rien de moins « naturel » que cette relation de cause à effet entre la vertu et bonheur, rien de plus inintelligible pour l'entendement théorique. Une fois réinvestie dans le cadre de la philosophie critique, la thèse (somme toute classique) selon laquelle « l'honnête » est également « l'utile » nécessite un réaménagement considérable, sous peine de n'être qu'un dogmatisme.

« Admirable » chez Rousseau, l'accord entre la morale et le bonheur devient chez Kant « incompréhensible ». Aussi cet accord n'est-il en rien un fait de nature mais uniquement un idéal qui s'offre à notre espérance. Le souverain Bien atteste de son caractère idéal non seulement en raison de son « irréalisabilité » (la paix, par exemple, même si ce n'est pas « une simple Idée », est cependant une « Idée » à laquelle aucune expérience ne sera jamais adéquate), mais également en raison de son « incompréhensibilité ». Comment une maxime de la vertu peut-elle engendrer un état de bonheur ? Comment donc l'individu moral, sans viser aucunement le bonheur, peut-il encore espérer participer au bonheur ? Il y a là une connexion étonnante dont nous sommes à vrai dire absolument incapables de garantir par nous-mêmes la possibilité⁶⁴⁵.

Comment se fait-il que la moralité dispose pourtant favorablement en vue du bonheur et prépare d'elle-même l'accord futur avec la nature (le souverain Bien) auquel le postulat de l'existence de Dieu apporte une sanction finale, c'est ce que le chapitre suivant se propose d'établir.

⁶⁴⁵ On pourrait trouver une illustration de cette connexion à la fin de l'Analytique de C2, où Kant, remarquant que l'analyse de l'usage pratique de la raison s'accorde avec les recherches théoriques, déclare qu'une « concordance (*Eintreffung*) aussi exacte, en rien recherchée (...) surprend et plonge dans l'étonnement, et confirme la maxime déjà reconnue et vantée par d'autres, de poursuivre dans toute recherche scientifique, avec toute la précision et la probité possibles, sereinement sa voie, sans se préoccuper de ce que cette recherche pourrait heurter en-dehors de son champ, mais en l'accomplissant, autant qu'on le peut, véritablement et complètement. Une observation fréquente m'a convaincu que lorsqu'on s'est acquitté de cette tâche, ce qui, à mi-chemin, me semblait parfois très douteux eu égard à d'autres doctrines extérieures, pour peu que je me sois détourné de cette inquiétude et me sois concentré sur ma tâche jusqu'à ce qu'elle fût accomplie, s'accordait (*zusammenstimmte*) finalement de façon inattendue et parfaite avec ce qui avait été trouvé par soi-même, dans le moindre égard pour ces doctrines, sans partialité ni prévention envers elles ». (V, 106). L'homme de science doit viser la probité (*Offenheit*) dans ses recherches (i.e. il doit être vertueux), sans jamais rechercher directement l'accord avec d'autres doctrines, y compris les siennes propres ; mais c'est ainsi, de façon aussi étonnante qu'inattendue, que cet accord surgira, que l'inquiétude (*Bedenklichkeit*) initiale se dissipera (i.e. : un bonheur approprié en résulte), et que le savant, qui a cherché seulement la vérité et non à plaire à la « communauté scientifique », atteindra le « souverain Bien » dans la science.

Ch. III : le sens du rappel de l'Antinomie de la raison pure dans la « Suppression critique de l'antinomie de la raison pratique »

Admirable, l'accord entre la vertu et le bonheur évoqué au chapitre précédent a cependant quelque chose d'un peu miraculeux. Que l'honnêteté soit la meilleure politique ou que la doctrine de la vertu l'emporte sur l'eudémonologie, et cela non seulement en terme de moralité mais aussi peut-être en termes d'efficacité, c'est ce dont nous ne pénétrons pas encore la raison. On pourrait, cependant, distinguer trois niveaux de solution :

1. On peut tout d'abord rendre raison de l'accord entre morale et bonheur à partir de l'idée que l'exercice de la vertu produit un contentement intérieure, une paix de l'âme, qu'il est possible d'appeler « bonheur » d'après la *Doctrine de la vertu* (VI, 377). C'est là, dirions-nous, la solution « minimale » du problème, une solution qui n'est cependant pas tout à fait satisfaisante dans la mesure où le statut de cette *Selbstzufriedenheit* est en réalité peu sûr. Celle-ci n'est pas le bonheur mais seulement un analogon de bonheur (*Analogon der Glückseligkeit*). Le concept d'un contentement de soi-même n'indique « qu'une satisfaction négative prise à son existence, et dans laquelle on est conscient de n'avoir besoin de rien »⁶⁴⁶. Kant souligne ainsi le caractère *négatif* d'un tel contentement qui se fonde sur la conscience (moralement déterminée) de « l'indépendance à l'égard des inclinations » ; l'exercice de la liberté devient donc l'objet d'une jouissance (*Genuß*), mais une jouissance « qui ne peut s'appeler bonheur, parce qu'elle ne dépend pas de l'intervention positive d'un sentiment »⁶⁴⁷. Dans la seconde *Critique*, la *Selbstzufriedenheit* ne suffit pas à constituer le second élément du souverain Bien parce qu'elle n'est pas assez hétérogène par rapport à la vertu. Non seulement c'est un contentement intellectuel, qui n'est donc pas suffisamment ancré dans la nature sensible et empirique de l'individu, mais c'est un contentement qui « doit nécessairement accompagner la conscience de la vertu ». Or, dans le concept de souverain Bien, dont les éléments sont « extrêmement hétérogènes »

⁶⁴⁶ C2, V, 117 : « dieses Wort ist *Selbstzufriedenheit*, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz sich bewußt ist ».

⁶⁴⁷ C2, V, 118 : « Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (...) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt ».

(*äußerst ungleichartig*), le bonheur n'accompagne pas « nécessairement » pas la vertu (leur connexion n'est pas analytique), même si cet accompagnement est une nécessité pratique. Le plaisir moral procuré par l'exercice de la vertu ne constitue pas une réponse suffisante au problème de l'accord entre la vertu et le bonheur.

2. On peut chercher à fonder l'espoir dans l'accord entre la vertu et le bonheur au moyen des postulats de la raison pratique pure, et notamment du second (l'existence de Dieu). Telle est la solution kantienne « classique » au problème de l'accord entre la moralité et le bonheur. Si nous admettons que la nature est créée par un Auteur moral, alors la connexion entre la morale et le bonheur, c'est-à-dire entre la liberté et la nature, devient compréhensible. Par exemple, il devient compréhensible qu'en faisant le bien je ne déchaîne pas contre moi les passions d'autres hommes, ou même peut-être que l'action vertueuse finisse par tourner à son profit (sans, bien sûr, l'avoir jamais désiré) certains mécanismes sociaux ou psychologiques. Si je présuppose que le monde répond à mon action vertueuse (et donc, si j'effectue le pas de la morale vers la religion), l'accord entre vertu et bonheur cesse de paraître purement miraculeux. Certes, cet accord ne devient pas pour autant une certitude objective (car on ne saurait de toute façon déduire un fait à partir d'une croyance), mais l'objet d'une foi rationnelle fondée sur un principe objectif (la loi). Ce serait là cette fois la solution « maximale » au problème de l'accord exigé par le souverain Bien - « maximale », parce qu'elle fonctionne comme un couronnement apportant une garantie ultime. Cependant, malgré la « déduction » que Kant apporte au postulat de l'existence de Dieu, celui-ci risque malgré tout d'apparaître comme une réponse dogmatique, voire un refuge dans l'asile de l'ignorance (ou plutôt, en l'occurrence : de la volonté). Invoquer un Auteur moral du monde, fût-ce au nom d'une exigence morale nécessaire objective, cela revient peut-être à expliquer quelque chose d'inexplicable (la liaison entre la vertu et le bonheur) par quelque chose d'encore plus inexplicable (le concept d'une cause intelligible de la nature)⁶⁴⁸. Cette deuxième solution risque à son tour de se révéler, telle quelle, et prise isolément, insatisfaisante.

3. Nous voulons maintenant établir que « l'accord » entre la moralité et le bonheur, ultimement fondé dans le second postulat de la raison pratique pure, est en réalité déjà

⁶⁴⁸ C'est ce qu'estime Werner Kingeling dans *Die Antinomien in Kants drei Kritiken und das Ding an sich Problem*, 1961, p. 140 (référence donnée par M. Albrecht, *Kants Antinomie*, p. 38).

préparé par le moment de l'application de la loi morale. Qu'est-ce à dire ? La loi morale, en prenant la loi de nature comme « type », se représente un monde qui lui serait soumis, un règne, une nature intelligible : « Cette loi doit donner au monde sensible, en tant que *nature sensible* (en ce qui concerne les êtres raisonnables), la forme d'un monde de l'entendement, c'est-à-dire d'une *nature suprasensible* (...) »⁶⁴⁹. L'espoir d'une mise en accord entre la liberté et la nature, opérée par un Auteur moral de la nature, n'apparaît plus comme l'invocation *ad hoc* d'un *Deus ex machina*, mais comme le prolongement et la sanction finale de notre effort pour concevoir une nature soumise à la loi.

Dans ce chapitre ainsi que dans le suivant, nous allons nous efforcer, au moyen d'une sorte d'analyse régressive, de rechercher les conditions qui préparent et rendent possible l'espoir d'une nature soumise à la loi de la liberté. Il s'agit d'établir que l'idéal du souverain Bien constitue le couronnement final d'une certaine visée contenue déjà dans la loi morale elle-même. Il nous faut entreprendre la « généalogie » de l'espérance dans le souverain Bien et montrer que cette espérance, qui s'accomplit avec le postulat de l'existence de Dieu, plonge ses racines jusques dans certains éléments de doctrines exposés dans l'Analytique.

Ce chapitre examine la « suppression critique » de l'antinomie de la raison pratique. Cette suppression comporte deux niveaux : 1) le rappel de la solution de la « troisième Antinomie » dans la *Critique de la raison pure* et 2) le postulat de l'existence divine. Quel est le sens de cette solution « à deux étages » ? Et, en particulier, à quoi bon rappeler la solution du « troisième conflit des Idées transcendantes » ?

A. Deux types d'impossibilité

La première branche de l'Antinomie de la raison pratique, selon laquelle le désir du bonheur serait la « cause motrice poussant à des maximes de la vertu » (Thèse), est « absolument impossible » (*schlechterdings unmöglich*). Mais d'un autre côté, il est tout aussi impossible qu'une maxime de la vertu puisse être la *wirkende Ursache* d'un état de bonheur (Antithèse) : c'est pourquoi Kant déclare que « le second cas est également

⁶⁴⁹ C2, V, 43 : « Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer *sinnlichen Natur* (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d.i. einer *übersinnlichen Natur*, verschaffen (...) ».

impossible » (« Das zweite ist aber *auch unmöglich* »). Kant semble manifestement désireux de construire une véritable antinomie entre deux impossibilités symétriques et *également* impossibles. Cette symétrie est cependant un peu trompeuse : car si l'antithèse est *également* impossible, elle est surtout *autrement* impossible que ne l'est la thèse. La thèse est impossible au sens où elle est moralement et philosophiquement fautive. Selon la thèse en effet, il faudrait appeler « vertueuses » les maximes qui résultent du désir du bonheur. Les règles morales devraient donc se fonder sur le désir du bonheur, ce qui est l'exact opposé du vrai principe de la morale.

Mais la thèse n'est pas seulement « fautive », elle est même « absolument impossible » (*schlechterdings unmöglich*). On pourrait comprendre que l'objet que tente de construire la thèse est en réalité un « non-objet », quelque chose d'irreprésentable qui ne subsiste même pas dans la pensée. En effet, « des maximes qui placent le fondement de détermination de la volonté dans l'aspiration à son propre bonheur ne sont absolument pas morales et ne peuvent fonder aucune vertu »⁶⁵⁰. Par conséquent, prétendre que des maximes de la *vertu* peuvent résulter du désir du bonheur, c'est là une assertion dépourvue de sens⁶⁵¹. Le concept de souverain Bien dans sa version eudémoniste est une sorte de « pensée sourde » au sens leibnizien, par conséquent à mettre au même plan que des idées comme l'idée du plus grand de tous les nombres ou du mouvement perpétuel : ces idées *ont l'air* d'avoir du sens, mais l'analyse révèle que ce sont des idées contradictoires en soi. Or, que le désir du bonheur puisse conduire à une maxime de la vertu, c'est une proposition intenable puisqu'elle contredit l'essence même de la vertu. Une maxime de la vertu produite par le désir du bonheur s'appelle simplement un « conseil de la prudence ». Par conséquent, le concept eudémoniste du souverain Bien s'effondre sur lui-même. Aussi n'est-il pas exagéré de dire que la thèse est *schlechterdings unmöglich*.

Selon l'antithèse, cette fois, le souverain Bien est *également* impossible, mais pour de tout autres raisons : le souverain Bien n'est pas impossible pour des raisons proprement morales, ou même logiques, mais pour des raisons réelles qui tiennent à l'ordre du monde. Ce qui cette fois est impossible, c'est qu'une maxime de la vertu puisse être la cause efficiente (*wirkende Ursache*) du bonheur. C'est le passage entre des ordres absolument

⁶⁵⁰ C2, V, 113 : « Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind und keine Tugend gründen können ».

⁶⁵¹ On pourra faire remarquer : dépourvue de sens pour celui qui a lu l'Analytique.

distincts et sans proportion commune qui paraît impossible, c'est-à-dire, en l'occurrence, inconcevable. N'est-il pas en effet inconcevable de vouloir qu'un fondement *suprasensible* de détermination (la résolution vertueuse) puisse avoir des effets dans la nature *sensible* (un état de bonheur) ? On ne saurait rabattre sur le même plan la liberté et la nature, l'être et le devoir-être, sans aussitôt annuler leur différence. Parce qu'il repose sur une telle confusion des ordres, le souverain Bien doit donc être déclaré impossible.

Cependant, la situation paraît nettement moins désespérée que dans le cas de la thèse. En premier lieu, le concept de souverain Bien tel que le présente l'antithèse est un concept qui « subsiste » en tant que concept, c'est-à-dire un concept « pensable » : nous pouvons nous le représenter – nous en « faire une idée »-, même si nous ne comprenons pas encore comment ce concept peut être réalisé. Le souverain Bien subsiste au moins en tant qu'Idée, même si nous ne sommes pas encore en mesure de garantir à cette Idée ses conditions d'effectivité.

B. Le privilège du second postulat

Commençons par rappeler que *seul* le postulat d'un Auteur intelligible de la nature permet la suppression de l'antinomie de la raison pratique. Or, de façon un peu étonnante, la résolution de l'antinomie de la raison pratique a lieu en fait de manière presque subreptice et cachée dans une courte parenthèse du chapitre II de la seconde *Dialectique*, lorsque Kant déclare qu'« il n'est donc pas impossible que la moralité de la résolution ait, en tant qu'elle est cause, un rapport sinon immédiat, du moins médiat (*par l'intermédiaire d'un Auteur intelligible de la nature* [nous soulignons]), et, à vrai dire, nécessaire, avec le bonheur en tant qu'effet dans le monde sensible »⁶⁵². Et c'est ainsi qu'est résolue, de manière quasi-allusive et comme « en passant », la dialectique de la raison pure pratique.

Essentiel par rapport au rappel de la troisième Antinomie, le postulat de l'existence de Dieu l'est également par rapport aux autres postulats. Il s'agit en effet du postulat structurel fondamental qui permet véritablement de sortir de la dialectique de la raison

⁶⁵² C2, V, 115 : « so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe ».

pratique pure⁶⁵³. Le postulat de l'immortalité de l'âme pour sa part n'est pas directement lié au concept de souverain Bien comme *union* de la vertu et du bonheur. La supposition de l'immortalité de l'âme doit garantir le progrès infini de la résolution morale et ne concerne donc en toute rigueur et en premier lieu que la condition suprême du souverain Bien (la vertu). Certes, si la condition du souverain Bien est impossible, c'est le souverain Bien dans son ensemble qui le devient. C'est pourquoi Kant peut écrire que « le souverain Bien n'est pratiquement possible que sous la présupposition de l'immortalité de l'âme »⁶⁵⁴. Sans une telle présupposition, la *condition suprême* de souverain Bien ne serait pas possible, c'est-à-dire, précisons-le : non pas la *vertu* dont la possibilité est établie dans l'Analytique grâce au *Faktum*, mais la *perfection* de la volonté morale qui présuppose un progrès infini. M. Albrecht estime que le postulat de l'immortalité de l'âme rend en réalité possible un *autre* concept du souverain Bien, qui repose cette fois sur l'idée d'un progrès *infini*, et qui donc doit être conçu cette fois comme union ultime de la *sainteté* (*Heiligkeit*) et de la *félicité* (*Seligkeit*) : mais ce genre d'union présuppose déjà le postulat de l'existence de Dieu qui rend possible l'union principielle, à quelque degré et sous quelque forme que ce soit, du bonheur et de la vertu. Le postulat de l'existence de Dieu est ce qui rend possible le souverain Bien « en général » avant même toutes les déclinaisons dont ce concept est susceptible⁶⁵⁵.

⁶⁵³ On pourra cependant remarquer qu'en V, 124 (ch. V), Kant évoque la découverte du postulat de l'immortalité de l'âme comme étant « la tâche pratique (...) de la nécessaire perfection de la première et principale partie du souverain Bien, de la *moralité* (*des ersten und vornehmsten Teils des höchsten Gutes*) ». Kant semble donc suggérer que le postulat de l'immortalité est plus « important » que le second, ce qui peut se justifier assez aisément, dans le sens où rien n'est plus important que la « condition suprême » et structurelle du souverain Bien, la vertu elle-même.

⁶⁵⁴ C2, V, 122 : « Also ist das höchste Gut praktisch nur unter die Vorraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich ».

⁶⁵⁵ Allen W. Wood (*Kant's Moral Religion*, p. 101-152) considère que chacun des deux postulats a pour but de résoudre une antinomie de la raison pratique (pour A. Wood, il y a en effet non pas *une*, mais bien *deux* antinomies de la raison pratique). Le concept complet du souverain Bien repose sur deux conditions : la sainteté de la volonté et le bonheur comme conséquence de la vertu. Mais chacune de ces conditions entraîne une antinomie. L'antinomie qui appelle le postulat de l'immortalité s'énonce ainsi : 1) La perfection de la volonté morale est nécessaire pour que le souverain Bien soit possible, 2) Une telle perfection est totalement inaccessible pour nous. Le postulat de l'immortalité résout l'antinomie en établissant qu'il est en effet exact que l'homme ne peut atteindre la perfection morale, mais uniquement *dans le monde des sens*. De l'autre côté, l'antinomie qui appelle le postulat de l'existence de Dieu s'énonce ainsi : 1) L'unité systématique entre la vertu et le bonheur est nécessaire au concept de souverain Bien 2) Selon les lois de la nature, une telle connexion causale est impossible. Là encore, le postulat de l'existence de Dieu établit qu'il est inexact de prétendre que cette connexion soit impossible « en général », mais seulement si on la considère selon les lois du monde sensible ; on doit alors supposer un Auteur intelligible de la nature afin que dans la nature soit

C. Monde sensible et monde intelligible

Pourtant, ce n'est pas le postulat de l'existence de Dieu qui est tout d'abord mis en avant par Kant. Au chapitre II de la seconde *Dialectique*, Kant semble en effet reprendre la solution de la « troisième Antinomie » de la raison pure et la distinction entre phénomène et noumène, afin de comprendre comment l'effet d'une cause libre est compatible avec le déterminisme universel : aussi Kant déclare-t-il, après avoir succinctement rappelé la solution exposée dans la *Critique de la raison pure*, qu'« il en va de même, à présent, pour l'antinomie de la raison pratique pure »⁶⁵⁶. « Il en va de même », ce qui signifie en l'occurrence que l'on peut montrer que l'antithèse de l'antinomie de la raison pratique n'est pas absolument fautive et qu'une causalité vertueuse intelligible peut en même temps avoir des effets au sein du monde sensible, et, par conséquent, causer le bonheur. Mais cet « il en va de même » est un peu trompeur :

On peut en effet se demander avec M. Albrecht⁶⁵⁷ si le rappel de la distinction entre « monde sensible » et « monde intelligible », qui dans la première *Critique* a pour but de défendre l'idée de la liberté, bien loin de résoudre l'antinomie dans la seconde *Critique*, ne semble pas au contraire la renforcer. L'antinomie de la raison pratique ne remet pas en cause la possibilité de la liberté et il ne s'agit pas dans l'antinomie de la raison pratique d'en assurer la défense face aux prétentions exacerbées du naturalisme. Certes, sans liberté, il n'y a pas de vertu. Mais l'*Analytique de la raison pratique pure* a déjà garantie (grâce, notamment, à la doctrine du « Fait de la raison ») la réalité effective de la liberté et donc celle de la vertu. Dans la seconde *Dialectique*, la possibilité de la vertu n'est pas en jeu. Ce qui en revanche est en jeu, c'est la *liaison* entre vertu et le bonheur : or, la certitude que nous possédons effectivement un fondement pur de détermination irréductible au mode naturel de la causalité ne garantit en rien l'idée d'un « bonheur proportionné » comme conséquence de la résolution vertueuse. Car encore une fois, dans la loi morale, il n'y a pas le moindre fondement pour une relation nécessaire entre la moralité et le bonheur

postulée une « purposive harmony with our moral volition which guarantees this volition an actuality and efficacy in the world » (p. 130).

⁶⁵⁶ C2, V, 114 : « Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun ebenso bewandt ».

⁶⁵⁷ *Kants Antinomie*, § 14, p. 109 sq.

proportionné qui va avec. C'est pourquoi le rappel de la solution de la troisième Antinomie, estime M. Albrecht, bien loin d'aider à sa résolution, ne fait que *renforcer* l'antinomie de la raison pratique parce que ce rappel de la distinction entre l'ordre des phénomènes et l'ordre des noumènes ne fait que *creuser davantage* le fossé qui existe entre la liberté et la nature. La solution de la « troisième Antinomie » (ou, plus rigoureusement : du « troisième conflit des Idées transcendantales ») s'efforce en effet avant tout de produire une *distinction* et d'établir que la causalité par liberté et la causalité par nature appartiennent à des plans différents. Par conséquent, son rappel dans la seconde Dialectique n'aide guère à résoudre l'antinomie de la raison pratique parce que c'est précisément la distinction entre phénomènes et noumènes, la sauvegarde de la liberté, sa mise à l'abri des prétentions du naturalisme intégral (tout ce dont s'occupe la solution de la troisième Antinomie), qui provoquent la conscience aiguë que la vertu se situe sur un plan tout autre que celui du bonheur et ne peut donc en aucun cas être réunie avec lui.

Comment comprendre, dès lors, l'évocation des enseignements de la *Critique de la raison pure* ? La *kritische Aufhebung* commence par renvoyer à ce que Kant nomme « l'antinomie de la raison spéculative » où se trouve « un conflit semblable entre la nécessité naturelle et la liberté dans la causalité des événements dans le monde »⁶⁵⁸. Après en avoir rappelé la solution, Kant déclare que nous avons affaire dans la seconde *Dialectique* à un conflit semblable et semble ainsi vouloir transposer le principe de la solution de la troisième Antinomie au cas de l'antinomie de la raison pratique : « mais la seconde proposition, selon laquelle la résolution vertueuse produit nécessairement le bonheur, n'est pas *absolument* fausse, mais seulement dans la mesure où cette résolution est considérée comme la forme de la causalité dans le monde sensible, c'est-à-dire par conséquent si je suppose que l'existence dans le monde sensible est l'unique mode d'existence de l'être raisonnable, elle n'est donc fausse que de *façon conditionnelle* »⁶⁵⁹. Quel peut bien être le sens de ce rappel, étant donné qu'il ne peut s'agir simplement pour Kant de montrer qu'il peut y avoir une causalité par liberté irréductible à la causalité selon

⁶⁵⁸ C2, V, 114 : « In der Antinomie der reinen spekulativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit in der Kausalität der Begebenheiten in der Welt » ».

⁶⁵⁹ C2, V, 114 : « der zweite aber, daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht *schlechterdings*, sondern nur sofern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und, mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur *bedingterweise* falsch ».

la nature (l'Analytique, en effet, a déjà largement prouvé ce point) ? Kant ne peut ici simplement vouloir défendre l'idée suprasensible de la vertu.

Tout l'effort de Kant, dans la *Critique de la raison pure*, a d'abord consisté à *défendre* la possibilité de la liberté en montrant que la liberté en tant que causalité *intelligible* et *originnaire* se situe sur un autre plan que la causalité *sensible* et *phénoménale* de la nature. Mais Kant s'est ensuite efforcé de montrer que le principe d'une causalité par liberté n'est pas *contradictoire*⁶⁶⁰ avec la causalité par nature. Il s'agit donc non seulement de défendre mais aussi de *concilier* la causalité par liberté avec la loi universelle et nécessaire de la nature. Kant veut montrer qu'il n'est pas contradictoire qu'un *même* effet dans le monde sensible puisse *en même temps* être *expliqué* par des causes naturelles et *compris* selon un « point de vue » intelligible des chose : « Mais une telle cause intelligible, relativement à sa causalité, n'est pas déterminée par des phénomènes, bien que ses effets se manifestent phénoménalement et ainsi puissent être déterminés par d'autres phénomènes. Elle est donc, de même que sa causalité, en dehors de la série ; en revanche, ses effets peuvent se rencontrer dans la série des conditions empiriques. L'effet peut donc, relativement à sa cause intelligible, être considéré comme libre et cependant en même temps, relativement aux phénomènes, comme une conséquence résultant de ces phénomènes d'après la nécessité de la nature »⁶⁶¹.

Arrêtons-nous un instant sur le sens de ces expressions, auquel il convient de ne pas prêter un sens dogmatique. La causalité intelligible désigne ce que nous appellerions aujourd'hui « le sens » : la *manifestation* de l'action est soumise aux lois de la nature phénoménale mais sa *signification* relève d'une « logique du sens » irréductible aux conditions de l'explication psychophysique. La causalité intelligible n'est pas intelligible parce qu'elle se situerait dans un « arrière-monde » transcendant, nous donnant ainsi

⁶⁶⁰ Rappelons que selon *CI*, la thèse et l'antithèse dans les antinomies « mathématiques » sont toutes les deux fausses parce que ce sont des propositions contraires. Dans les antinomies « dynamiques », thèse et antithèse sont toutes les deux vraies parce qu'elles ne sont pas contraires mais seulement « sub-contraires », ce qui signifie qu'on peut les maintenir toutes les deux à condition de leur attribuer des niveaux différents de validité.

⁶⁶¹ *CI*, A 537/B 565 : « Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe ; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden ».

l'occasion d'aller « voleter » dans le monde intelligible (*herumschwärmen*, dit Kant dans la *Fondation*, IV, 462). La causalité intelligible est intelligible précisément parce qu'elle rend intelligible l'action humaine contre toute tentative de réductionnisme naturaliste et matérialiste. La causalité intelligible désigne la capacité à donner un sens inédit, original, supra-naturel (c'est-à-dire irréductible à toute explication naturaliste), à l'ordre naturel matériel : il s'agit d'imprimer une valeur dans l'ordre aveugle des faits.

On peut avoir recours aux suggestives remarques d'A. Renaut faisant remarquer que la solution kantienne de la troisième antinomie préfigure l'apparition des sciences humaines herméneutiques et interprétatives, attentives à l'encontre de tout holisme matérialiste à la pensée des signes de l'humain dans le monde : le projet des sciences humaines s'élabore en effet à partir de la supposition que l'ordre humain n'est pas une simple variante de l'ordre naturel et que « certains phénomènes ne soient pas (ou ne soient pas seulement) déterminés selon la loi de causalité, mais qu'ils possèdent aussi un sens, c'est-à-dire qu'ils soient interprétables comme les signes de la liberté »⁶⁶². Bien sûr, comme le précise A. Renaut par la suite⁶⁶³, c'est dans la *Critique de la faculté de juger* que cette préfiguration de la méthode des sciences sociales est la plus manifeste : le « dualisme épistémologique » (et non pas ontologique) qui dans la considération de l'organisme fait intervenir l'explication mécaniste *et* le jugement téléologique, indique clairement l'irréductibilité de l'explication (mécaniste) et de la compréhension (finaliste).

C'est ainsi que la distinction entre l'explication et la compréhension peut nous aider à comprendre la dualité sans dualisme de la causalité sensible et de la causalité intelligible. Car (nous aurons à revenir sur ce point fondamental) le monde intelligible n'existe pas hors du monde sensible. L'intelligible ne renvoie donc pas à un domaine supérieur de l'être, mais vient pour souligner la dimension d'interprétation qui s'attache aux actions humaines. Nous dirions volontiers, pour finir, que Kant exprime dans un langage quelque peu archaïque (quoi de plus dogmatique et de plus éculé, du moins en apparence, que la distinction scolaire et figée entre le monde sensible et le monde intelligible ?) une idée singulièrement moderne⁶⁶⁴.

⁶⁶² *Kant Aujourd'hui*, p. 416.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 421-427.

⁶⁶⁴ Cf. Gérard Lebrun, « Une eschatologie pour la morale » in P. Clavier et F. Wolff (édité par), *Kant sans kantisme*, p. 305 : « Aussi le *mundus intelligibilis* en lequel je me « transporte » n'est-il pas comme un pays

D. L'articulation entre le second postulat et « la doctrine des deux mondes »

Revenons à présent au texte de la *kritische Aufhebung*. L'évocation des enseignements de la première *Critique* a d'abord pour but d'empêcher de penser qu'une liaison entre un fondement intelligible et un état sensible (une liaison que, justement, le souverain Bien prétend effectuer) soit quelque chose de *contradictoire*. C'est ici que le rappel de la « troisième Antinomie » prend tout son sens : « en effet, un seul et même être agissant a, *comme phénomène* (même selon son propre sens interne), une causalité dans le monde sensible, qui est toujours conforme au mécanisme de la nature, mais relativement au même événement, dans la mesure où la personne agissante se considère en même temps comme *noumène* (comme pure intelligence dans son existence non déterminable d'après le temps), peut renfermer un fondement de détermination de cette causalité d'après des lois de la nature, fondement qui lui-même est libre à l'égard de toute loi de la nature »⁶⁶⁵. Ce n'est donc pas tellement la possibilité de la « vertu » qu'il faut sauver mais plutôt celle de la conciliation entre une cause intelligible (morale, vertueuse) et les effets *sensibles* qui, tout en appartenant au monde *sensible*, peuvent être rapportés (quoique non « expliqués ») à cette causalité intelligible. Kant écrit un peu plus loin que je suis autorisé à penser que « je possède avec la loi morale un fondement de détermination purement intellectuel de ma causalité (*dans le monde sensible* [nous soulignons]) »⁶⁶⁶. Cette dernière parenthèse est remarquable : en effet, Kant lie le fondement intelligible de la causalité par liberté au monde sensible lui-même. Or, que cette liaison ne soit pas une pure et simple contradiction entre des ordres séparés, c'est ce qui a été établi dans la *Critique de la raison pure*.

auquel j'aurais accès. Il est simplement le concept d'un objet que je pose *comme réalisable* – ce qui signifie que la réalité objective que, spontanément (en tant que sujet autonome), je confère à ce monde n'a de sens que dans le sillage *de l'acte* qui vise ce monde comme réalisable. Le « monde intelligible » n'est que l'horizon d'un acte – et absolument pas quelque chose qui se donnerait à quelque contemplation ».

⁶⁶⁵ C2, V, 114 : « da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbar Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne ».

⁶⁶⁶ C2, V, 115 : [ich bin befugt zu denken, daß ich] am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) ».

Le souverain Bien est une synthèse pratique, il consiste dans une certaine relation de cause à effet. La difficulté vient de ce que la cause et l'effet se situent sur des plans différents. Il importe donc de montrer, avant même toute évocation d'un Auteur moral du monde, qu'une causalité intelligible peut très bien, tout en étant intelligible, avoir des effets sensibles au sein du monde sensible. Si l'on n'effectuait pas ce rappel, alors la liaison exigée par le souverain Bien serait sujette au doute et c'est alors que le postulat de l'existence de Dieu risquerait d'apparaître comme un coup de force théorique ou comme une solution purement *ad hoc*.

M. Albrecht estimait que le rappel de la solution de la troisième Antinomie, en attendant le second postulat, ne faisait que creuser l'écart entre les deux composantes du souverain Bien. Mais le rappel de la *Dialectique transcendantale* a tout de même un apport également *positif* : celui de *redonner espoir* au sujet de la possibilité du souverain Bien, en rappelant précisément que le *sensible* et l'*intelligible*, quoique appartenant à des ordres différents, ne sont pas pour autant contradictoires. Comme l'écrit alors Kant, une *même* personne, relativement au *même* événement, renferme un fondement *libre* (i.e. intelligible) de détermination, dont les effets et manifestation tombent sous le coup des lois de la nature. Le rappel de l'antinomie de la raison spéculative pure ne résout certes pas la dialectique de la raison pratique, mais on peut dire qu'elle en prépare la résolution en établissant le caractère non-contradictoire du concept dont il va s'agir d'établir la possibilité réelle au moyen de la doctrine des postulats. Sans un tel rappel, nous n'aurions pas les moyens de répondre à l'objection naturaliste dogmatique selon laquelle le principe des causes efficientes doit être l'unique principe d'explication de tout ce qui arrive dans le monde – selon laquelle, donc, le bonheur ne peut résulter que de causes empiriques.

Le rappel de la solution de la troisième Antinomie de la raison pure ne supprime donc pas encore l'Antinomie de la raison pratique, mais, en préservant le concept du souverain Bien des prétentions du naturalisme intégral, constitue une forme de propédeutique à sa résolution, en établissant qu'il n'est pas contradictoire que des effets ou des événements appartenant au monde sensible et s'expliquant entièrement par des causes naturelles (car le bonheur est un état *empirique*, par conséquent, un état dont on peut rendre raison par des mécanismes empiriques et psychopathologiques) puissent être *en même temps* rapportés à un fondement suprasensible de la détermination (une maxime de la vertu).

Supposons ainsi que la *kritische Aufhebung* de l'Antinomie de la raison pratique doive reposer sur le *seul* postulat de l'existence de Dieu. Dans ce cas de figure, la nature, en raison de son origine morale, serait certes prédisposée à accueillir les maximes de la vertu, de sorte que le monde, doté de sens, répondrait à l'intention vertueuse. Mais l'on doit remarquer que cette « prédisposition » de la nature envers l'homme vertueux ne supprimerait pas pour autant la distinction entre le sensible et l'intelligible. Le postulat de l'existence de Dieu lui-même ne supprime pas l'*hétérogénéité* entre la vertu et le bonheur, entre la causalité morale et le bonheur empirique. Par conséquent, il se pourrait très bien que toute la nature soit très favorablement disposée envers la résolution morale, mais qu'en même temps l'homme et toute sa moralité ignore s'il est seulement possible que sa résolution vertueuse puisse s'intégrer à cette nature sensible. Il se pourrait très bien qu'une nature bienveillante ne doive demeurer à jamais qu'un spectacle, qu'un simple objet de contemplation. Aussi importait-il à Kant de montrer que la liberté et la nature sont conciliables, ce que se charge d'établir la solution de la troisième Antinomie.

Supposons en revanche que la *kritische Aufhebung* doive reposer sur la seule solution du conflit entre la nécessité naturelle et la liberté (sans le recours au postulat). Dans ces conditions, nous aurions l'assurance qu'il n'est pas impossible que la liberté puisse avoir des effets dans le monde sensible. Nous aurions donc le droit d'avancer que l'individu moral peut avoir une influence sur le cours des choses puisqu'il serait capable d'inaugurer des séries d'événements. La loi morale serait visible dans le monde. Mais sans le recours au postulat de l'existence de Dieu, il n'y aurait aucune raison de supposer que cette influence possible de la moralité sur le monde puisse être pour le sujet moral une source nécessaire de bonheur. Il se pourrait très bien que l'homme vertueux ait un certain « impact », dirions-nous aujourd'hui, sur le monde, mais que cet « impact » ait des conséquences désastreuses, que ce soit pour le monde ou pour l'homme vertueux lui-même. L'homme aurait beau agir de façon noble ou désintéressée, il n'aurait aucune raison d'espérer, une fois l'action accomplie par pur respect pour la loi, en un bonheur proportionné comme conséquence. Cet espoir ne peut naître qu'à la condition de la présupposition de l'existence de Dieu et à la faveur du pas de la morale vers la religion.

En résumé : le rappel du « troisième conflit des Idées transcendantes » a pour fonction de lever un obstacle métaphysique à la possibilité du souverain Bien, en

établissant qu'une résolution vertueuse fondée sur une causalité intelligible peut avoir des conséquences au sein du monde sensible (le bonheur). Dans un second temps, le postulat de l'existence de Dieu a pour fonction de garantir la *nécessité* de la liaison entre cette résolution vertueuse (la résolution impliquant l'action) et un bonheur proportionné comme conséquence.

Ch. IV : l'accord entre la liberté et la nature : de la *Typique de la faculté de juger pratique pure* à la seconde *Dialectique*

S'il paraît incontestable que seul le postulat de l'existence de Dieu sauve la possibilité effective du souverain Bien, l'espoir en ce dernier trouve en amont appui et consistance dans la démonstration de la conciliation entre la causalité par liberté et la causalité par nature. Il n'est pas contradictoire qu'une maxime de la vertu puisse avoir des effets dans la nature sensible, par conséquent qu'elle puisse inaugurer une série d'événements qui, pour peu que l'on suppose une origine morale à la nature, sera propice à l'être raisonnable vertueux.

Mais poursuivons ce que nous avons appelé au chapitre précédent la « généalogie » de l'espoir dans le souverain Bien. Car l'harmonie entre la liberté et la nature se dessine dès l'Analytique de la raison pratique pure. En effet, la loi morale, comme principe d'universalisation, n'est pas dépourvue d'une certaine visée « cosmologique » et oriente vers un certain « ordonnancement » du monde, faisant ainsi signe vers la théorie du souverain Bien. L'individu moral est amené à se représenter un monde, un « règne » qui serait soumis à la loi de sa liberté. De façon remarquable, la loi morale exige que nous nous représentions une *nature* soumise à notre loi. Dans la section *de la typique de la faculté de juger pratique pure*, Kant énonce comme règle de la faculté de juger pratique la proposition suivante : « Demande-toi toi-même si l'action que tu projettes, si elle devait se produire selon une loi de la nature, dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais vraiment la reconnaître comme possible pour ta volonté »⁶⁶⁷. La règle de la faculté de juger pratique est ainsi une « typique » selon laquelle nous nous demandons si notre maxime, une fois élevée à l'universel, pourrait valoir comme loi de nature. Cette dernière peut pour cette raison être appelée le *type* de la loi morale. Par ce moyen, nous faisons subir à notre maxime un test d'universalisation afin d'en vérifier le caractère moral. Ce procédé avait déjà été évoqué,

⁶⁶⁷ C2, V, 69 : « Frage dich selbst, ob die handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest ».

mais à un degré moindre de conceptualisation, dans la *Fondation*, où la deuxième formulation de l'impératif catégorique s'énonce : « Agis de telle manière que la maxime de ton action puisse valoir comme loi universelle de nature »⁶⁶⁸.

Quel rapport entre cette théorie et la question du souverain Bien ? Tel est l'objet du présent chapitre. Le lien entre les deux problèmes semble être effectué par Kant dans la section « De la déduction des propositions-fondamentales de la raison pratique pure » : ce passage antérieur à la *Typique* aborde néanmoins des problèmes semblables. Kant y affirme que « la loi morale nous transporte, d'après l'Idée, dans une nature, dans laquelle la raison pure, si elle était accompagnée d'un pouvoir physique adéquat, produirait le souverain Bien, et détermine notre volonté à conférer au monde sensible la forme d'un tout d'êtres raisonnables »⁶⁶⁹. La loi morale nous porte à concevoir une « nature sensible » qui serait soumise sa propre législation, sans pour autant que soumission ne porte préjudice aux lois du monde sensible. La loi ne saurait donc se satisfaire de la conscience tranquille de sa propre validité « idéelle », mais est également porteuse d'une exigence de « réalisabilité » : la loi exige de « passer » dans la nature et de s'incarner dans la nature. Ce passage ou cette harmonie (idéalement visée, et que ne peut achever aucun « pouvoir adéquat ») entre la nature et la liberté forme précisément le contenu du concept du souverain Bien auquel Kant fait alors allusion. Le lien avec l'exercice de la faculté de juger pratique apparaît au paragraphe suivant, où Kant ajoute : « Qu'une telle idée, comme une esquisse, serve effectivement de modèle aux déterminations de notre volonté, l'observation de soi-même la plus commune le confirme »⁶⁷⁰. L'idée que je prends pour modèle dans l'application de la loi est celle d'une nature qui serait soumise à une loi de ma volonté, une Idée dont l'accomplissement formerait le souverain Bien. Afin d'illustrer la fonction pratique d'un tel modèle, Kant, anticipant sur les analyses de la *Typique*, propose alors plusieurs exemples dans lesquels « je considère toujours ce que serait [ma maxime] si elle valait comme loi

⁶⁶⁸ *Fondation*, IV, 421 : « handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte ».

⁶⁶⁹ C2, V, 43 : « Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetze der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut herborbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen ». (le respect littéral de l'ordre des mots donnerait une phrase peu claire : « conférer la forme du monde sensible, comme d'un tout d'êtres raisonnables »).

⁶⁷⁰ *Ibid.* : « Daß diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst ».

universelle de la nature ». Je dois alors me demander si l'universalisation de ma maxime laisserait subsister un « ordre naturel durable » (*bleibende Naturordnung*).

Par conséquent, l'horizon du souverain Bien se dessine dès le moment de l'application de la loi. Cette application, c'est-à-dire la traduction de cette dernière au sein du monde sensible, mobilise en filigrane l'idéal du souverain Bien – non certes comme un fondement, mais bien comme un « modèle » (*Muster*). Il paraît légitime de chercher à aborder la question du « schématisme moral » afin de le mettre en rapport avec la fonction du souverain Bien et de montrer que l'harmonie postulée par le souverain Bien est en quelque sorte préparée et anticipée dès le moment de la détermination de la volonté par la loi.

Dans son article sur « le schématisme de la raison pratique »⁶⁷¹, John R. Silber considère que la Typique de la faculté de juger pratique a directement pour enjeu le schématisme symbolique du souverain Bien lui-même. D'après cette interprétation, l'idéal du souverain Bien serait en quelque sorte le fil conducteur, l'Idée que nous suivons lorsque nous nous servons de la loi de nature type. Ainsi peut se comprendre la proposition, citée plus haut, selon laquelle « la loi morale nous transporte, d'après l'Idée, dans une nature, dans laquelle la raison pure, si elle était accompagnée d'un pouvoir physique adéquat, produirait le souverain Bien, et détermine notre volonté à conférer au monde sensible la forme d'un tout d'êtres raisonnables » (V, 43).

Pour notre part, nous nous montrerons plus prudents. En premier lieu, il convient peut-être de remarquer que ce dernier passage contient l'unique occasion, dans toute la seconde *Critique*, où Kant met en relation le problème de l'universalisation avec l'idéal du souverain Bien. Le souverain Bien n'y est évoqué que sur un mode allusif et paraît donc loin d'être au centre des préoccupations de Kant. Le souverain Bien se situe plutôt à l'arrière-plan et formerait par conséquent davantage quelque chose comme un *horizon*. Il est en effet loin d'être évident que la faculté de juger pratique, lorsqu'elle mobilise le type de la loi de nature, se représente déjà consciemment et explicitement l'idéal du souverain Bien. Dans la *Critique de la raison pratique*, tous les exemples de Kant, qui décrivent une universalisation s'effectuant sous la comparaison avec un ordre naturel possible, ne font intervenir ni l'idéal du souverain Bien ni le problème du « bonheur ». Kant se concentre

⁶⁷¹ « Der Schematismus der praktischen Vernunft », *Kant-Studien* 56 (1965), p. 253-273.

exclusivement sur la question de savoir comment il est possible de subsumer la maxime examinée sous le principe d'une législation universelle. L'examen est donc proprement moral : il s'agit de savoir à l'aide du type de la loi de nature si une maxime est ou non universalisable, et non si un bonheur proportionné peut découler de l'obéissance à cette maxime. La fonction première du type de la loi de nature est de faire subir à la maxime un « test » d'universalisation et de vérifier si cette maxime pourrait « subsister » comme loi universelle de la nature.

Quel rapport entre le schématisme de la raison pratique et le problème du souverain Bien ? Il nous semble que les deux problèmes ont en commun un même horizon et un même enjeu : celui du rapport entre la liberté et la nature. L'idéal du souverain Bien repose sur la possibilité d'un accord entre la liberté et la nature. La « typique de la faculté de juger pratique pure », élabore de son côté la règle de la faculté de juger morale de telle sorte que l'application de la liberté dans la nature soit pensable.

Que la moralité ne doive pas rester une pure abstraction, une pure « vue de l'esprit », mais doive s'efforcer de s'incarner dans la nature, c'est là une exigence morale. John Silber, nous semble-t-il, a ainsi raison de souligner que la typique est un appel à la responsabilité humaine parce qu'elle exprime l'exigence morale d'une application de la loi purement morale au monde sensible. Cette exigence morale de lier la morale à la *praxis* rejoint le devoir de créer un monde dans lequel la morale ne serait plus perçue comme une anti-nature, mais serait en harmonie avec la nature, ce qui fait alors entrevoir l'horizon du souverain Bien. « Il est de la responsabilité de l'agent moral d'ordonner et de remodeler le contenu de la faculté de désirer de telle sorte qu'il accède à un vouloir au contenu duquel la forme de la loi morale est intégrée » ; ce qui veut dire qu'il a « le devoir d'ordonner le contenu de sa faculté de désirer de telle sorte que son vouloir particulier et concret soit, lors de sa réalisation, une incarnation (*Verkörperung*) sensible du souverain Bien »⁶⁷². Grâce au type de la loi de nature, le sujet moral conçoit une nature qui serait soumise à sa propre loi et répond ainsi à l'exigence de la raison pratique pure qui enjoint de se représenter un

⁶⁷² Article cité, p. 259. Comme nous l'avons souligné, J. Silber met directement en relation la typique et le problème du souverain Bien.

monde dans lequel en dernier lieu le souverain Bien serait possible si nous avions le « pouvoir physique adéquat » (*mit dem angemessenen physischen Vermögen*)⁶⁷³.

Ce chapitre tente d'établir que la dynamique par laquelle la raison pratique pure s'élève jusqu'au souverain Bien comme accord final entre liberté et nature prend son essor dès l'Analytique de la raison pratique pure. La « typique de la faculté de juger pratique pure » contient déjà ce mouvement d'aspiration en vue de la réunion entre la liberté et la nature, auquel la théorie du souverain Bien apporte un couronnement final.

A. Le schématisme moral

1. Faculté de juger pratique et faculté de juger transcendantale : le problème de la « condition sensible »

Commençons par situer dans la *Critique de la raison pratique* le texte de la *Typique*. Dans cette section, Kant pose le problème de la détermination d'une action par une règle pratique. Le problème rencontré par Kant est celui de l'application aux cas particuliers *in concreto* de la loi morale, dont la formule générale a été donnée *in abstracto* au § 7, comme « loi fondamentale de la raison pratique pure ». La faculté de juger pratique (*praktische Urteilskraft*) doit à présent déterminer « si une action possible dans la réalité sensible (*Sinnlichkeit*) est un cas qui se tient ou non sous la règle pratique »⁶⁷⁴. Nous rencontrons ainsi dans la *Critique de la raison pratique* le problème de l'application de la norme, de même que dans la *Critique de la raison pure*, le problème de l'application des concepts de l'entendement pur rendait nécessaire l'analyse de la faculté de juger transcendantale. La *Typique* clôt le chapitre II de l'Analytique où sont examinés les concepts de la raison pratique pure (Le Bien et le Mal) et met au point une méthode d'application de ces concepts

⁶⁷³ On remarquera que, dans ce passage, la possibilité effective du souverain Bien dépend d'un « pouvoir physique » (que nous n'avons pas) de conformer le monde sensible « ectype » aux prescriptions du monde suprasensible « archétype », et non de l'existence d'un Auteur intelligible de la nature. En V, 43, c'est notre propre impuissance à accomplir les prescriptions morales qui semble être en cause – mais Kant ne précise pas vraiment la cause de cette impuissance (est-ce simplement la faiblesse morale de notre volonté ? Est-ce déjà l'obstacle du fossé entre la liberté et la nature ?). Ce problème n'est cependant pas sans lien avec la seconde Dialectique, puisque le second postulat de la raison pratique pure fournit un support permettant de pallier l'impuissance de la résolution vertueuse à « causer » le bonheur, ce qui, par conséquent, aboutit à situer en-dehors de nous ce « pouvoir physique adéquat » qui nous faisait défaut en V, 43.

⁶⁷⁴ C2, V, 67 : « Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe oder nicht, dazu gehört praktische Urteilskraft (...) ».

à des cas particuliers. Le chapitre II établit qu'est « bon » ce qui est conforme au principe moral suprême. Mais il faut maintenant descendre au niveau de la singularité et des actions concrètes : comment appliquerons-nous les concepts pratiques purs du bien et du mal ? Comment savoir qu'une action est bonne ? Il ne suffit pas de dire qu'une action (ou qu'une maxime) est bonne lorsqu'elle est universalisable. Cette réponse générale risquerait d'être quelque peu tautologique et n'aiderait guère la faculté de juger pratique.

L'opération effectuée par la faculté de juger pratique est, pour user d'une terminologie ultérieure, « déterminante » : elle consiste en effet dans l'application de l'universel au particulier ou encore dans l'acte de *placer* le particulier *sous* l'universel (i.e. : « subsumer ») - les jugements déterminants peuvent en effet être pratiques aussi bien que théoriques. Dans la *Typique*, « Kant s'efforce de penser le *lien* unissant la forme universelle pure et objective de la loi morale au contenu empirique divers de nos maximes subjectives d'action »⁶⁷⁵. Dans la *Fondation* comme dans la seconde *Critique*, Kant ne précise pas vraiment comment s'effectue ce processus d'universalisation. Otfried Höffe évoque pour sa part « une expérience mentale »⁶⁷⁶. Kant se contente en général d'affirmer que l'expérience de pensée par laquelle nous nous représentons ce que serait une nature soumise à notre maxime élevée au rang de loi est évidente (*offenbar* : V, 44) ; c'est un jugement qu'est capable de porter l'entendement le plus « ordinaire » (*gemeinst* : V, 35, 43, 70). Dira-t-on que Kant se montre ici quelque peu désinvolte et que le processus d'universalisation est en réalité une opération bien plus complexe qu'il ne semble l'admettre ? Kant, d'une part, fait peut-être implicitement confiance au *Mutterwitz*, ce terme désignant un certain don naturel, une certaine intuition qui échappe à une application trop mécanique. Certains esprits trop logiques ne réussissent jamais à appliquer leur savoir abstrait aux situations concrètes et particulières du monde : « La faculté de juger est un talent particulier qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé [...] C'est pourquoi un médecin, un juge ou un homme d'État, peut avoir dans la tête beaucoup de belles règles de pathologie, de jurisprudence ou de politique, au point qu'il peut devenir un savant professeur en ce domaine, et pourtant se tromper facilement dans l'application de ces règles, soit parce qu'il manque de cette faculté de juger naturelle (mais non pas d'entendement) et que s'il voit

⁶⁷⁵ Mai Lequan, *La philosophie morale de Kant*, p. 180.

⁶⁷⁶ *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 105.

bien l'universel *in abstracto*, en revanche, il ne sait pas distinguer si un cas y appartient *in concreto*, soit parce qu'il n'a pas été exercé à ce jugement par des exemples et des affaires réelles »⁶⁷⁷. D'autre part, cette facilité du jugement moral (à la portée, selon Kant, même de jeunes enfants⁶⁷⁸) est aussi à mettre en relation avec le caractère d'*immédiateté* de nos évaluations morales. La supériorité du jugement moral vient de ce qu'il ne considère que la règle limpide de la raison pratique pure et n'a donc pas besoin d'entrer dans toutes les *Schlangenwendungen* de l'expérience pour pouvoir s'appliquer.

Dans la *Critique de la raison pure*, l'analytique des concepts est suivie par l'analytique des principes dans laquelle Kant introduit la faculté de juger transcendante pour résoudre le problème de l'application des catégories à l'expérience sensible. Les catégories de l'entendement s'appliquent aux formes pures et *a priori* de l'intuition (l'espace et le temps). Mais pour que cette opération réussisse, l'intervention du « schématisme » de l'imagination est nécessaire afin de rendre possible la mise en forme de la matière de l'intuition par la catégorie de l'entendement. La faculté de juger transcendante opère une *médiation* entre les concepts et l'intuition, une médiation absolument indispensable pour que la catégorie ne reste pas un concept abstrait et vide ou encore un simple jeu logique. La faculté de juger transcendante réalise la « temporalisation » des catégories. Ce moment de la temporalisation est essentiel en raison de « l'assise » de toute notre connaissance dans la réceptivité de l'intuition sensible, et donne naissance aux « principes de l'entendement pur ». Par exemple, la catégorie de la « substance », une fois schématisée, c'est-à-dire temporalisée et déployée dans le temps, devient le principe de la permanence du réel dans le temps. Par l'intermédiaire du schématisme, les catégories reçoivent *Sinn und Bedeutung* : « les schèmes des concepts purs de l'entendement [i.e. des déterminations *a priori* du temps s'effectuant d'après les règles énoncées par les catégories] sont donc les vraies et uniques conditions pour procurer

⁶⁷⁷ C1, A 133/B 172 : « Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will (...). Ein Arzt daher, ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er selbst darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urteilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, *aber* ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urteile abgerichtet worden, ».

⁶⁷⁸ C2, V, 155.

à ceux-ci une relation à des objets, par conséquent une *signification* »⁶⁷⁹ ; « Les catégories, sans schèmes, ne sont donc que des fonctions de l'entendement en vue de concepts, mais ne représentent aucun objet. Cette signification leur vient de la sensibilité, qui réalise l'entendement, dans la mesure où en même temps elle le restreint »⁶⁸⁰. Les catégories, si on ne les rapporte pas à l'intuition pure, ont la signification de la simple unité des représentations, mais ne peuvent fournir aucun jugement synthétique *a priori* et par conséquent ne peuvent délivrer aucune connaissance théorique. Le *schème*, cette opération de l'imagination difficile à saisir (car il est toujours difficile d'arracher son secret à la nature), est un procédé, une méthode de l'application de la catégorie aux phénomènes, conférant ainsi à celle-ci de la réalité objective.

Mais dans le domaine pratique, l'application des concepts normatifs fait face à une situation inédite. En effet, comme nous l'avions déjà relevé, « les concepts pratiques *a priori* (...) deviennent immédiatement des connaissances, et n'ont pas besoin d'attendre des intuitions pour recevoir une signification (*Bedeutung*), et cela pour cette raison remarquable qu'ils produisent eux-mêmes la réalité-effective de ce à quoi ils se rapportent (la résolution de la volonté), ce qui n'est pas du tout l'affaire des concepts théoriques »⁶⁸¹. La différence essentielle entre les concepts théoriques et les concepts pratiques est donc que les premiers ont besoin d'une condition sensible pour pouvoir ensuite s'appliquer sous forme de principes de l'expérience possible. L'ancrage esthétique de la connaissance est une condition irréductible de l'usage théorique de l'entendement. Il n'y aurait aucun sens à dire, sauf à tomber dans un idéalisme absolu qui ne serait plus un idéalisme transcendantal, que les catégories de l'entendement produisent par elles-mêmes la « réalité-effective » de ce à quoi elles se rapportent. La raison pratique pure possède ainsi ce privilège qu'elle peut produire d'elle-même sa propre signification. Dans la seconde *Critique*, le moment « esthétique » qui se rapporte au sentiment de respect comme effet *produit* par la loi morale sur un sujet sensible comme l'homme n'intervient qu'en dernier lieu, après que Kant a éclairci la loi elle-même et les concepts qui qualifient son usage.

⁶⁷⁹ *CI*, A 146/B 185 : « Also sind die Schemate der reinen Verstandsbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin *Bedeutung* zu verschaffen ».

⁶⁸⁰ *C1*, A 147/B 187 : « Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert ».

⁶⁸¹ *C2*, V, 66.

Lorsque Kant écrit que les concepts pratiques *a priori* deviennent immédiatement des connaissances, cela signifie que la raison dans son usage pratique n'a pas besoin de sortir d'elle-même pour produire une connaissance : aucune condition sensible ou empirique n'est requise en vue de la production d'une connaissance pratique, c'est-à-dire de la détermination d'un devoir. Toutefois, l'application du principe moral suprême a malgré tout besoin d'une médiation pour s'appliquer, puisque l'intervention de la faculté de juger pratique est nécessaire pour déterminer si tel cas tombe sous la loi. Il n'est pas possible de déterminer au moyen d'une sorte d'intuition intellectuelle immédiate si telle ou telle action est ou non conforme à la loi. Une médiation est donc nécessaire, même si nous soupçonnons déjà que cette médiation ne sera pas d'ordre sensible et ne nous fera pas quitter le domaine intellectuel.

2. La loi de nature comme « type »

Dans le domaine pratique, il n'y a pas d'équivalent de l'intuition sensible (le respect a un rôle différent). La faculté de juger pratique n'applique pas la loi à des « actions » de la même manière que la faculté de juger transcendantale applique les catégories à des intuitions. La loi morale ne dispose d'aucune intuition qu'il s'agirait ensuite de déterminer *a priori* (telle est l'œuvre de l'imagination transcendantale) : « le bien moral est quelque chose, quant à l'objet, de suprasensible, pour lequel par conséquent on ne peut trouver dans aucune intuition sensible aucune chose correspondante »⁶⁸². Nous retrouvons ici la différence principielle entre la connaissance et l'action : la loi morale, comme loi de la liberté, ne vise pas une connaissance d'objets, mais la production d'actions. Pour John Silber, la différence majeure entre le schématisme théorique et le schématisme pratique vient de ce que le premier exerce essentiellement une action de « mise en ordre », tandis que le second a une portée « créatrice ». L'activité du schématisme théorique est rendue possible par la commensurabilité entre le niveau sensible et le niveau conceptuel : cette commensurabilité résulte selon J. Silber de ce qu'il existe déjà au niveau de l'intuition un ordre et une structure avant même l'emploi des catégories. C'est ainsi par exemple que le

⁶⁸² C2, V, 68 : « Hingegen ist das Sittlichgute etwas dem Objekte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlicher Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann ».

caractère *irréversible* de la suite des perceptions sensibles temporelles exprime déjà un certain ordre. La tâche des catégories consiste alors à expliciter et à objectiver l'ordre contenu dans la sensibilité. Le sujet connaissant est avant tout un *Zuschauer* et un *Forscher*. Le sujet pratique en revanche doit créer un nouvel ordre structuré d'après la loi. Certes, il trouve devant lui la matière des penchants et des désirs, mais il ne se comporte pas envers eux comme le sujet connaissant devant les intuitions sensibles. J. Silber insiste sur le fait que l'inclination est, selon les propres termes de Kant, par elle-même « aveugle et servile »⁶⁸³ (*blind und knechtisch*). À l'inverse de l'intuition sensible, les penchants ne constituent aucune sorte d'ordre « pré-moral » donné. Cette situation, remarque alors J. Silber, est proprement ce qui sauve la liberté : si en effet une application de la loi morale à des « intuitions » morales était possible, nous aurions alors une situation absurde dans laquelle l'homme devrait faire ce qu'il est de toute façon déjà obligé de faire. Si un espace pour la liberté est possible, c'est précisément parce qu'aucune sensibilité morale ne préexiste à l'institution législatrice de la loi.

Dans la *Typique*, Kant va mettre au point un procédé inédit d'application qui consistera en une « schématisation sans temporalisation » (A. Renaut⁶⁸⁴) afin de pallier ce que Michèle Cohen-Halimi nomme « les limites de la solution imaginative »⁶⁸⁵ : comment la signification des catégories pratiques peut-elle assurée alors qu'il n'y a pas, dans le champ pratique, de présentation sensible de ces catégories ? Le procédé du schématisme transcendantal est inapplicable dans le domaine pratique parce que les catégories de la liberté ne sont pas susceptibles de phénoménalisation. Pour résoudre cette difficulté, Kant propose, selon l'expression de M. Cohen-Halimi, « un usage élargi du schématisme intégrant le recours à l'analogie ». Le schématisme moral est un procédé permettant une présentation indirecte de la loi morale - indirecte parce que nous nous servons de la loi de nature (considérée d'après sa simple forme) comme d'un intermédiaire pour appliquer la loi morale : comme la loi ne peut espérer bénéficier du recours de la faculté d'intuition, par conséquent, « la loi morale ne dispose aucune autre faculté de connaître qui puisse servir de médiation pour son application à des objets de la nature que l'entendement (non

⁶⁸³ C2, V, 118 : « L'inclination est aveugle et servile, qu'elle soit bonne (*gutartig*) ou non, et la raison, où il est question de moralité, ne doit pas simplement représenter son tuteur, mais, sans égard pour celle-ci, se soucier en tant que raison pratique pure uniquement de son propre intérêt ».

⁶⁸⁴ *Kant aujourd'hui*, p. 309.

⁶⁸⁵ *Entendre raison*, p. 89-96.

l'imagination), lequel peut soumettre à une Idée de la raison, non un *schème* de la sensibilité, mais une loi – une loi, cependant, telle qu'on peut la présenter *in concreto* dans des objets des sens, par conséquent, une loi de la nature, mais considérée seulement d'après sa forme, comme loi pour l'usage de la faculté de juger ; cette loi, nous pouvons pour cela l'appeler le *type* de la loi morale »⁶⁸⁶.

L'entendement est donc la faculté sur laquelle la faculté de juger pratique va s'appuyer pour trouver un intermédiaire entre la loi de la raison (source de la législation) et la nature sensible (l'objet de la législation). Dans le domaine théorique, ce rôle de médiateur était dévolu à l'imagination. La faculté de juger pratique va notamment s'appuyer sur un « produit » de l'entendement, à savoir la loi de nature, considérée d'après « sa simple forme ». Cette dernière précision intervient pour indiquer que nous ne considérons pas telle ou telle loi particulière de la nature, mais bien ce qui est au fondement de la légalité de la loi, à savoir sa « forme ». Qu'est-ce que la forme d'une loi de nature ? Rien d'autre que sa structure, d'ordre intellectuel, d'universalité et de nécessité.

D'un côté, la loi de nature « convient » donc avec la loi morale dans la mesure où elle véhicule une valeur d'universalité qu'elle partage en commun avec la loi morale. La normativité pratique d'origine rationnelle peut se reconnaître dans la normativité théorique d'origine intellectuelle. « Car des lois, en tant que telles, sont dans cette mesure identiques, qu'elles prennent d'où elles veulent leurs fondements de détermination »⁶⁸⁷. M. Cohen-Halimi écrit à ce propos : « Les concepts pratiques restent ainsi irréprésentables pour l'imagination mais l'entendement vient offrir à la faculté de juger pure pratique une possibilité de mise en forme, mieux, de formulation inespérée par laquelle une 'représentation' de la loi morale redevient accessible »⁶⁸⁸.

De l'autre côté, la loi de nature concerne par définition les objets de la nature. Son domaine d'application porte précisément sur ces objets de la nature que par elle-même la loi morale ne peut rejoindre et auxquels elle ne peut directement s'appliquer. C'est donc en

⁶⁸⁶ C2, V, 69 : « Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, je Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein Solches, das an Gegenständen der Sinne *in concreto* dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen ».

⁶⁸⁷ C2, V, 70 : « Denn Gesetze, als solche, sind sofern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen ».

⁶⁸⁸ *Entendre raison*, p. 92.

se « faisant » loi de nature, en se concevant et en se représentant *comme* une possible loi de nature, c'est-à-dire comme une loi pour de *possibles actions dans la nature*, que la loi morale parvient à se frayer un chemin vers l'application.

Il importe de préciser que ce procédé du schématisme pratique, par contraste avec le schématisme théorique, permet de concevoir uniquement une *Darstellung* analogique et indirecte de la loi morale. La loi de nature n'est en effet que le « type » de la loi de nature, et la faculté de juger pratique, à défaut d'un schématisme au sens strict, repose sur une « typique ». Autrement dit, nous sommes dans l'ordre du « comme si ». La raison de cette limite, d'après Alain Renaut, vient de ce qu'il ne peut y avoir de présentation complète, pour un être raisonnable *fini*, de l'Idée de liberté. La Typique permet alors de cerner où réside chez Kant la dimension pratique de la finitude : « le caractère nécessairement inachevé de la présentation pratique (séparation pour nous de l'universel pratique et du particulier) pourrait en fait constituer la marque la plus certaine de cette finitude pratique »⁶⁸⁹. La typique maintient le salutaire écart et la distance infinie nous séparant de toute Idée de la raison. Elle « nous préserve aussi du *mysticisme* de la raison pratique, lequel transforme en *schème* ce qui ne servait que de *symbole* »⁶⁹⁰. Le mystique qui s'estime en mesure de connaître le royaume intelligible moral aussi sûrement et complètement que le physicien connaît les lois de la nature, croit que le suprasensible peut être connu de la même manière que le sensible et ne peut donc que tomber dans une *Schwärmerei* fanatique.

La typique consiste dans une présentation analogique du principe purement moral et peut dans cette mesure être rapprochée de « l'hypotypose symbolique » évoquée au § 59 de la *Critique de la faculté de juger* : « Toute *hypotypose* (présentation, *subjectio sub adspectum*) comme acte de rendre sensible est double : soit *schématique* lorsqu'à un concept que l'entendement forme, l'intuition correspondante est donnée *a priori* ; soit *symbolique*, lorsqu'à un concept que seule la raison peut penser et auquel aucune intuition sensible ne peut être appropriée, une telle intuition est soumise, avec laquelle le procédé de

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 312. La problématique générale de *Kant aujourd'hui* étant de montrer comment la philosophie kantienne, comme « analytique de la finitude », réussit pourtant à maintenir un accès à l'universel, la Typique revêt donc pour A. Renaut une importance particulière parce qu'elle permet précisément de conférer une signification concrète à l'Idée rationnelle et universelle de la moralité.

⁶⁹⁰ C2, V, 71 : « Ebendieselbe Typik bewahrt auch vor der *Mystizismus* der praktischen vernunft, welcher das, was nur zum Symbol dient, zum Schema macht ».

la faculté de juger est simplement analogue avec celui qu'elle observe dans la schématisation »⁶⁹¹. On distinguera donc entre une présentation schématique directe et une présentation symbolique indirecte. La présentation des concepts purs de l'entendement se fait au moyen de *schèmes* ; la présentation d'Idées de la raison se fait au moyen de *symboles*. La présentation schématique se fait lorsqu'on peut fournir *a priori* à un concept une intuition sensible. La présentation symbolique concerne les Idées de la raison auxquelles aucune intuition ne correspond et s'effectue au moyen d'une analogie. Par exemple, je peux me représenter symboliquement un Etat monarchique par l'image d'un corps organisé, ou un Etat despotique par celle d'un moulin à bras. Dans une analogie, la nature des termes du rapport importe peu du moment que le rapport en lui-même est identique.

Le type, toutefois, n'est pas en toute rigueur la même chose qu'un symbole. La présentation « typique » est en réalité intermédiaire entre la présentation schématique et la présentation symbolique, comme le souligne fort justement Mai Lequan : « La notion de type est donc étroitement liée à celle de symbole, en vertu de son caractère analogique indirect, mais elle ne lui est pas identique. La détermination concrète du devoir, telle que l'envisage la typique du jugement pur pratique, est un procédé analogique qui se distingue à la fois, par son caractère intellectuel, du symbole, et, par son caractère indirect (pratique), du schème (théorique) [...]. Si symbole et type sont tous deux des modes de présentation indirects de l'Idée, par opposition au schématisme (mode direct de présentation de l'Idée), on ne doit pas pour autant les identifier. Leur fonction de médiation entre deux ordres hétérogènes est similaire mais leur nature diffère. Le type est discursif (produit par l'entendement) alors que le symbole (image sensible) est intuitif. La typique est une médiation analogique entre l'Idée abstraite et l'intuition sensible concrète, mais elle n'est pas un symbole. Le type ne donne pas une image de la chose, comme le fait le symbole, mais seulement un procédé pour construire l'image »⁶⁹². Nous ajouterions que le symbole

⁶⁹¹ C3, V, 351 : « Alle *Hypotypose* (Darstellung, *subiectio sub adspectum*) als Versinnlichung, ist zwiefach : *entweder schematisch*, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung *a priori* gegeben wird ; oder *symbolisch*, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilkraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch ist (...) ».

⁶⁹² *La philosophie morale de Kant*, p. 191 et 193. John Silber, pour sa part, ne distingue pas entre le type et le symbole et s'engage résolument dans une discussion sur l'avantage dont la loi peut tirer d'une présentation symbolique.

paraît plus libre que le type : on peut choisir de représenter un État despotique par un moulin à bras, mais on pourrait aussi choisir, comme le fait Montesquieu, l'image du choc entre des boules de billard ou n'importe quelle autre image susceptible d'illustrer l'absence de médiation et le caractère tout mécanique des administrations despotiques. En revanche, on aura plus de mal à définir un autre « type » que la loi de nature qui soit susceptible d'assurer à la loi morale une médiation avec la nature sensible. Le type de la loi de nature possède en effet cet avantage unique qu'il articule au monde sensible la loi intelligible de la liberté.

B. La Typique et l'espoir du bonheur

À partir des analyses précédentes, on peut dégager dans la « Typique de la faculté de juger pratique » deux principaux intérêts. Chacun de ces intérêts peut être mis en relation avec la théorie (encore à venir) du souverain Bien. L'idéal du souverain Bien, s'il n'est peut-être pas directement impliqué dans les analyses de Kant relatives à la Typique, en constitue cependant un enjeu plus lointain :

1. La Typique permet de juger si nos actions sont bonnes ou mauvaises. Après avoir énoncé la règle de la faculté de juger pratique (le recours à la loi de nature comme type), Kant déclare en effet que « c'est d'après cette règle qu'en réalité chacun juge si des actions sont moralement bonnes ou mauvaises »⁶⁹³. Nous sommes amenés à nous projeter dans un monde où la maxime de notre action vaudrait comme une loi universelle. Or, on peut tenter d'établir que la représentation d'un monde structuré conformément au type d'une loi de nature fait surgir l'horizon du *bonheur*. La Typique, certes, a d'abord pour but l'établissement d'une procédure normative. Néanmoins, la façon particulière dont est établie cette procédure n'est pas indifférente au problème de l'espoir dans le bonheur. Conformément à l'aspiration de la raison pratique pure à se concevoir comme loi universelle d'un possible ordre naturel, peut s'établir la perspective d'un royaume ou d'une *communauté* morale à laquelle seule peut s'offrir l'espoir du véritable bonheur.

⁶⁹³ C2, V, 69 : « Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind ».

2. La Typique demande de concevoir une nature qui serait soumise à notre loi, c'est-à-dire de concevoir la loi morale comme la loi d'une nature possible par notre volonté. Pour cette raison, la Typique semble nous orienter déjà vers la recherche des conditions de l'accord entre la liberté et la nature, qu'une opération divine doit, dans la seconde Dialectique, garantir. Cette garantie ne surgit pas *ex nihilo* et de façon purement *ad hoc*. La médiation assurée par Dieu entre la liberté et la nature peut en quelque sorte s'appuyer sur la « Typique » parce que la Typique établit l'accord non pas réel mais au moins formel entre la loi morale et la loi naturelle. La loi morale exprime la revendication qu'une nature lui soit soumise. C'est s'avancer vers la reconnaissance ultérieure de la nécessité pratique de la croyance en l'existence de Dieu, qui seule pourra ultimement garantir une telle « soumission ».

Examinons le premier point évoqué ci-dessus. En quoi l'horizon du bonheur se dégage-t-il du recours à la loi naturelle comme type ?

1. *Contradiction et opposition*

Partons du problème suivant : qu'est-ce qui, dans la loi de nature, est susceptible d'aider l'exercice de la faculté de juger pratique ? En premier lieu, Kant souligne que la loi de nature est considérée « d'après sa simple forme », ce qui signifie que la comparaison effectuée par la faculté de juger pratique se fait avec la « forme » de la loi de nature. Mais qu'est-ce que la forme d'une loi ? C'est la forme de l'universalité et de la nécessité, en raison de laquelle une loi de la nature ne tolère aucune exception. De là découle la principale caractéristique de la loi de nature, c'est-à-dire sa *régularité*. Elle institue un « ordre durable » (V, 44) et fait que « tout s'accorde » (V, 28). La loi de nature crée un accord et une harmonie universelle en soumettant tous les phénomènes à sa propre législation. Son *universalité rigoureuse* est la condition du caractère durable de l'ordre qu'elle institue.

Il s'agit donc de se demander si une maxime qui n'est pour l'instant reconnue qu'à un niveau subjectif, une fois élevée à l'universel, est susceptible, de façon analogue à une loi de nature, d'instaurer un « accord » entre les êtres raisonnables. De la même manière qu'une loi de nature détermine de façon universelle et nécessaire une certaine relation entre

des phénomènes, une maxime est-elle en mesure de déterminer la totalité des volontés, sans faire naître le désordre et l'anarchie ? S'il n'est pas possible de supposer une certaine maxime au fondement de la volonté de tous les êtres raisonnables sans susciter aussitôt un désaccord, un conflit, une « guerre de tous contre tous », c'est que cette maxime ne peut revêtir la forme de l'universalité, et ne saurait donc valoir comme une loi d'une nature possible par nous.

Dans la seconde section de la *Fondation*, Kant faisait du critère de la non-contradiction la marque décisive permettant de dire si une maxime peut être élevée au rang de loi universelle. Le choix d'un critère logico-formel se comprend aisément, car il permet d'éviter tout recours à des considérations empiriques. La réflexion peut alors se dérouler *a priori* et sans se diriger vers un examen de type utilitariste ou « conséquentialiste ». C'est ainsi par exemple qu'on peut démontrer *a priori* le caractère moralement défendu du suicide : « par amour de moi-même, je prends comme principe, si le prolongement de la vie menace de plus de maux qu'elle ne promet de satisfaction, d'abrégé celle-ci. On doit dès lors seulement se demander si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de nature. Mais alors on voit bientôt qu'une nature dont la loi serait de détruire la vie elle-même, et cela par le sentiment même dont la spécificité est de pousser à la promotion de la vie, se contredirait elle-même, et par conséquent, cette maxime ne pourrait pas subsister comme loi de nature, et donc s'opposerait au principe suprême de tout devoir »⁶⁹⁴. La prémisse du raisonnement de Kant est que le suicide procède de l'amour de soi. Cette affirmation peut sembler un peu curieuse, mais Kant la justifie en déclarant que celui qui se suicide désire en réalité éviter de plus grands maux futurs. En ce sens, effectivement, il a agi par amour de lui-même. Or, la fonction spéciale du sentiment de l'amour de soi est de « pousser au développement de la vie ». Celui qui se suicide par amour de lui-même détourne donc l'amour de soi de sa destination naturelle et lui donne une destination directement contraire : la destruction de la vie. Par conséquent, on ne saurait concevoir une nature dans laquelle une loi de développement de la vie serait *en même temps* une loi de

⁶⁹⁴ *Fondation*, IV, 422 : « ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite ».

destruction de la vie. Une telle nature ne pourrait subsister sous cette loi puisque, comme l'écrit à ce sujet Otfried Höffe, « une seule et même sensation serait assignée à deux tâches contradictoire : la promotion et la destruction de la vie »⁶⁹⁵. Kant ne s'est donc pas proposé d'examiner le suicide d'après des critères sociaux-pragmatiques et l'interdiction du suicide n'a pas lieu en fonction de considérations utilitaires ou idéologiques. Kant s'est au contraire efforcé de mettre au jour une « contradiction dans la conception » (O. Höffe) qui est une contradiction purement logique⁶⁹⁶.

Toutefois, on pourra remarquer qu'à côté du critère formel et rigoureux de la « non-contradiction », Kant utilise également un critère plus réel et peut-être plus intuitif, à savoir celui de « l'ordre durable ». En effet, la loi de nature fournit un modèle non pas seulement pour des raisons simplement logiques, mais aussi pour des raisons réelles, c'est-à-dire des raisons de *cohérence*, de *permanence*, de *stabilité*. Si la loi de nature peut être présentée comme étant l'horizon de la légalité morale, c'est parce qu'elle fait que « tout s'accorde ». Ce n'est ainsi plus seulement la *forme* de la légalité naturelle, mais *l'ordre* qui sert ici de référence. L'universalité qu'il faut viser n'est pas seulement une universalité formelle. Il convient en effet de viser l'institution d'une *harmonie* entre les volontés. Or, la contradiction que l'on doit cette fois éviter est cette fois d'ordre réel. La « contradiction » est synonyme de « conflit » : c'est ainsi que la maxime de la recherche du bonheur personnel ne résiste pas à l'universalisation parce qu'elle entraînerait « le pire des conflits » (*die ärgste Widerstreit*). Mais nous ne sommes plus vraiment dans le domaine de la simple logique. Nous pourrions alors reprendre la distinction établie dans *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* entre la contradiction et l'opposition : la contradiction est de nature logique et son résultat est un néant absolument irréprésentable (il y a contradiction entre A et non-A) ; l'opposition est de nature réelle et son résultat est quelque chose. Par exemple, il n'y a pas de contradiction mais seulement une opposition

⁶⁹⁵ *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 113. Otfried Höffe suggère de compléter le propos de Kant de la manière suivante : celui qui veut se suicider éprouve un « sentiment de dégoût », analogue aux stimulus de déplaisir qui naissent des besoins naturels et qui d'habitude nous poussent à agir pour les combler. Le « suicidaire » *devrait* donc normalement chercher à améliorer sa condition, comme le ferait un animal affamé, mais il détourne le sentiment du dégoût de sa fonction de conservation.

⁶⁹⁶ La contradiction peut se trouver soit dans la conception (le suicide, le mensonge) soit dans la volition (la paresse, l'égoïsme), cf. *Fondation*, IV, 424 : « certaines actions sont telles que leur maxime ne peut même pas être *conçue* sans contradiction comme une loi universelle de la nature (...). Chez d'autres, on ne rencontre pas sans doute cette impossibilité interne, mais il est cependant impossible de *vouloir* que leur maxime soit élevée à l'universalité d'une loi de nature, parce qu'une telle volonté se contredirait elle-même ».

entre 3 et -3, dont le résultat est le 0 qui est quelque chose de représentable. En suivant cette distinction, on dira que la comparaison avec le type de la loi naturelle vérifie non seulement le caractère non-contradictoire mais aussi le caractère « non-conflictuel » de notre maxime. On doit s'assurer que notre maxime n'est pas une source interminable de conflits et d'opposition entre les hommes. C'est alors le modèle de la nature comme règne, comme concorde et harmonie universelle, qui semble prévaloir.

2. *L'horizon du bonheur*

D'après L. W. Beck⁶⁹⁷, l'idée d'un ordre naturel soumis à des lois peut signifier deux choses : elle signifie tout d'abord une séquence uniforme de phénomènes soumis à des lois causales, une séquence dont le trait principal est une uniformité universelle. La loi de nature fournit alors un modèle essentiellement descriptif d'uniformité et de régularité. Deuxièmement, l'idée d'un ordre de la nature signifie une nature dans lesquelles toutes les lois et les phénomènes régis par ces lois forment la totalité d'une unité organique que la théologie naturelle rapporte pour sa part à un créateur intelligent. Chez Kant, la nature peut alors être décrite de façon régulatrice comme un règne, un « royaume », ce qui, méthodologiquement, nous donne l'Idée d'un règne des fins, c'est-à-dire d'une *communauté* de personnes placées sous une loi commune et formant un *corpus mysticum* d'êtres raisonnables. Dans cette perspective, écrit pour sa part L. W. Beck, « le type du jugement moral ne requiert pas l'uniformité des actions mais seulement l'interaction mutuelle sous une maxime commune »⁶⁹⁸. Il ne s'agit plus seulement de se demander, par analogie avec la façon dont une loi détermine un ordre dans les phénomènes, si une *action* possible par notre volonté pourrait correspondre à une *description* universelle du comportement humain ; il s'agit plutôt de savoir si une communauté peut subsister sous une *maxime* commune, sans par conséquent chercher à déterminer une régularité uniforme d'*actions* singulières et concrètes⁶⁹⁹.

⁶⁹⁷ *A Commentary*, p. 160-161.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁹⁹ Dans le premier cas, ce sont donc les *actions* qui font l'objet de l'universalisation (V, 69 : « demande-toi toi-même si l'*action* que tu projettes... ») ; dans le second cas, ce sont les *maximes* (cf. V, 44, *Fondation*, IV, 421). Comme le remarque L. W. Beck, certaines *actions* ne peuvent pas être universalisées sans incohérence (par exemple : « faire l'aumône », car il est nécessaire que certaines personnes fassent l'aumône et que

L'ordre naturel, considéré sous l'angle des notions d'accord, d'harmonie universelle ou encore de totalité organique, fournit donc un modèle pour penser un royaume moral dans lesquels les volontés s'accordent pour former une communauté gouvernée par un principe de réciprocité et de limitation mutuelle. On peut alors faire le lien avec l'espoir du bonheur : c'est seulement au sein d'une telle communauté (idéale) que le bonheur véritable peut exister. Nous avons déjà évoqué l'importance de cette *Einschränkung* par laquelle chaque individu restreint ses propres désirs à la condition d'une législation universelle. Nous avons également décrit le concept kantien de bonheur comme une condition générale (*Glückseligkeit*) du sujet, comme un certain état de plénitude et de satisfaction stable et durable. Dans le *Canon de la raison pure*, Kant commence par déclarer que le bonheur constitue un « système » : c'est ainsi que « le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais uniquement dans l'idée de la raison pure »⁷⁰⁰. Or, Kant ajoute ensuite que « la moralité constitue en soi un système, mais non le bonheur, sauf dans la mesure où il est réparti de façon exactement appropriée à la moralité »⁷⁰¹. Le bonheur, comme état général et systématique de satisfaction subjective, ne saurait être obtenu à moins que les volontés des hommes s'unissant en un *corpus mysticum* ne s'accordent au sein du système de la moralité. Un monde dans lequel tous les êtres raisonnables n'obéiraient qu'à des règles de prudence et poursuivraient de manière égoïste ou individualiste leurs propres fins, ne permettrait aucun espoir du bonheur parce que dans un tel monde, aucun « système » du bonheur ne peut être espéré : on en resterait à l'affrontement entre les égoïsmes, d'où découlerait nécessairement « *die ärgste Widerstreit* » et donc le contraire même du bonheur. Nous dirions ainsi que la loi morale, en se concevant à l'aide du type de la loi de nature comme la loi d'une communauté harmonieuse et pacifiée des volontés, constitue la condition « structurelle » du bonheur, ce qui signifie que le bonheur comme *système* ne peut être imparti qu'aux membres d'une communauté mise en accord avec elle-même.

d'autres la reçoivent), mais les *maximes* de ces actions, en revanche, le peuvent (en l'occurrence : « aider autrui dans la détresse »).

⁷⁰⁰ *CI*, A 809/B 837 : « (...), daß das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei ». Cf. plus loin, où Kant évoque « un tel système du bonheur proportionnellement lié à celui de la moralité ».

⁷⁰¹ *CI* 811/B 839 : « Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist ».

Bien sûr, on ne doit pas oublier que l'obéissance à la loi morale ne suffit pas par elle seule à faire espérer dans le bonheur : quand bien même la totalité des êtres raisonnables s'accorderaient entre eux et se détermineraient selon la simple forme d'une loi universelle, aucun espoir du bonheur ne serait cependant encore permis parce que la liaison entre moralité et bonheur est *synthétique* et parce que l'accord harmonieux des volontés entre elles ne garantit en rien un état de bonheur qui dépend de causes *naturelles*. Aussi la moralité comme condition structurelle de possibilité du souverain Bien doit-elle être complétée par le postulat de l'existence de Dieu comme condition réelle, physique et métaphysique, du souverain Bien.

Le passage suivant de la *Critique de la raison pure* indique cet enchaînement. Kant commence par déclarer qu'« un tel système du bonheur proportionné lié avec la moralité peut aussi se penser comme nécessaire dans un monde intelligible, c'est-à-dire dans un monde moral, dans le concept duquel nous faisons abstraction de tous les obstacles à la moralité (des inclinations), parce que la liberté en partie mue et en partie restreinte par les lois morales, serait elle-même la cause du bonheur universel, et par conséquent les êtres raisonnables eux-mêmes, sous la direction de tels principes, seraient les auteurs de leur propre bien-être (*Wohlfart*) durable et en même temps de celui des autres »⁷⁰². Kant semble donc admettre que dans un règne des fins, dans un *corpus mysticum* d'êtres raisonnables, la liaison systématique des volontés conduirait d'elle-même au système du bonheur aussi bien individuel qu'universel, et l'on remarque que le paradigme des lois de la nature fournit discrètement un modèle pour penser l'équilibre instauré entre les volontés, ainsi que le suggère l'idée d'une « liberté en partie mue, en partie restreinte par les lois morales » : l'expression peut en effet évoquer la loi d'action et de réaction dont le contenu forme le principe de simultanéité ou de la *communauté*.

Mais dans la suite du texte, il apparaît que la liaison entre le système de la moralité et le système du bonheur réclame pour acquérir de la *nécessité* une autre condition que la seconde *Critique* nommera un postulat de la raison pratique pure. En effet, « ce système de

⁷⁰² *CI*, A 809/B 838 : « Nun läßt sich in einer intelligiblen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen,) abstrahieren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt sein würden ».

la moralité se récompensant elle-même n'est qu'une Idée, dont la réalisation repose sur la condition que chacun fasse ce qu'il doit, c'est-à-dire que toutes les actions d'êtres raisonnables se produisent comme si elles naissaient d'une volonté suprême, qui comprend en elle ou sous elle tout arbitre privé (*Privatwillkür*). Mais comme l'obligation fondée sur la loi morale reste valable pour tout usage particulier de la liberté, même si tous les autres ne se comportaient pas conformément à la loi, par conséquent, ce n'est ni à partir de la nature des choses du monde, ni de la causalité des actions elles-mêmes et de leur rapport à la moralité, qu'est déterminée la façon dont leurs conséquences se rapportent au bonheur, et la liaison nécessaire, qu'on a évoquée, entre l'espoir d'être heureux et l'effort incessant pour se rendre digne du bonheur, ne peut être reconnu par la raison lorsqu'on se fonde simplement la nature, mais peut être seulement espéré, si une raison suprême, qui commande d'après des lois morales, est en même temps posée au fondement comme cause de la nature »⁷⁰³. En premier lieu, que la moralité puisse se récompenser elle-même (*System der sich selbst lohnenden Moralität*), ce n'est là qu'une « Idée », précisément parce que la moralité ne peut *pas* se récompenser d'elle-même : cette auto-rétribution n'est en rien quelque chose d'automatique ou de « naturel ». Même si nous avons les meilleures raisons du monde d'élever une prétention au bonheur comme récompense proportionnée à notre moralité, cette espérance ne peut jamais devenir une certitude tranquille. Nous trouvons ainsi dans ce passage une première version de l'idée que la moralité ne contient pas *die mindeste Grund* en vue d'un quelconque bonheur approprié : en effet, déclare Kant, l'obligation oblige de façon inconditionnée *chaque* individu en particulier, mais n'apporte aucune assurance, soit sur le fait que les autres feront de même, soit sur le fait que les conséquences des actions moralement déterminées entraîneront sur le plan de la nature sensible un état de bonheur, et c'est pourquoi, afin de pallier cette relative précarité de la

⁷⁰³ *Ibid.* : « Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann tue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befaßt, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wengleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird ».

condition morale individuelle, cette assurance ne peut être ultimement fondée que dans la présupposition d'une raison suprême admise au fondement de la nature.

En résumé : grâce au paradigme de la nature comme unité organique, la Typique oriente la réflexion morale vers la représentation d'une communauté des êtres raisonnables. C'est dans cette mesure que la Typique fait surgir l'horizon du souverain Bien comme accord entre la moralité et le bonheur. Le véritable bonheur forme un *système* qui présuppose nécessairement à titre de condition suprême un règne des fins. En attendant la doctrine des postulats qui achève de mettre en accord la moralité et la nature, la Typique constitue cependant une première étape dans l'établissement de cet accord parce que c'est seulement sur la base de l'avènement d'une « communauté » gouvernée d'après la loi morale que le bonheur peut être espéré. C'est en ce sens que nous décrivons la Typique comme étant une « préparation » à l'idéal du souverain Bien parce que la Typique en dessine la structure et les linéaments.

C. La Typique : application véritable ou simple « parallélisme » ?

Examinons à présent le second enjeu que nous repérons dans le texte de la Typique et qui consiste dans l'exigence de se représenter une nature placée sous l'autonomie de la raison pratique pure. Cette exigence énoncée dans l'Analytique de la *Critique de la raison pratique* constitue une première anticipation de la théorie du souverain Bien comme accord entre les lois de la liberté et celles de la nature. On sait que la doctrine des postulats – et notamment le second postulat relatif à l'existence d'un Auteur intelligible de la nature – constitue la réponse la plus complète au problème de cet accord. La nécessité pratique d'admettre un Auteur moral du monde est déduite de la nécessité pratique de l'aspiration au souverain Bien, elle-même déduite de la nécessité de la *Forderung* de la raison à l'inconditionné.

La Typique s'inscrit dans la *Forderung* de la raison pratique pure relative à « l'applicabilité » de la loi. Il est moralement nécessaire que la loi purement morale puisse être appliquée et traduite dans le monde sensible, par conséquent qu'elle puisse s'accorder avec la nature. C'est pourquoi les enseignements de la seconde *Dialectique* participent d'une visée déjà présente dans l'Analytique. La *Forderung* de la raison pratique pure en

vue du souverain Bien comme synthèse entre la liberté et la nature s'inscrit en continuité avec les analyses de la typique de la faculté de juger pratique pure. En un mot, *il faut* que la morale s'allie avec la nature : cette exigence qui se trouve proprement au fond du texte de la Typique se trouve prolongée et confirmée à un niveau supérieur de systématisme dans l'aspiration au souverain Bien.

Ainsi, l'idée que la loi morale ne contient « *nicht die mindeste Grund* » en vue d'une liaison avec la nature mérite peut-être d'être nuancée : en effet, si la loi morale ne contient par elle-même aucun fondement réel pour une telle liaison, elle contient en revanche l'*exigence* de trouver une solution, fût-elle seulement analogique, pour l'application de la morale à la nature, et de ce fait constitue une première étape sur le chemin qui aboutira à la mise en accord effective des deux règnes dans la seconde Dialectique.

1. Urbild *et* Gegenbild (V, 43)

En V, 43, Kant attribue comme horizon à la loi morale le devoir de travailler à la configuration d'un monde. Selon le passage plusieurs fois cité, Kant commence par déclarer que « cette loi *doit* [nous soulignons] donner au monde sensible, en tant que *nature sensible* (...) la forme d'un monde de l'entendement, c'est-à-dire d'une *nature suprasensible* ». L'expression « doit donner » indique non seulement que c'est un devoir moral que de chercher à donner à la loi une traduction dans l'expérience, mais également que le « suprasensible » est ici l'objet d'une *tâche* et ne renvoie donc pas à une quelconque essence déposée de toute éternité et qu'il s'agirait simplement de dévoiler ou d'actualiser. Mais Kant enchaîne aussitôt en remarquant qu'une telle donation est éminemment problématique puisqu'elle nous demande de mettre en accord deux mondes se situant sur des plans différents. En effet, « la nature sensible d'êtres raisonnables en général est l'existence de ces êtres sous des lois empiriquement conditionnées, elle est donc, pour la raison, *hétéronomie*. La nature suprasensible de ces mêmes êtres est au contraire leur existence d'après des lois qui sont indépendantes de toute condition empirique, par conséquent, qui appartiennent à l'*autonomie* de la raison pure »⁷⁰⁴. D'un côté, donc,

⁷⁰⁴ C2, V, 43 : « Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft *Heteronomie*. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist

l'existence normale, hétéronome, d'êtres raisonnables sous (*unter*) des lois naturelles : il s'agit non seulement des lois simplement physiques mais aussi de l'ensemble des lois régissant les mécanismes psycho-physiques ou psycho-pathologiques, qui font partie des lois de la nature et qui relèvent de la connaissance théorique de la nature. De l'autre, l'existence autonome d'êtres raisonnables d'après (*nach*) les lois normatives de la raison pratique pure : il s'agit de la communauté idéale, intelligible, du règne des fins. Le problème consiste à trouver à cette communauté idéale une expression dans le monde sensible. Donner au monde sensible la forme d'un monde intelligible, cela signifie organiser et réguler le monde déjà existant selon les principes de la résolution morale.

Comment par conséquent jeter un pont entre hétéronomie et autonomie ? Comment faire en sorte qu'une existence se déroulant « sous » des lois de nature puisse également et en même temps être gouvernée « d'après » des lois de la liberté ? En V, 43, Kant n'apporte encore aucune véritable réponse. Il se contente de faire valoir, en présupposant implicitement la solution de la troisième Antinomie, que le monde sensible doit pouvoir accueillir sans préjudice (*ohne Abbruch*) causé à ses propres lois la loi fondamentale de la nature suprasensible. Reprenant alors un vocabulaire d'inspiration platonicienne, Kant considère que la « copie » (*Gegenbild*) du monde suprasensible *doit* pouvoir exister dans le monde sensible. Le « monde archétype » (*urbildliche Welt*) désigne la nature intelligible elle-même, c'est-à-dire la nature sous l'autonomie de la raison pratique pure, l'Idée de la totalité des êtres raisonnables constituant un règne moral. Le « monde ectype » (*nachgebildete Welt*) d'autre part, ne désigne pas la copie sensible de ce monde archétype existant en Idée, mais un monde qui « contient l'effet possible de l'idée du premier en tant que fondement de la détermination de la volonté »⁷⁰⁵. Kant appelle donc « monde ectype » notre monde, le monde de la nature sensible, mais il s'agit de la nature sensible *telle* qu'elle doit être capable d'accueillir l'Idée archétypique de la nature suprasensible. Le monde ectype désigne une nature que peut et doit conquérir la liberté⁷⁰⁶.

dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören ».

⁷⁰⁵ *Ibid.* : « Man könnte [...] diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (*natura ectypa*) nennen ».

⁷⁰⁶ Le terme platonicien d'« archétype » (mais on ne le trouve pas chez Platon lui-même) est utilisé par plusieurs philosophes au XVIIe siècle, notamment Malebranche et Locke. Le terme « ectype » signifie, littéralement, une « empreinte ». Le monde ectype est donc le monde susceptible de recevoir « l'empreinte » de la liberté.

Nous devons donc concevoir que le monde *ectype* puisse contenir l'effet possible de l'idée de ce monde *archétype*, par conséquent, que la liberté puisse s'incarner dans la nature. Mais comment un tel passage est-il possible ? C'est ici que la Typique fournit une médiation indispensable entre monde archétype et monde ectype. Lorsque selon le test de la faculté de juger pratique nous envisageons une maxime comme une possible loi de nature, nous ne cherchons pas seulement par-là à tester l'universalité logique de notre maxime, mais nous rendons aussi compréhensible l'insertion de cette maxime dans le monde sensible puisque cette maxime, considérée formellement, est considérée comme une *possible* loi de nature. Il ne s'agit pas bien sûr de faire du sujet moral le créateur matériel du monde. Il s'agit plutôt de comprendre comment il est possible que la loi morale puisse « imprégner » la nature et ainsi, comme le dit Kant, donner au monde sensible la *forme* d'un monde intelligible.

On pourra remarquer que le rapport entre monde archétype et monde ectype est pris dans un jeu de conditionnement réciproque. D'un côté, le monde archétype possède une forme de primauté parce qu'il contient l'Idée régulatrice à laquelle nous tentons d'adapter le monde ectype. Dans cette perspective, c'est le monde archétype qui vient en premier. Lorsque Kant écrit que « la loi morale nous transporte, en suivant l'idée, dans une nature (...) et détermine notre volonté à donner au monde sensible la forme d'un tout composé d'êtres raisonnables »⁷⁰⁷, c'est bien l'Idée rationnelle archétype qui apparaît comme étant déterminante parce que c'est d'après celle-ci (*der Idee nach*) que nous nous représentons le monde ectype comme devant contenir l'effet possible du modèle. Mais lorsque Kant met au point la façon dont la loi se « transporte » (*versetzt*) dans une nature qui lui serait soumise, c'est le monde ectype qui cette fois vient en premier, d'un point de vue méthodologique, puisque la loi de nature est le type à l'aide duquel on peut appliquer la loi morale. La relation modèle-copie semble s'inverser : au lieu que la nature intelligible soit le modèle, c'est désormais la loi de la nature sensible qui sert de référence et de paradigme. La nature sensible fournit le fil conducteur heuristique nécessaire à la présentation du modèle d'après lequel elle doit être déterminée.

⁷⁰⁷ *Ibid.* : « Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, (...), und bestimmt unseren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen ».

2. Application ou aliénation ?

Le rôle de la loi de nature comme type, tout à fait crucial en vue d'une présentation (analogique) *in concreto* de la loi morale, paraît néanmoins entraîner une grave difficulté : si la loi morale ne peut être comprise que par la médiation de la loi naturelle, et si ce sont les catégories relatives à la légalité naturelle qui rendent intelligibles les catégories de la légalité morale, l'*application* de la loi dans la nature ne risque-t-elle pas de devenir une *aliénation* de la liberté par la nature ? L'obligation morale se dissout en quelque sorte dans la nécessité naturelle. La frontière entre « nature sensible » et « nature suprasensible » se brouille parce que nous ne voyons plus ce qui confère à la nature suprasensible une réelle spécificité. M. Fœssel écrit ainsi que « l'ancrage cosmologique du problème de la liberté mènerait donc à la constitution de concepts homogènes qui s'appliquent aussi bien au devenir naturel qu'à la liberté »⁷⁰⁸. Mais cette homogénéité dont la morale a besoin pour s'élucider et s'appliquer risque en même temps de rabattre la liberté sur la nature et ainsi de s'avérer tout à fait funeste pour la liberté.

Dans *De l'essence de la liberté humaine* (Au chapitre « causalité et liberté. Liberté transcendante et liberté pratique chez Kant »), Heidegger examine les rapports entre causalité et liberté et réfléchit au sens de l'expression kantienne de « causalité par liberté ». La causalité est un rapport dans le temps et désigne un mode de l'être-dans-le-temps. Elle est le mode de détermination du temps (puisque la causalité s'élucide en succession, permanence, simultanéité) d'après lequel s'organise la nature comme expérience possible : « Par suite, écrit Heidegger, la mise au jour de l'essence de la causalité à partir de son appartenance nécessaire à l'expérience concerne la causalité qui appartient à une nature en général ou, comme le dit Kant en abrégé, *la causalité selon la nature* »⁷⁰⁹. La causalité est par essence une relation s'appliquant aux objets de la nature en vue d'une détermination théorique et scientifique de ceux-ci. Mais Kant va ensuite distinguer entre la causalité selon la nature et la causalité par liberté. Or, écrit Heidegger, « par cette expression causalité par liberté, il apparaît que la liberté est orientée sur la causalité »⁷¹⁰. Il nous faut donc admettre, déclare Heidegger, que « la détermination de la causalité en général est d'abord et en

⁷⁰⁸ *Kant et l'équivoque du monde, op. cit.*, p. 170.

⁷⁰⁹ *De l'essence de la liberté humaine*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987, p. 182.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 183.

général orientée d'après la causalité de la nature, nature désignant l'être-sous-la-main du sous-la-main en général (...)»⁷¹¹. En dépit de la volonté manifeste de Kant d'accentuer l'hétérogénéité de la causalité par liberté vis-à-vis de la causalité par nature et de souligner la spécificité de l'action libre par rapport à l'action simplement naturelle, « le mode d'être de l'homme, dans ces conditions, demeure ontologiquement indéterminé (...) », pour cette raison que « *la caractérisation de la liberté comme causalité - même s'il s'agit d'un type déterminé de causalité - , se trouve justement conçue fondamentalement comme être-sous-la-main et ainsi totalement renversée en son contraire* »⁷¹². Kant méconnaît ainsi la spécificité ontologique propre à l'être de l'homme en liant ce problème ontologique au problème de l'étant en tant que sous-la-main.

La difficulté consiste donc à comprendre comment les concepts de la liberté peuvent garder une signification spécifique tout en étant rapportés aux concepts de la nature (que dire, ainsi, d'une *causalité* par liberté, d'une *loi* morale, d'une *nature* suprasensible ?). Le § 22 de *De l'essence de la liberté humaine* donne les raisons décisives du problème : Kant, notamment dans la *Critique de la raison pure*, fait de la liberté une idée cosmologique, ce qui signifie, selon Heidegger, que « *le problème de la liberté surgit du problème du monde, ou comme problème du monde* »⁷¹³. Or, le monde est une totalité, une série de processus liés entre eux selon une relation de cause à effet. Ainsi, lorsque la liberté, comme liberté cosmologique, reçoit la tâche d'inaugurer elle-même une série (qu'il s'agisse de la série du monde dans sa totalité, ou, par analogie, de séries particulières à l'intérieur du monde), elle ne peut qu'apparaître que comme étant « un *mode insigne de la causalité naturelle* ». En faisant de la liberté une « causalité », fût-elle originaire ou intelligible, la liberté est résorbée dans le modèle de la nécessité naturelle. Par conséquent, « *si la liberté a sa place dans le contexte du monde, (...), alors la liberté, en tant qu'elle appartient au problème du monde, entre dans la liaison la plus étroite avec la causalité naturelle, et cela quand bien même la liberté, à titre de mode particulier de causalité, se trouve distinguée de la*

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 184.

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ *Ibid.*, p. 200.

causalité naturelle »⁷¹⁴. La liberté kantienne, conclut Heidegger, « n'est rien d'autre que la causalité naturelle absolument pensée »⁷¹⁵.

En suivant le fil conducteur des analyses de Heidegger, dira-t-on que la Typique, qui recommande de prendre la loi de nature comme type de la loi morale, entraîne la liberté dans une perspective cosmologique et naturaliste qui menace jusqu'à la distinction principielle et chèrement conquise entre *Sein* et *Sollen* ? La liberté semble se superposer à la nature sensible et, littéralement, se dissoudre dans cette dernière. Un exemple permettra d'illustrer cette menace qui pèse sur la liberté.

Le problème des deux caractères

La théorie kantienne des « deux caractères » révèle cette difficulté de manière particulièrement nette. Selon la *Critique de la raison pure*, il faut attribuer au sujet un caractère sensible et un caractère intelligible. Une même action peut être envisagée sous deux points de vue : en tant qu'événement sensible s'insérant dans la chaîne des causes naturelles, et, *en même temps*, en tant qu'effet d'une causalité par liberté. La notion de caractère est introduite pour conférer à la causalité du sujet une dimension de régularité : « toute cause efficiente doit avoir un CARACTÈRE, c'est-à-dire une loi de sa causalité sans laquelle elle ne serait pas du tout une cause »⁷¹⁶. Le caractère exprime donc la loi générale conformément à laquelle s'exerce librement⁷¹⁷ la causalité de tel ou tel sujet. Conformément à la théorie « des deux mondes », on distinguera entre le caractère *empirique* et le caractère *intelligible*, qui est au premier ce que la chose en soi est au phénomène. Le caractère intelligible désigne l'unité idéale et intuitionnable du caractère empirique à un niveau nouménal.

Or, poursuit Kant, « ce caractère intelligible ne pourrait certes jamais être immédiatement connu, puisque nous ne pouvons percevoir aucune chose à moins qu'elle

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁷¹⁶ *CI*, A 539/B 567 : « Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen CHARAKTER haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde ».

⁷¹⁷ À la différence du tempérament, le caractère est un effet de la liberté, cf. *Anthropologie*, VII, 292 : « il ne s'agit pas ici de ce que la nature fait de l'homme, mais de ce que *celui-là fait de lui-même* ; le premier point relève en effet du tempérament (où le sujet est en grande partie passif), et seul le second donne à connaître qu'il possède un caractère ».

apparaisse, mais il devrait être pensé conformément au caractère empirique, de même que nous devons en général placer dans la pensée un objet transcendantal au fondement des phénomènes, même si en vérité nous ne savons rien de ce qu'il peut être en soi »⁷¹⁸. Par conséquent, le caractère intelligible doit être pensé « conformément » au caractère empirique. Qu'est-ce à dire ? En premier lieu, la notion même de « caractère » implique une fonction d'unité : nous constatons empiriquement cette unité chez des personnes dont nous disons par exemple qu'elles agissent toujours d'après leur caractère, ou dont nous prévoyons les agissements parce que nous connaissons leur caractère. Nous sommes alors en droit de projeter cette unité au niveau intelligible et de supposer que la régularité empirique visible renvoie à une régularité intelligible nouménale. À partir d'une analogie structurelle qui s'appuie sur la *régularité* commune aux deux caractères, nous dédoublons le caractère d'une même personne. Nous fondons ce qu'on appelle communément le caractère (empirique) d'une personne et qui se manifeste par une certaine régularité et prévisibilité de paroles et d'action, sur un fondement insondable et intemporel de la liberté que l'on appellera alors « caractère intelligible ».

La *Critique de la raison pratique* reprend ce problème du « dédoublement » dans la *kritische Beleuchtung* de l'Analytique et défend la possibilité de considérer les actions et les comportements extérieurs et observables comme étant des *manifestations* d'un substrat nouménal et libre : « la vie sensible a, relativement à la conscience intelligible de son existence (de la liberté), l'unité absolue d'un phénomène, lequel, pour autant qu'il contient simplement les manifestations de la résolution qui concerne la loi morale (du caractère), ne doit pas être jugé d'après la nécessité naturelle qui lui revient en tant que manifestation, mais d'après l'absolue spontanéité de la liberté »⁷¹⁹. La difficulté est la suivante : comment

⁷¹⁸ *CI*, A 540/B 568 : « Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber er würde doch den empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen ».

⁷¹⁹ *C2*, V, 99 : « Denn das *Sinnenleben* hat in Ansehung des *intelligibelen* Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, so fern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht, (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muß ». Nous ne suivons pas la correction de J.-P. Fussler (cf. la note 329 à sa traduction, p. 388 dans l'édition GF) qui propose de traduire « intelligibelen Bewußtsein seines Daseins » par « conscience de son existence intelligible » (plutôt que : « conscience intelligible de son existence »). L'expression de « conscience intelligible » mérite, nous semble-t-il, d'être retenue dans sa littéralité, dans la mesure où, en V, 98,

la liberté peut-elle s'articuler à la possession d'un caractère sensible d'après lequel le sujet semble naturellement déterminé à agir toujours de la même manière ?

L'expérience la plus commune permet en premier lieu d'affirmer que la vie sensible possède une « unité absolue » (*absolute Einheit*) qui paraît dominer la vie entière des hommes, même dès les premiers commencements : « il y a des cas où des hommes, dès l'enfance, même en ayant reçu une éducation qui était dans le même temps fructueuse pour d'autres, montrent cependant dans leur enfance une méchanceté si précoce, et en la renforçant tellement jusque dans leur âge adulte qu'on les tient pour des scélérats-nés et, en ce qui concerne leur façon de penser, pour tout à fait incorrigibles, tout en les jugeant pour leur conduite, leur reprochant leurs crimes comme étant des fautes, bien plus, eux-mêmes (les enfants) trouvent ces reproches tout à fait fondés, tout comme si, sans prendre en compte la constitution naturelle sans espoir attribuée à leur esprit, ils demeureraient aussi responsables que tout autre homme »⁷²⁰.

Dira-t-on alors qu'un « scélérat-né » (*geborne Bösewicht*) n'est pas responsable de sa propre méchanceté puisque celle-ci semble être le résultat d'une histoire qui échappe à l'individu ? Kant estime que cette vue est incomplète. Lorsque nous disons qu'un homme est mauvais, nous reconnaissons plus ou moins confusément deux choses : nous admettons d'une part que cet homme est déterminé, par son caractère, à être mauvais et que c'est peut-être « dans sa nature » d'être mauvais. Mais d'autre part nous estimons que cet homme est responsable de sa méchanceté. En langage kantien, nous dirons alors que l'unité que présente la vie d'un homme est la manifestation d'un choix intelligible, c'est-à-dire inexplicable par des causes naturelles. L'unité de comportement, empiriquement observable, d'un individu, et se déployant tout au long de sa vie, est la temporalisation du choix intemporel et intelligible par lequel cet individu s'est rendu responsable de ses actes. La notion de choix intemporel est assurément difficile à penser : nous considérons habituellement un choix comme un événement dans le temps, accompagné de délibération

l'existence du caractère intelligible reçoit confirmation de « cette étonnante faculté en nous, que nous appelons Conscience » (*desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen*).

⁷²⁰ C2, V, 99 : « Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich andern ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für geborne Bösewichter und gänzlich, was die Denkart betrifft, für unbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Tuns und Lassens eben so richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweist, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts eben so verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch ».

et comportant une alternative. Mais le choix intelligible n'est pas un « événement » et un tel choix n'a pas eu lieu dans le temps. Ce choix correspond plutôt à une condition générale, à un état, que nous n'avons pas choisi (au sens courant du terme) mais que nous sommes fondés à reconnaître comme étant notre propriété et dont l'actualisation de notre caractère sensible tout au cours de la vie nous rend de plus en plus conscients et responsables.

L'expérience du remords indique que les actions humaines sont irréductibles à tout naturalisme. Supposons qu'un homme commette une mauvaise action : « bien qu'il s'*explique* sa faute par quelque mauvaise habitude, contractée par une négligence progressive de l'attention due à soi-même, et ayant atteint un tel degré qu'il peut regarder sa faute comme une conséquence naturelle de cette habitude, il ne peut pourtant par là s'assurer contre le blâme et le reproche qu'il se fait à lui-même. Là-dessus se fonde aussi le remords, éprouvé chaque fois que nous y pensons, à propos d'un acte commis il y a longtemps »⁷²¹. On peut donc d'un côté *expliquer* par des causes naturelles – sociales, psychologiques - toute action humaine dans la mesure où cette action appartient à la nature et relève par conséquent de la connaissance théorique. Mais cette explication n'épuise pas toute considération au sujet de cette action et c'est précisément ce que révèle l'expérience du remords. Le remords est un sentiment « pratiquement vain » (*praktisch leer* - autrement dit : les remords ne servent à rien) qui perdure au-delà de l'action. Comment donc interpréter ce sentiment ? D'un point de vue simplement naturel, le remords paraît inutile et absurde, ce qui conduit à supposer que le remords possède une signification plus haute. Dans l'expérience du remords, ce ne peut être que la *raison* qui m'attribue l'action parce que cette attribution est effectuée, dit Kant, « sans aucune distinction de temps » (*die Vernunft...keinen Zeitunterschied anerkennt*). Que la faute commise par moi il y a longtemps continue de me faire éprouver du remords, c'est bien le signe que sur un plan purement rationnel, le temps est indifférent lorsqu'il s'agit de savoir si une action doit m'être imputée. L'expérience du remords montre notre propre refus de toute réduction de la faute à une explication naturelle. Elle est un témoin de la liberté et de notre existence nouménale dont toute notre existence sensible est une manifestation. Contre tout

⁷²¹ C2, V, 98 : « (...) gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen aus gewisser übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erinnerung derselben ».

réductionnisme naturaliste, Kant maintient que l'action, quand bien même elle apparaît comme étant le résultat explicable d'un processus antécédent, se rattache « au substrat intelligible en nous » (*das intelligibele Substrat in uns*), pour lequel ne naît ni ne périt aucun acte.

3. La tâche pratique de moraliser la nature

Nous l'avons déjà évoqué : la distinction entre le sensible et l'intelligible n'est pas une distinction réelle mais une distinction de points de vue. Le monde intelligible n'est pas un autre monde ou encore un « arrière-monde » qui se situerait « derrière » le monde phénoménal sensible. De la même façon, le caractère intelligible n'est pas un « deuxième » caractère. La causalité intelligible ne produit pas un deuxième monde parallèle au monde phénoménal. Elle le fait qu'exprimer un simple *point de vue* porté sur l'enchaînement des événements qui se produisent dans le monde sensible et dont le déroulement est tout entier soumis à la loi naturelle de causalité. Dans un chapitre antérieur, nous insistions sur l'idée que la causalité intelligible pouvait être comprise comme une causalité du sens. Le projet de « donner au monde sensible la forme d'un monde intelligible » signifie le projet de « lire » le monde sensible comme étant doté de sens et de valeur. Aucune soumission à une nature déjà existante n'est impliquée par là. Au contraire, il s'agit de s'efforcer d'imprimer la liberté dans la nature et d'imprégner la nature par la liberté. Or, un tel projet paraîtra quelque peu utopique à moins que l'on ne fasse jouer l'analogie formelle et structurelle entre loi morale et loi de nature. Cette analogie favorise donc l'insertion de la liberté dans la nature.

S'il est vrai que le monde sensible est régi par la loi universelle de la nature, et si, également, le monde intelligible est régi par la loi universelle de la liberté, dès lors, une analogie peut s'installer et l'on peut admettre que les lois de la nature sont susceptibles de constituer un « réceptacle » idéal pour les lois de la liberté. Les lois de nature sont en quelque sorte la matière à laquelle les lois de la liberté peuvent désormais donner un sens sans porter préjudice à leur propre universalité. Si d'un côté les lois de la liberté ne doivent pas interrompre arbitrairement le cours mécaniste des lois naturelles, de l'autre côté, les lois

de la nature doivent être telles qu'elles puissent accueillir les lois de liberté, étant entendu que cet « accueil » est d'ordre immatériel et qualitatif : il s'agit d'un accueil fait au sens.

La causalité selon la nature, écrit Kant, est « la liaison dans le monde sensible d'un état avec le précédent, auquel il succède d'après une règle »⁷²². Par conséquent, la causalité naturelle structure le monde sensible en y introduisant l'uniformité et la régularité d'une règle. Si l'on veut garder l'espoir que le règne de la liberté puisse se concilier avec celui de la nature, il est nécessaire de concevoir que la liberté s'organise de telle façon qu'elle puisse s'accorder avec la nature, c'est-à-dire avec la structure d'ordre formel qui est au fondement de toute expérience possible : à cette condition, la causalité selon la liberté peut espérer donner un sens au monde régi par la causalité selon la nature. Sans aller jusqu'à évoquer un « sacrifice de l'Absolu », la liberté ne peut cependant rejoindre la nature qu'à condition d'« imiter » la nature, c'est-à-dire de posséder également une structure d'universalité et de régularité : la notion de *légalité* constitue le socle commun aux deux règnes et rend ainsi possible leur conciliation.

N'est-il pas remarquable qu'au moment où l'on quitte l'ordre de la nature sensible pour s'élever vers l'ordre d'une nature suprasensible, ce dernier soit encore pensé dans l'horizon de l'ordre naturel, de sorte que le « destin » de la liberté apparaît d'emblée comme étant lié au problème du monde ? Soulignons l'importance de la notion d'*ordre* : que la raison pratique pure s'efforce de constituer un « ordre naturel durable », cela implique en effet un effort de législation et de construction. L'intelligible n'est pas quelque chose d'éternel qui serait donné d'emblée à une forme de contemplation, mais plutôt un projet qu'il s'agit de réaliser et de faire passer dans le monde sensible en s'appuyant sur la structure légale de celui-ci. Tout se passe donc comme si Kant assignait d'emblée à la raison pratique pure le problème du monde comme horizon de sens.

C'est ainsi que nous répondrions à l'objection selon laquelle la liberté, chez Kant, serait « aliénée » à la nature. L'homogénéité formelle entre la liberté et la nature n'implique pas nécessairement que la liberté doive être engloutie dans le déterminisme aveugle de la nature. La conséquence de la Typique n'est pas la naturalisation de la morale, mais bien la

⁷²² *CI*, A 532/B 560 : « [Kausalität nach der Natur ist] die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt »

spiritualisation du monde. Nous ne naturalisons pas la liberté ; bien plutôt, nous moralisons la nature.

Ch. V : « l'art achevé redevient nature » (*Vollkommene Kunst wird wieder zur Natur*)

L'opposition entre la morale et la nature, quoique peut-être indispensable dans une phase fondatrice, n'est donc en rien une solution définitive et satisfaisante. La raison pratique pure est animée d'une tendance, non pas à la division, mais bien à la réconciliation. Cette réconciliation présuppose toutefois que l'on se soit d'abord élevé au-dessus de la nature avant de pouvoir la rejoindre parce que c'est seulement *en tant qu'être moral* que l'homme peut élever la revendication d'un accord entre la nature et la liberté. De façon peut-être étonnante, c'est seulement à l'homme ayant pris conscience de sa destination supranaturelle que s'offre la perspective de l'art qui rejoint la nature, en se la soumettant.

Au nom de quoi et par quel moyen l'accord entre la morale et la nature peut-il être espéré ? C'est ce que ce chapitre se propose d'examiner en mettant en valeur l'intérêt de la raison que la nature puisse lui être soumise. C'est à cette exigence que le concept de souverain Bien répond de la façon la plus complète et la plus systématique.

A. Le rôle de l'éducation

La formule « l'art achevé redevient nature » intervient notamment dans des discussions relatives au rôle et à la finalité de l'éducation (*Erziehung*). Dans les *Réflexions sur l'éducation*, on lit ainsi que « les vices naissent le plus souvent de ce que l'état civilisé fait violence à la nature, et notre destination en tant qu'homme est pourtant de sortir du brut état de nature de l'animalité. L'art achevé redevient nature »⁷²³. Le comble de l'art consiste donc à se faire nature – un processus dont l'éducation apparaît comme étant la principale ouvrière. L'éducation se charge de développer toutes les dispositions de l'homme afin de parvenir jusqu'au développement de la plus haute d'entre elles : la disposition morale. La

⁷²³ *Réflexions sur l'éducation*, IX, 492 : « Laster entspringen meistens daraus, daß der gesittete Zustand der Natur Gewalt tut, und unsere Bestimmung als Menschen ist doch, aus dem rohen Naturstande als Tier herauszutreten. Vollkommene Kunst wird wieder zur Natur ».

dernière étape de l'éducation réside notamment dans la formation d'un « caractère », cette force d'âme ennemie de toute pusillanimité et pour laquelle les résolutions morales ne restent pas lettre morte. Avoir du « caractère » signifie posséder l'aptitude à suivre une loi universelle. Mais en même temps, tout caractère a une dimension individuelle. Il est ainsi l'expression sensible et l'incarnation de la loi dans une volonté individuelle. Que la moralité ne soit pas une ruminant austère et triste mais possède une *vitalité* qui la rend capable de gouverner sans violence et de façon harmonieuse les actions d'un individu, tel est l'horizon d'une éducation réussie favorisant l'intégration sereine des différentes capacités humaines. La nature affective de l'homme se concilie de manière positive avec sa nature suprasensible : « seul le cœur joyeux peut prendre plaisir au bien »⁷²⁴.

À cette vitalité s'ajoute également l'élément de la *régularité* inhérent à tout caractère : avoir un caractère implique une aptitude à ne pas être le jouet de la fortune et des variations d'humeur. Cette *fermeté* et cette *constance* font que l'homme acquiert lui-même sa propre *nature* et pose de lui-même la loi qui *doit* gouverner sa volonté. Certes, la nature humaine sensible continue d'être gouvernée « d'après des lois », c'est-à-dire d'après les lois universelles de la nature ; mais l'homme agit également « d'après la représentation de lois », et ainsi, sans pour autant s'extraire du mécanisme naturel qui continue de le déterminer, imprime néanmoins à son existence naturelle une orientation et une valeur en soi indépendantes de tout déterminisme naturel. La nature sensible se trouve en quelque sorte sublimée par une détermination suprasensible dont le caractère fournit le support constant et la loi.

Dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, Kant pose le problème suivant : « comment la culture doit progresser, afin de développer les dispositions de l'humanité comme appartenant, conformément à sa destination, à un genre *moral*, de telle sorte que celle-ci ne contredise plus celle-là comme genre naturel. De cette contradiction (car la culture, selon les vrais principes de l'*éducation* qui forme l'homme et en même temps le citoyen, n'a peut-être pas encore été entreprise, et encore moins achevée) naissent tous les véritables maux, qui oppriment la vie humaine, et tous les vices, qui la déshonorent ; cependant, tandis que les impulsions qui poussent aux vices, pour lesquels on

⁷²⁴ *Réflexions sur l'éducation*, IX, 485 : « Das fröhliche Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden ».

est blâmé, sont en elles-mêmes bonnes et, en tant que dispositions naturelles, conformes à une fin (*zweckmäßig*) - ces dispositions toutefois, comme elles étaient instituées pour le seul état naturel, sont contrariées par les progrès de la culture, et contrarient en retour ceux-ci, jusqu'à ce que l'art achevé redevienne nature : ce qui en tant que tel est le but dernier (*das letzte Ziel*) de la destination morale du genre humain »⁷²⁵.

Dans ce passage des *Conjectures*, Kant prétend exposer le problème « difficile » que Rousseau aurait cherché à résoudre dans l'*Émile* puis dans le *Contrat social*. Sans entrer dans la question de savoir si l'interprétation kantienne de Rousseau correspond effectivement aux intentions de ce dernier, la formule finale – l'art redevenant nature – permet en revanche d'identifier une progression dans la pensée rousseauiste : à l'immédiateté de la vie naturelle succède une période d'aliénation ; mais le *Contrat social*, par l'instauration de la loi (comme expression de la « volonté générale »), retrouve à un niveau supérieur la situation d'égalité qui prévalait (mais de manière précaire et négative) à l'état de nature⁷²⁶. L'achèvement des progrès de la culture aboutit à une forme de retour aux origines – non qu'il faille bien sûr entendre par là et au sens propre un quelconque retour à l'état de nature, mais plutôt l'idée que l'exigence morale de réciprocité universelle retrouve par les voies de « l'art achevé » la situation de l'homme à l'état de nature en y ajoutant la détermination consciente et positive de la loi.

Dans un cadre plus spécifiquement kantien, l'idée que l'art redevient nature, cependant, signifie avant tout que dans l'art parfait, tout est conforme, comme dans la nature, à des règles universelles⁷²⁷. L'idéal historique de la paix consiste dans l'établissement d'une société civile cosmopolitique prenant la forme d'une communauté,

⁷²⁵ *Conjectures*, VIII, 117 : « wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit (da die Kultur nach wahren Principien der *Erziehung* zum Menschen und Bürger zugleich vielleicht noch nicht recht angefangen, viel weniger vollendet ist) alle wahre Übel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren; indessen daß die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls Schuld giebt, an sich gut und als Naturanlagen zweckmäßig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den bloßen Naturzustand gestellt waren, durch die fortgehende Kultur Abbruch leiden und dieser dagegen Abbruch tun, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird : als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist ».

⁷²⁶ On peut renvoyer sur ce point aux analyses désormais classiques de R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, p. 229-230, et de Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard (« Tel »), p. 36.

⁷²⁷ En précisant, bien sûr, que les règles universelles de l'art dépendent d'une *représentation* et ne sont donc que *moralement* nécessaires, tandis que les règles universelles de la nature sont objectivement et constitutivement nécessaires : ce qui arrive dans la nature ne peut arriver autrement qu'il n'arrive.

d'un *règne* soumis à la loi fondamentale de la raison pratique pure et dont l'équilibre durable repose sur une limitation réciproque et universelle des volontés. La volonté doit faire advenir un ordre durable analogue à l'ordre naturel. La régularité, la stabilité, la constance, des lois de la nature, constituent le « type » auquel aspire la moralité dans son effort pour constituer un ordre durable des volontés.

B. Dans la seconde *Critique* : Typique et seconde Dialectique

À un niveau plus fondamental, la perspective de l'art redevenant nature se fonde ainsi sur l'analogie entre la loi morale et la loi de nature considérée d'après sa simple forme. La procédure élaborée dans la Typique fournit un fil conducteur pour l'application de la morale à la nature sensible afin que nous puissions progresser toujours plus avant dans la tâche pratique qui consiste à conformer la nature sensible à l'Idée de *natura archetypa*. La morale a besoin de la nature comme d'un « type », non seulement pour se mettre au clair avec elle-même, mais aussi pour se frayer un chemin vers son application dans la nature.

À cet égard, il est peut-être permis de considérer que la seconde Dialectique prolonge et achève l'effort entrepris dans la Typique. La tâche pratique commandant la *Beförderung* du souverain Bien universel apporte un horizon plus global et plus systématique au problème de la conciliation entre la nature et la liberté.

Qu'est-ce à dire ? Dans le cadre de la Typique, on peut poser la question du contenu qu'il convient d'accorder à la « nature » que nous concevons comme étant soumise à la loi suprasensible de notre volonté. Lorsque nous nous projetons dans une nature qui serait soumise à notre loi, est-ce que nous nous représentons une nature qui serait *dans sa totalité* et *en elle-même* soumise aux lois morales ou est-ce que cette nature se limite à la *nature humaine* - ou, si l'on préfère, des êtres raisonnables ? Autrement dit, est-ce que nous nous transportons directement dans le « souverain Bien », comme union de la nature en totalité avec la liberté ou est-ce que nous nous transportons seulement dans un « règne des fins », comme union systématique des volontés raisonnables ? Dans le passage étudié en V, 43-44, cette dernière solution semble prévaloir : Kant écrit en effet que « cette loi doit donner au monde sensible, comme *nature sensible* (en ce qui concerne les êtres raisonnables), la

forme d'un monde de l'entendement, c'est-à-dire d'une *nature suprasensible* »⁷²⁸. La parenthèse semble limiter le concept de nature à la société des êtres raisonnables : c'est la nature en tant que totalité des êtres raisonnables, et non comme nature en général, qui est ici considérée.

Cette restriction semble donc donner raison Th. Auxter qui, dans son article « The Teleology of Kant's Ectypal World »⁷²⁹, rapporte la notion de « monde ectype » au monde spécifiquement humain. Rappelons que le monde ectype est le monde contenant l'effet possible de l'idée purement rationnelle et morale du « monde archétype, il s'agit donc de l'idée d'une nature sensible soumise à la loi suprasensible. Th. Auxter pose alors la question de savoir si la nature ordonnée dans le monde ectype renvoie à la nature humaine dont les penchants et les maximes seraient ordonnés suivant une loi universelle, ou s'il est nécessaire, comme le voulait H. J. Paton⁷³⁰, de supposer, outre cet ordre humain, la nature en général et en elle-même à titre de *background*. Pour Th. Auxter, en V, 43-44, c'est seulement le monde humain des valeurs qui est en jeu, non la nature dans sa totalité. Le monde ectype n'est pas synonyme de souverain Bien, mais désigne de façon restreinte l'idéal de ce que serait le monde sensible si la nature sensible des êtres humains était ordonnée rationnellement. Le monde ectype est l'idéal de l'existence humaine sensible en tant que cette dernière serait soumise à des lois rationnelles. Mais, selon Th. Auxter, un tel monde n'est pas encore l'idéal moral, le *bonum consummatum* examiné dans la seconde Dialectique.

Dans ce dernier texte, on doit en effet postuler « l'existence d'une cause de toute la nature » (V, 125 : *das Dasein einer (...) Ursache der gesamten Natur*). Cette fois, c'est la nature « en totalité » (*gesamt*) qui doit pouvoir se concilier avec la résolution vertueuse. Le souverain Bien ne se limite pas à la réalisation de l'accord entre la moralité et la nature sensible des êtres raisonnables. L'horizon du souverain Bien s'élargit jusqu'à l'exigence d'un accord entre la moralité et la nature sensible *en général*. Le *souverain Bien* ne peut se limiter à la recherche d'une harmonie entre la vertu et nature sensible du seul être

⁷²⁸ C2, V, 43 : « Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer *sinnlichen Natur* (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d.i. einer *übersinnlichen Natur* ».

⁷²⁹ *Actes du congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 Octobre 1974*, édité par P. Laberge, F. Duchesneau et B.E. Morrissey, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, p. 487-493.

⁷³⁰ *The Categorical Imperative*, p. 151.

raisonnable (ou des seuls êtres raisonnables) en laissant de côté le monde naturel matériel. Si tel était le cas, alors l'homme devrait nécessairement considérablement limiter son propre concept du bonheur en excluant de celui-ci tout ce qui peut dépendre de la nature extérieure. Or, le concept kantien du bonheur refuse ce genre de limitation parce que « le bonheur est l'état, dans le monde, d'un être raisonnable pour lequel, dans la totalité de son existence, *tout va à souhait et selon sa volonté* » (V, 124). Le bonheur en lequel on espère est le « souverain Bien physique »⁷³¹, c'est pourquoi il est nécessaire que la synthèse opérée par le souverain Bien prenne en considération la totalité de la nature. C'est ainsi qu'au § 87 de la *Critique de la faculté de juger*, les maux susceptibles de plonger « l'athée vertueux » dans le désespoir moral sont non seulement d'origine humaine (« le mensonge, la violence, la jalousie »), mais également d'origine naturelle (« la misère, les maladies, une mort prématurée »). Par conséquent, on pourra supposer, *a contrario*, que la nature qu'il faudra mettre en accord avec les lois rationnelles est bien la nature *en général*, c'est-à-dire non seulement la nature sensible psychologique des hommes, mais aussi la nature simplement mécanique, dépourvue de volonté et de vie – car la nature aveugle est aussi susceptible d'avoir une influence sur le bonheur des hommes ; il convient donc de l'intégrer à notre espérance⁷³².

C. Les deux voies de la téléologie morale dans la troisième *Critique*

Dans la *Critique de la raison pratique*, on peut donc repérer deux voies permettant d'atteindre l'accord entre la liberté et la nature. Dans la *Typique*, l'accord est rendu concevable à partir d'une réflexion sur la *loi morale* elle-même ; puis, dans la seconde Dialectique, cet accord est envisagé à partir d'une réflexion sur les conditions de possibilité du souverain Bien. L'accord visé dans la seconde Dialectique se situe alors à un niveau supérieur de systématisme et possède une dimension architectonique particulière puisqu'il englobe la nature dans sa totalité sans se limiter à la nature des êtres raisonnables finis. La seconde Dialectique expose l'horizon ultime de la raison pratique pure (la promotion du

⁷³¹ C3, V, 450.

⁷³² Y. Yovel estime pour sa part que, même dans la troisième *Critique*, la nature au sein de laquelle doit s'imprimer la liberté est surtout la nature au sens psychologique et sociologique, plus qu'au sens physique. La cœur du souverain bien kantien est la société morale, comme « société invisible » et comme système d'institutions externes légales (*La philosophie de l'histoire de Kant*, p. 62-64).

souverain Bien comme objet total et inconditionné), livrant ainsi la « pointe » de la moralité qui consiste donc à rejoindre la nature en se la subordonnant par l'intermédiaire de la présupposition d'un Auteur moral du monde. La poursuite et l'accomplissement du dynamisme de la raison pratique pure aboutit à la représentation (idéale) d'une nature que l'on intègre dans une visée pratique à la loi.

Cette moralisation de la nature n'est pas un coup de force théorique arbitraire mais résulte d'une *réflexion* morale du sujet sur lui-même. Que seul un être *moral* soit à même d'élever la prétention d'introduire sens et valeur dans le monde et ainsi de revendiquer l'accord entre la liberté et de la nature, c'est ce que se propose d'établir la téléologie morale élaborée à la fin de la *Critique de la faculté de juger*. À quoi bon toutes les choses de la nature, à quoi bon l'homme lui-même⁷³³ ? Pourquoi, en un sens, faut-il qu'il y ait quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi toute cette nature est-elle là ? (*wozu ist diese gesamte Natur da ?*⁷³⁴). Tels sont les problèmes posés par Kant dans ce texte.

Mais, nous semble-t-il, les derniers paragraphes de la troisième *Critique* abritent une vraie tension : en effet, la réflexion morale sur la nature emprunte *deux* voies successives entre lesquelles le lien n'est peut-être pas immédiat. La première voie de la téléologie morale consiste dans l'articulation entre fin dernière (*letzter Zweck*) et but final (*Endzweck*) et pose que le but final n'est autre que l'existence de l'homme comme être moral (§ 84) ; la deuxième voie de la téléologie morale procède d'une réflexion sur le souverain Bien et tend à faire du but final le souverain Bien possible dans le monde par liberté (§ 86).

1. *Letzter Zweck et Endzweck* (§§ 83 et 84)

Pourquoi faut-il qu'une nature existe ? Si nous posons la question à la nature elle-même en jugeant d'après notre seule connaissance de la nature, alors nous n'obtiendrons aucune réponse. Si nous considérons la nature comme un système téléologique (§ 82) en nous en tenant au seul examen de la nature, alors il est impossible de désigner aucun être, pas même l'homme, en vue duquel la nature existerait, mais qui par lui-même n'existerait

⁷³³ C3, V, 477.

⁷³⁴ *Ibid.* : « pourquoi (demande la raison) toutes ces choses de la nature qui semblent relever de l'art ; pourquoi l'homme lui-même, sur lequel nous nous arrêtons comme étant la fin, pensable par nous, de la nature ; pourquoi toute cette nature est-elle là, et quel est le but final d'un art si grand et si varié ? ».

pour rien d'autre que lui-même et mériterait donc d'être appelé pour cela un « but final » (*Endzweck*). L'homme n'est pas le favori de la nature, qui envers lui n'a pris aucune précaution particulière. Au point de vue naturaliste, la nature paraît n'avoir aucun sens et ne semble être orientée vers la promotion d'aucune fin particulière.

Tous les êtres de la nature ne sont cependant pas sur le même plan. L'homme en effet possède une aptitude particulière qui le distingue de tous les autres êtres vivants, ce qui va permettre d'amorcer la réflexion : « étant le seul être sur Terre qui possède un entendement, et donc une faculté de se proposer arbitrairement des fins, il peut bien recevoir le titre de Seigneur de la nature, et si l'on considère celle-ci comme un système téléologique, il est d'après sa destination la fin dernière (*der letzte Zweck*) de la nature ; mais toujours seulement de façon conditionnelle, c'est-à-dire à la condition qu'il le comprenne et qu'il ait la volonté d'établir entre la nature et lui-même une relation finale telle qu'elle se suffise à elle-même indépendamment de la nature, qui, par conséquent puisse être but final (*Endzweck*), mais qui ne doit pas du tout être recherchée dans la nature »⁷³⁵.

L'homme peut donc devenir le Seigneur de la nature » (*Herr der Natur*) en adaptant à ses propres fins les mécanismes naturels ou encore en soumettant d'autres êtres de la nature, c'est-à-dire en leur attribuant arbitrairement des fins qui ne sont pas les leurs. L'observation la plus commune permet de se convaincre de cette vérité : l'homme « arraisonne » et modifie la nature, il détourne et exploite les forces naturelles à son profit selon les besoins d'une volonté arbitraire. On accordera sans doute que le « tænia » ou tout autre être privé d'entendement, ne possède pas une telle aptitude. L'homme devient ainsi la « fin dernière » (*letzte Zweck*) de la nature, non parce qu'il est le maillon ultime d'une chaîne téléologique, mais parce qu'il peut, grâce à son *entendement*, formuler une multitude de règles par lesquelles il étend sa domination technique sur la nature. Dans une nature considérée comme un « système téléologique », l'homme apparaît alors comme la fin dernière de ce système, parce qu'il en est « comme maître et possesseur ». Le récit des *Conjectures* décrit la prise de conscience de l'homme de sa supériorité sur les autres êtres

⁷³⁵ C3, V, 431 (§ 83) : « Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur ; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck, sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß ».

de la nature : « le quatrième et dernier pas, que la raison accomplit, achevant d'élever l'homme au-dessus de la société des animaux, fut : qu'il comprenne (ne fût-ce qu'obscurément) qu'il était proprement la *fin de la nature*, et que rien de ce qui vivait sur Terre ne pouvait y être pour lui un concurrent. La première fois qu'il dit au mouton : « la peau que tu portes, la nature ne te l'a pas donné pour toi, mais pour moi », qu'il la lui ôta et s'en vêtit (V, 21) : il devient conscient d'un privilège qu'il avait par sa nature sur tous les animaux, que dorénavant il ne considérerait plus comme ses compagnons dans la Création, mais comme des moyens mis à disposition de sa volonté et comme des instruments pour atteindre n'importe lequel de ses desseins »⁷³⁶.

Mais dans la seconde partie de l'extrait du § 83 cité plus haut, Kant ajoute une restriction tout à fait capitale : l'homme, en effet, ne peut être véritablement dit le seigneur ou fin dernière de la nature que d'une manière *conditionnelle* (*immer nur bedingt*), c'est-à-dire seulement dans la mesure où la maîtrise technique de la nature permet à l'homme de prendre conscience d'une relation unissant sa volonté à une fin en elle-même indépendante de la nature, c'est-à-dire de sa destination morale. Qu'est-ce à dire ? Tout d'abord ceci, que l'homme ne peut être dit la « fin dernière » (*letzter Zweck*) de la nature de façon dogmatique ; il ne peut l'être qu'à condition « qu'il le comprenne » (*daß er es verstehe*), c'est-à-dire à condition qu'il réfléchisse sur lui-même et sur son propre devenir dans le monde.

En quoi consiste cette réflexion ? Cette réflexion doit le conduire à considérer les progrès accomplis par lui au cours de son histoire et qui ont fait de lui le Seigneur de la nature. Se retournant sur le chemin parcouru, l'homme doit interpréter et *juger* sa propre histoire afin de comprendre que *si* il peut se considérer comme étant « fin dernière » de la nature, c'est *uniquement* dans la mesure où son avènement comme « fin dernière » de la nature doit être compris comme constituant une préparation à son existence comme *but final* (*Endzweck*). L'homme doit donc comprendre et vouloir ceci : que son « être-selon-la-nature » peut et doit recevoir un sens et une orientation uniquement si l'on parvient à

⁷³⁶ *Conjectures*, VIII, 114 : « Der vierte und letzte Schritt, den die den Menschen über die Gesellschaft mit Tieren gänzlich erhebende Vernunft that, war : daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der *Zweck der Natur*, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erstemal, daß er zum Schafe sagte : *den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben*, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte (V. 21) : ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Tiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah ».

identifier une relation entre cet « être-selon-la-nature » et sa destination plus haute, la destination morale.

Autrement dit, l'homme ne peut être dit « fin dernière » de la nature uniquement dans la mesure où il a pris conscience qu'une destination plus haute se dresse devant lui. À celui qui ignore sa destination morale, la pensée qu'il existe une « fin dernière » de la nature demeurera à jamais étrangère. Pour un homme qui demeure aveugle à sa propre destination morale et qui se contente simplement d'observer ce qui se produit, l'histoire ne peut apparaître que comme un déroulement d'événements dénués de fil conducteur - *eadem sed aliter*, selon le mot de Schopenhauer. Cette dernière conclusion signifierait le triomphe de « l'abdérisme », cette doctrine qui considère l'histoire humaine comme étant « *ein ewiges Schwanken* »⁷³⁷ - une doctrine, estime Kant, qui pourrait bien obtenir la majorité des voix, tant la « folie affairée est le caractère de notre espèce »⁷³⁸.

Inversement, seul peut se définir comme une « fin dernière » de la nature celui qui a déjà pris conscience que les progrès technico-pragmatiques ne constituent qu'une préparation en vue d'un stade supérieur.

2. La « préparation » et le rôle de la culture

Le concept de « préparation » fournit la médiation permettant d'articuler la fin dernière au but final. Kant déclare au § 83 : « Pour découvrir en quoi nous devons placer, pour l'homme tout au moins, cette *fin dernière (letzte Zweck)* de la nature, nous devons rechercher ce que la nature peut effectuer pour le préparer (*vorbereiten*) à ce qu'il doit faire lui-même pour être but final (*Endzweck*) et le séparer de toutes les fins dont la possibilité repose sur des conditions que l'on peut seulement attendre de la nature »⁷³⁹.

Arrêtons-nous sur le sens de cette *Vorbereitung*. Qu'est-ce à dire ? La préparation s'effectue à un double niveau. Elle consiste tout d'abord dans l'avènement de l'homme au titre de *Herr der Natur*. Cet avènement repose sur le progrès de la connaissance et de la

⁷³⁷ *Conflit des facultés*, VII, 81.

⁷³⁸ *Ibid.*, VII, 82 : « Diese Meinung [i.e. Hypothese des Abderitisms] möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geschäftige Thorheit ist der Charakter unserer Gattung ».

⁷³⁹ C3, V, 431 : « Um aber auszufinden, wozu wir am Menschen wenigstens jenen letzten Zweck der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst tun muß, um Endzweck zu sein, herausuchen, und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf ».

maîtrise des mécanismes naturels. Comme l'écrivait à ce sujet P. Aubenque : « Kant reprend à son compte, pour caractériser les rapports de la théorie et de la pratique dans l'ordre technique, une conception qui domine la philosophie des Temps Modernes depuis Bacon et Descartes et selon laquelle la science de la nature devient immédiatement « opérative » ou « pratique » dès lors que l'homme prend en charge les processus naturels, après en avoir démonté le mécanisme, pour les utiliser à ses fins »⁷⁴⁰. Toutefois, cette « prise en charge » des processus naturels signifie que l'homme ne sort pas de la nature, même s'il se la soumet, parce que la domination de la nature présuppose la soumission de la volonté aux lois de la nature. L'homme ne fait que régler sa volonté sur celles-ci. On voit ainsi à quel point l'idée de maîtrise ou de domination de la nature ne signifie pas que l'homme se soit élevé au-dessus de la nature ou soit parvenu à s'en rendre indépendant, mais implique au contraire de sa part une véritable plongée au cœur même de la nature. En un sens, le Seigneur de la nature en est en réalité l'esclave. Nous ne sortons pas de la sphère du technico-pratique, ou du pratique selon la nature, au sein de laquelle la volonté, en s'appropriant le déterminisme naturel, devient elle-même cause naturelle. Mais ainsi, c'est toujours la Nature qui veut en nous. Nous n'en sommes pas encore au stade de l'autonomie où la raison n'a besoin de ne présupposer qu'elle-même.

Mais c'est ici qu'un renversement s'opère et qu'apparaît le deuxième aspect de la *Vorbereitung* que la Nature s'est proposée à l'égard de l'homme. Plus en effet l'homme devient le « Seigneur de la nature », plus, certes, il aliène sa volonté au mécanisme naturel, mais plus dans le même temps il s'élève au-dessus de la nature et plus, par conséquent, il a l'occasion de prendre conscience de sa destination supra-naturelle, c'est-à-dire morale. L'approfondissement de la nécessité débouche sur la liberté. Une façon classique de présenter les choses serait de dire qu'à mesure que l'homme progresse dans la maîtrise de la nature, il se rend indépendant à l'égard des besoins et des nécessités naturelles, acquérant du temps libre pour se consacrer à un mode de vie contemplatif ou intellectuel plus élevé. Dans la philosophie kantienne, la sortie de la nature ne débouche pas sur une existence contemplative mais sur la prise de conscience de soi-même comme étant un but final auquel il est vain de demander en vue de quoi il existe, c'est-à-dire sur la prise de conscience de soi-même en tant qu'être moral, comme « fin en soi ».

⁷⁴⁰ *La prudence chez Kant*, p. 199.

Dans les *Conjectures*, la prise de conscience de la supériorité de l'homme sur les autres êtres vivants provoque la prise de conscience encore diffuse de la dignité particulière de l'homme : « Cette représentation [i.e. : que l'homme a le droit d'utiliser comme bon lui semble les autres animaux] inclut (ne fût-ce qu'obscurément) la pensée opposée, à savoir qu'il ne devait pas s'adresser ainsi à aucun homme, mais qu'il devait les considérer comme participants égaux aux bienfaits de la nature ; c'était là une préparation lointaine aux limitations que la raison devait à l'avenir instaurer pour la volonté relativement à ses semblables (*Mitmenschen*), et qui, bien plus que le penchant et l'amour, est nécessaire à l'institution de la société. Et ainsi, l'homme était entré dans une *égalité avec tous les êtres raisonnables*, quel que soit leur rang (III, 22), c'est-à-dire par rapport à la prétention d'être soi-même une fin, d'être également considéré comme tel par les autres et de n'être traité par aucun homme comme un moyen pour des fins étrangères »⁷⁴¹. À l'homme ayant parcouru et accompli son existence comme être sensible de la nature (comme *fin dernière*) s'offre l'horizon de sa destination suprasensible (comme *but final*). L'homme peut être appelé la fin dernière de la nature parce que la nature le prépare à sortir de la nature⁷⁴². Le concept de fin dernière de la nature dessine ainsi un point de basculement ou encore une frontière instable : la fin dernière de la nature, tout d'abord, en tant que *fin* de la nature, demeure un

⁷⁴¹ *Conjectures*, VIII, 114-115 : « Diese Vorstellung schließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: daß er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Teilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe; eine Vorbereitung von weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche weit mehr als Zuneigung und Liebe zu Errichtung der Gesellschaft notwendig ist. Und so war der Mensch in eine *Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen*, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten (III, 22) : nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden ».

⁷⁴² Cette phase de préparation débouchant sur une existence supérieure pourrait être rapprochée de la *commendatio* évoquée par Cicéron dans le *De Finibus* (III,7) : la nature « recommande » l'homme entre les mains de la sagesse : « Mais comme il arrive souvent que celui que l'on a recommandé à quelqu'un vient dans la suite à faire plus de cas de la personne à qui il est recommandé que de celle à qui il doit la recommandation, il ne faut pas s'étonner que les hommes ayant été recommandé à la sagesse par les premiers désirs de la nature, la sagesse leur devienne ensuite plus chère que ces désirs, leurs introducteurs auprès d'elle ». La nature recommande (Cicéron) ou prépare (Kant) l'homme auprès de la morale, puis s'efface au profit de cette dernière. La différence entre les deux philosophes, toutefois, vient de ce que chez Cicéron la sagesse prolonge la nature, tandis que chez Kant, il y a une hétérogénéité entre la nature et la morale, ce qui fait que la transition de l'une à l'autre est beaucoup plus difficile à penser, et ne peut l'être que sur un mode réfléchissant et régulateur.

Une autre comparaison possible, mais critique et subversive celle-là, pourrait être faite avec le § 2 de la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, où se retrouve l'idée que l'histoire abrite, nourrit, puis expulse l'homme hors d'elle-même. La discipline de l'histoire (la « préhistoire », selon Nietzsche), au terme de « l'énorme processus », produit l'individu souverain - « le fruit le plus mûr de l'arbre » - mais un individu, ajoute Nietzsche ici et probablement contre Kant, autonome et supra-moral, car « autonome et moral s'excluent ».

produit de la nature et appartient à la nature. Mais en tant que fin *dernière*, la nature est déjà débordée vers son propre dépassement parce que nous sommes parvenus aux limites de ce que peut la Nature avant de s'abolir.

Au § 83 de la *Critique de la faculté de juger*, ce processus de préparation reçoit un contenu plus riche. Kant y entreprend de déterminer ce que la nature a prévu pour l'homme afin que celui-ci comprenne qu'il est non une fin parmi d'autres, mais un « but final » (*Endzweck*) absolument indépendant de la nature et au sujet duquel on ne peut plus désormais demander « pourquoi », c'est-à-dire pour quelle autre chose, il existe. Le texte apporte la réponse : « seule la culture peut être la fin dernière que l'on est fondé à attribuer à la nature relativement au genre humain »⁷⁴³. La culture en général se définit comme étant « la production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques »⁷⁴⁴. La culture n'est pas en opposition avec la nature. Au contraire, la culture est l'accomplissement ultime de la nature, le point le plus élevé auquel la nature peut porter l'homme avant de s'effacer. Dans le § 83, la culture comporte deux aspects : positivement, la culture développe l'habileté (*Geschicklichkeit*) de l'homme ; négativement, la culture favorise la discipline (*Zucht*) des penchants et civilise les hommes. Mais le processus par lequel l'humanité se cultive et se civilise fait encore partie de la nature, prolonge et achève le dessein de cette dernière. Que la culture appartienne au plan de la Nature, c'est ce qu'indique l'image kantienne de l'arbre qui, s'il est isolé, croît en se courbant sur lui-même, mais qui, s'il se trouve aux côtés d'autres arbres, se redresse et s'élance vers le soleil : « Ainsi les arbres dans une forêt, du fait même que chacun cherche à ôter à l'autre l'air et le soleil, se contraignent les uns les autres à rechercher plus haut ces deux choses, et ainsi jouissent d'une croissance belle et droite. Tandis que ceux qui lancent en liberté leurs branches à leur gré isolés des autres arbres, poussent rabougris, tordus et courbés. Toute culture et tout art, qui pare l'humanité, l'ordre social le plus beau, sont les fruits de l'insociabilité, qui par elle-même est obligée de se discipliner et ainsi de développer complètement, par la contrainte de l'art, les germes de la nature »⁷⁴⁵.

⁷⁴³ *Ibid.* : « Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat ».

⁷⁴⁴ *Ibid.* : « Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur* ».

⁷⁴⁵ *IHU*, VIII, 22 : « so wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs

Un tel redressement qui symbolise le processus d'acculturation est cependant entièrement *mécanique* et résulte du jeu naturel de l'opposition réciproque entre des forces concurrentes égales. Le jeu de la lutte entre les égoïsmes rivaux entraîne de façon involontaire un équilibre mutuel et un progrès général des mœurs. Il convient de noter que de tels progrès par lesquels l'homme se « polit », se civilise, et apprend à rechercher l'accord avec les autres hommes, ne sont peut-être au départ que purement extérieurs, contraints, et par conséquent ne sont pas des effets de la liberté. Néanmoins, ils constituent une base appréciable et même nécessaire afin que puisse s'éveiller la disposition morale et que, une fois l'homme libéré de la tyrannie des penchants et de la violence immédiate de l'égoïsme, il apprenne à définir sa propre existence comme étant pourvue d'une valeur unique et appartenant à un autre ordre des choses que l'ordre de la nature. C'est ainsi qu'à son insu, l'homme se civilise et s'ouvre, malgré lui, à la moralité⁷⁴⁶. « Les beaux arts et les sciences, qui, grâce à un plaisir se laissant universellement communiquer, grâce également à la politesse et au raffinement nécessaires à la vie sociale, même s'ils n'améliorent pas l'homme moralement, le rendent néanmoins plus civilisé, l'emportent de beaucoup sur la tyrannie des penchants sensibles et préparent ainsi l'homme à un règne dans lequel la raison seule doit dominer : cependant, les maux dont nous affligent en partie la nature, en partie l'intolérable égoïsme des hommes, en même temps développent, augmentent et aguerrirent les forces de l'âme pour que nous n'y succombions pas, et ainsi nous font sentir une aptitude, qui se trouve cachée en nous, à des fins plus hautes »⁷⁴⁷.

bekommen ; statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit zielt, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird sich zu disziplinieren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln ».

⁷⁴⁶ Le § 14 de l'*Anthropologie* (« De l'apparence qui est permise en morale ») fournit un bon exemple de cette « ruse » de la culture : « Les hommes sont dans l'ensemble d'autant plus comédiens qu'ils sont plus civilisés ; ils prennent l'apparence de l'attachement, du respect pour autrui, de la décence, du désintéressement, sans tromper ainsi quiconque, parce que chacun entend bien que le cœur n'y est pas, et il est aussi très bien qu'il en soit ainsi dans le monde. Car par le fait que les hommes jouent ces rôles, les vertus, dont ils ne prennent pendant longtemps que l'apparence, sont finalement peu à peu réellement éveillées et passent dans leur résolution. - Mais tromper le trompeur en nous-mêmes, l'inclination, est inversement le retour à l'obéissance à la loi de la vertu, et non une tromperie, mais une manière innocente de s'abuser soi-même » (VII, 151).

⁷⁴⁷ C3, V, 434 : « Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mitteilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sichtlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll : indeß die Übel, womit uns teils die Natur, teils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen ».

Cette réflexion menée sur l'histoire et la culture, il faut y insister, ne peut valoir que de manière *conditionnelle*, c'est-à-dire seulement à condition de prendre pour horizon final la disposition morale de l'humanité et de faire de cet horizon l'horizon de sens de notre réflexion sur l'histoire. Seule la pensée de l'homme comme être capable de se poser comme fin en soi qui conduit à définir la culture comme fin dernière de la nature et à donner à l'histoire un sens. Mais en elle-même, l'histoire ne possède par elle-même aucun sens parce qu'elle appartient au mécanisme de la nature, comme l'indique clairement la première phrase de l'*Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique* : « Quel que soit, au point de vue métaphysique, le concept de la *liberté de la volonté* que l'on se fasse, les *manifestations (Erscheinungen)* de celle-ci, les actions humaines, n'en sont pas moins tout aussi déterminées que n'importe quel événement naturel par les lois universelles de la nature »⁷⁴⁸. L'histoire et la culture ne sont en elles-mêmes qu'un déroulement de processus mécaniques dépourvu de sens. L'introduction du sens et de la finalité dans le déroulement historique ne peut provenir que d'une *résolution*, celle de réfléchir sur l'histoire de telle manière que l'histoire apparaisse comme étant orientée vers « l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales ». Une telle résolution n'est en rien un quelconque caprice ou une décision arbitraire. Elle est directement inscrite dans l'exigence de la raison d'admettre comme vrai les présuppositions susceptibles de rendre possible sa propre réalisation et son propre déploiement dans la nature effective.

Les textes kantien consacrés au problème du progrès historique reproduisent la démarche volontariste de la seconde Préface de la *Critique de la raison pure*. De même que l'on doit interroger la nature comme un « juge en charge » et non se laisser instruire passivement par elle, on doit forcer l'histoire à révéler son sens. Le *Conflit des facultés* évoque ainsi la nécessité d'appliquer la méthode de la révolution copernicienne à l'histoire si l'on veut rendre possible une pensée du progrès : « Peut-être cela dépend-il aussi de notre mauvais choix du point de vue à partir duquel nous considérons le cours des affaires humaines, s'il nous semble si absurde. Les planètes, vues de la Terre, tantôt vont en arrière, tantôt sont immobiles, tantôt vont en avant. Mais si le point de vue est pris du Soleil, ce que seule la raison peut faire, elles poursuivent, conformément à l'hypothèse copernicienne,

⁷⁴⁸ *IHU*, VIII, 17 : « Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der *Freiheit des Willens* machen mag : so sind doch die *Erscheinungen* desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt ».

continuellement leur cours régulier »⁷⁴⁹. C'est donc la *raison* qui, en devenant le foyer central de la réflexion, commande la pensée du progrès. Nous retrouvons ici, une fois encore, l'intérêt, l'exigence et l'effort de la raison pour concevoir un ordre des choses au sein duquel elle peut se représenter sa propre application et son devenir effectif.

3. *L'homme sous des lois morales comme Endzweck*

Le § 83 et le § 84 aboutissent ainsi aux conclusions suivantes : tout d'abord, seul l'homme en tant qu'être moral peut être considéré comme but final (*Endzweck*) ayant en lui-même sa propre condition de possibilité. Un tel but final, étant inconditionné et pourvu d'une valeur absolue, ne peut être produit par la nature, mais trouve son assise dans le substrat intelligible et rationnel d'un être dont la volonté est moralement déterminée. C'est ainsi que l'homme considéré comme noumène, comme un être ne devant son existence qu'à la loi de sa liberté, mérite d'être appelé « le but final de la création »⁷⁵⁰ - de la *création*, et non de la *nature*. « Si le monde se composait seulement d'êtres dépourvus de vie, ou même en partie d'êtres vivants mais dépourvus de raison, alors l'existence d'un tel monde n'aurait aucune valeur, parce qu'en lui n'existerait aucun être qui possède le moindre concept d'une valeur. Si, en revanche, il existait aussi des êtres raisonnables, dont la raison cependant serait en mesure de donner la valeur de l'existence des choses uniquement selon les rapports de la nature à eux-mêmes (à leur bien-être), mais non pas de se procurer originairement une telle valeur (dans la liberté) : alors il y aurait bien des fins (relatives) dans le monde, mais aucun but final (absolu), parce que l'existence de tels êtres raisonnables serait pourtant toujours dépourvue de fin. Mais les lois morales ont une nature particulière en ceci qu'elles prescrivent pour la raison quelque chose comme fin sans

⁷⁴⁹ *Le Conflit des facultés*, VII, 83 : « Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft tun kann, gehen sie nach der Kopernikanischen Hypothese beständig ihren regelmäßigen Gang fort ».

⁷⁵⁰ C3, V, 435 : « so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck ». On trouve de nombreuses formules équivalentes, ainsi en V, 442 : « ohne den Menschen, die ganze Schöpfung (...) ohne Endzweck sein würde » ; V, 443 : « der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne » ; V, 444 : « Da wir nun den Menschen, nur als moralisches Wesen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen » ; V, 448 : « daß, wenn überall ein Endzweck, den die Vernunft *a priori* angeben muß, stattfinden soll, dieser kein anderer, als *der Mensch* (ein jedes vernünftige Weltwesen) *unter moralischen Gesetzen* sein könne ».

condition, par conséquent exactement comme l'exige le concept d'un but final : et l'existence d'une telle raison, qui dans la relation à des fins peut être pour elle-même la loi suprême, en d'autres termes, l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales, peut ainsi seule être conçue comme le but final de l'existence d'un monde »⁷⁵¹.

Deuxièmement, la désignation de l'homme comme *Endzweck* permet, par le jeu de l'articulation entre « fin dernière » et « but final », d'introduire sens et valeur au sein du monde. « Sans l'homme, la création tout entière serait un simple désert, existant en vain et sans but final »⁷⁵². Seule la pensée de la destination finale de l'homme dans le monde confère, sur un mode régulateur et réfléchissant, un sens à ce qui existe : « son existence porte en elle-même le but suprême auquel, autant qu'il est en son pouvoir, il peut soumettre toute la nature »⁷⁵³. La « nature » se trouvant ainsi soumise et réfléchie dans une téléologie morale comprend non seulement la « nature humaine », ou encore la nature des êtres raisonnables finis, mais aussi l'ensemble des autres êtres vivants (tels les animaux) ou même la nature simplement matérielle (les forces naturelles) susceptible d'être mobilisée et exploitée par l'homme. La pensée de l'accord entre la nature et la morale trouve donc, semble-t-il, un premier accomplissement avec la désignation de l'homme comme *Endzweck*. L'aptitude à se donner à soi-même une valeur absolue constitue un point de repère central à partir duquel peut s'organiser la réflexion sur la nature dans sa totalité, satisfaisant ainsi, on peut le noter, l'intérêt architectonique de la pensée : « sans [l'homme en tant que but final de la création], la chaîne des fins soumises les unes aux autres ne serait pas complètement fondée ; et c'est seulement en l'homme, mais uniquement comme sujet de la moralité, que la législation inconditionnée relativement à des fins peut se rencontrer,

⁷⁵¹ C3, V, 450 : « bestände die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Teil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Wert haben, weil in ihr kein Wesen existierte, das von einem Werte den mindesten Begriff hat. Wären dagegen auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Wert des Daseins der Dinge nur im Verhältnisse der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen solchen ursprünglich (in der Freiheit) selbst zu verschaffen imstande wäre : so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck weil das Dasein solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos sein würde. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben : und die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann, mit andern Worten die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden ».

⁷⁵² C3, V, 442 : « ohne den Menschen, die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde ».

⁷⁵³ C3, V, 435 : « Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann ».

laquelle législation le rend ainsi capable d'être un but final, auquel l'ensemble de la nature est téléologiquement soumise »⁷⁵⁴.

Au terme de cette première approche, c'est donc la *loi morale* elle-même qui se trouve au fondement de tout l'effort entrepris pour mettre en accord la moralité et la nature. En effet – nous y insistons – la loi morale est porteuse d'une exigence de « réalisabilité ». C'est un devoir que de chercher à appliquer la loi et de rendre effectives ses prescriptions. La téléologie morale de la nature est donc motivée par une exigence de la raison pratique pure. Cette exigence, d'autre part, ne procède pas à partir de rien, mais peut faire fond sur le témoignage originaire de la loi, qui atteste de sa propre réalité effective à travers un « Fait ». Cette affirmation essentielle de la *Critique de la raison pratique* est reprise et même accentuée dans la *Critique de la faculté de juger*, où Kant semble cependant davantage insister sur l'Idée de la liberté : « ce qui est cependant très remarquable, c'est qu'ainsi il se trouve même une Idée de la raison (qui en elle-même n'est susceptible d'aucune présentation dans l'intuition, par conséquent non plus d'aucune preuve théorique de sa possibilité) parmi les faits (*Tatsachen*) ; et c'est l'Idée de liberté, dont la réalité, comme étant celle d'un mode particulier de causalité (dont le concept, au point de vue théorique, serait extravagant) se laisser démontrer (*dartun*) par la loi pratique de la raison pure et dans des actions effectives en conformité avec elle, par conséquent dans l'expérience »⁷⁵⁵. Il y a donc quelque chose d'effectif dans le monde, mais qui ne dépend pas du monde, et qui en même temps exige que le monde lui soit soumis : il s'agit de l'homme sous (*unter*) des lois morales. C'est bien là une raison valable et suffisante pour faire de l'homme comme être moral le « but final » de l'existence d'un monde.

4. *Le souverain Bien comme Endzweck*

⁷⁵⁴ *Ibid.* : « denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet ; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist ».

⁷⁵⁵ C3, V, 468 : « Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Tatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität als einer besondern Art von Causalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun läßt ».

On pourrait donc estimer que la mise en accord de la moralité avec la nature a dès lors conquis son fondement et sa justification. L'effort kantien pour articuler de façon réfléchissante la liberté à la nature, de telle sorte que celle-ci cesse d'être *eine bloße Wüste*, se fonde sur la reconnaissance du Fait moral. Le but final de toute la création n'est autre que l'existence des hommes sous des lois morales.

Mais les derniers paragraphes de la *Critique de la faculté de juger* développent une approche quelque peu différente. En effet, notamment à partir du § 87, la réflexion se concentre autour du concept de souverain Bien. La téléologie morale ne prend plus pour fil conducteur la loi de la raison pratique pure mais son objet nécessaire et inconditionné. C'est dans le cadre d'une « théologie éthique » (*Ethikothologie*) et à partir d'une réflexion sur les conditions de possibilité du souverain Bien que l'accord entre la liberté et la nature est désormais atteint. La troisième *Critique* retrouve la théorie des postulats de la *Critique de la raison pratique*.

Ce déplacement dans le questionnement est manifeste dans le choix des formulations par lesquelles Kant en vient à identifier le but final. Du § 84 au § 87, le *Endzweck* est identifié soit directement à l'homme, soit à l'homme « sous des lois morales ». De façon générale, le but final se rapporte à l'aptitude d'un être raisonnable à prendre la loi morale comme fondement de détermination. On remarquera cependant que le souverain Bien est évoqué, mais discrètement, dès le § 84, au moment même où Kant fait de l'homme comme être moral autonome le but final de la création. Soit un être capable de se représenter au fondement de ses actions une loi pratique inconditionnée et indépendante de toute la nature : « Un être de cette sorte est l'homme, mais considéré comme noumène, le seul être naturel chez lequel pourtant nous pouvons reconnaître, dans sa propre constitution, un pouvoir suprasensible (la *liberté*) et même une loi de causalité en même temps que l'objet de cette loi, lequel il peut se proposer comme fin suprême (le souverain Bien dans le monde) »⁷⁵⁶. À ce stade de la troisième *Critique*, le souverain Bien n'est cependant pas défini comme *Endzweck*, mais comme *höchster Zweck*. Il est la fin la plus élevée que l'homme comme *Endzweck* peut se proposer. Toutefois, le souverain Bien ne semble pas

⁷⁵⁶ C3, V, 435 : « Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die *Freiheit*) und sogar das Gesetz der Kausalität sammt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können ».

encore être quelque chose de central. La priorité est accordée à l'homme comme être moral, autonome, ayant une valeur absolue et indépendante de toute la nature.

C'est à partir du § 87 que le *höchster Zweck* devient *Endzweck* et que l'aptitude à agir sous des lois morales n'est plus le *Endzweck* lui-même, mais seulement sa condition suprême. Au § 87, l'ambiguïté est manifeste : Kant commence par déclarer que sans la raison et les lois morales, « alors il y aurait sans doute des fins (relatives) dans le monde, mais aucun but final (absolu) (...) ; et l'existence d'une telle raison, qui dans la relation à des fins peut être à elle-même la loi suprême, en d'autres termes l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales, peut donc seule être pensée comme le but final (*Endzweck*) de l'existence d'un monde »⁷⁵⁷. Les enseignements des paragraphes précédents sont donc confirmés. Mais dans l'alinéa suivant, le point de vue change, car nous pouvons lire à présent : « la loi morale, comme condition rationnelle formelle de l'usage de notre liberté, nous oblige seulement pour elle-même, sans dépendre d'une quelconque fin comme condition matérielle ; mais elle nous détermine cependant aussi, et même *a priori*, à un but final (*Endzweck*), qu'elle nous oblige à rechercher, et celui-ci est le souverain Bien dans le monde possible par liberté »⁷⁵⁸. L'objet suprême de la raison pratique pure peut alors être appelé « le but final qui nous est donné comme tâche par la loi morale » (V, 450 : *der uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks*) ; et, au § 88, Kant évoque « l'idée d'un but final dans l'usage de la liberté d'après des lois morales »⁷⁵⁹, auquel nous sommes nécessairement amenés à aspirer : « nous sommes déterminés *a priori* par la raison à promouvoir de toutes nos forces le meilleur monde (*das Weltbeste*), lequel consiste dans la liaison du plus grand bien-être (*Wohl*) des êtres raisonnables du monde avec la plus haute condition, qui se trouve en eux, du bien (*Gut*), c'est-à-dire la liaison du bonheur universel

⁷⁵⁷ C3, V, 449.

⁷⁵⁸ C3, V, 450 : « Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhängen ; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar *a priori*, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt »

⁷⁵⁹ C3, V, 453 : « Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjektiv-praktische Realität ». cf. § 91 (V, 474) : « der einzige in der menschlichen Vernunft unzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusamt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt » : tandis qu'au § 84, le but final était l'homme comme être moral en même temps (*samt*) que l'objet nécessaire de la moralité, au § 91, le but final est prescrit par la liberté à travers (*durch*) la morale. Liberté et moralité se distinguent donc du but final, dont elles sont cependant les conditions suprêmes.

avec la moralité la plus conforme à la loi »⁷⁶⁰. « Le but final de toutes choses » devient donc, selon l'expression ultérieure de l'opuscule *Théorie et Pratique*, « le souverain Bien possible dans le monde par notre collaboration »⁷⁶¹. La *Critique de la faculté de juger* rejoint la *Critique de la raison pratique* : s'il existe un objet nécessaire que nous devons *a priori* chercher à promouvoir, alors nous devons nous assurer que cet objet est effectivement possible et ainsi fonder l'accord entre la nature et la liberté (en quoi consiste le souverain Bien comme *Weltbeste*, synthèse entre *Wohl* et *Gut*) sur la présupposition d'un Auteur intelligible de la nature.

5. Philosophie de l'histoire et théologie éthique

La *Critique de la faculté de juger* semble ainsi offrir ce que nous avons appelé « deux voies » pour une téléologie morale en vue d'une pensée de l'inscription de la liberté dans la nature. Cette inscription, en premier lieu, s'élabore dans le cadre d'une philosophie de l'histoire et d'une réflexion sur la culture. Les §§ 82 et 83 élucident cette théorie au moyen de l'articulation entre *letzter Zweck* et *Endzweck*. Sur un mode non dogmatique mais seulement réfléchissant, la philosophie de l'histoire est une pensée de la destination finale de l'homme dans le monde. L'histoire est pensée comme étant le lieu de la réalisation effective de la plus haute fin que l'homme peut se proposer à lui-même et qui, plus que tout autre, le définit. Le processus de culture apparaît alors comme étant le vecteur principal par lequel l'histoire développe et accomplit le concept de l'homme comme être moral. C'est ainsi qu'en interprétant, au nom d'un intérêt pratique de la raison lié à une exigence de réalisabilité et d'effectivité, et sur un mode seulement régulateur, heuristique et réfléchissant, le devenir historique comme étant réglé par un « Plan » ou par une « Providence », nous soumettons la nature aux lois de la liberté.

Les §§ 86, 87, 88, de leur côté, atteignent l'accord entre la liberté et la nature en se situant non plus dans le cadre d'une philosophie de l'histoire mais dans celui d'une théologie morale que le § 85 définit ainsi : « une théologie morale (Ethiktheologie) serait

⁷⁶⁰ *Ibid.* : « Wir sind *a priori* durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an denselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern ».

⁷⁶¹ *Théorie et pratique*, VIII, 279 : « ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt als den Endzweck aller Dinge ».

la tentative pour conclure, à partir de la fin morale d'êtres raisonnables dans la nature (fin qui peut être connue *a priori*), à [la cause suprême] de la nature et à ses qualités »⁷⁶². Cette « fin morale » qui peut être déterminée *a priori* n'est autre le souverain Bien, qui n'est possible que sous la présupposition d'un Auteur moral de la nature. La troisième *Critique* retrouve alors la structure fondamentale des enseignements de la seconde, et même de la première, *Critique*. La téléologie morale dépend d'une théologie morale puisqu'il faut en passer par l'intermédiaire du « concept déterminé d'une cause suprême, comme cause du monde d'après des lois morales »⁷⁶³, afin d'espérer dans l'accord entre nature et liberté. Plus fondamentalement, c'est la théorie du souverain Bien comme objet *nécessaire* et *a priori* de la raison pratique pure qui tout à la fois rend possible, gouverne et commande la mise en accord de la nature et de la liberté.

Ces deux « voies », toutefois, ne sont ni opposées, ni même ne se succèdent abstraitement, car certaines passerelles relient ces deux niveaux de réflexion. Selon Y. Yovel, il existe chez Kant un lien étroit entre sa philosophie de l'histoire et sa théorie du souverain Bien, si bien que le souverain Bien fournit « l'Idée de l'histoire »⁷⁶⁴. L'histoire est le domaine de l'action humaine censée créer une synthèse progressive entre les exigences morales de la raison et le monde réel de l'expérience. L'histoire vise une totalité que l'on peut appeler le « souverain bien ». Y. Yovel propose alors de formuler un « impératif historique » : « Agis de façon à faire progresser le souverain bien dans le monde ». Le souverain Bien devient le nom d'un monde dans lequel les lois morales gouvernent les attitudes et les dispositions subjectives de tous les individus, constituant une communauté éthique universelle. Le souverain Bien, royaume de Dieu sur Terre, est par essence un idéal historique. Pour Y. Yovel, la dimension historique du souverain Bien est aussi ce qui confère un sens au devoir de promouvoir celui-ci, parce que le souverain Bien cesse d'être ce monde transcendant et séparé, cet « au-delà » auquel les deux précédentes *Critiques* avaient parfois tendance à renvoyer⁷⁶⁵.

⁷⁶² C3, V, 436 : « Eine Moraltheologie (Ethiktheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der *a priori* erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schließen ».

⁷⁶³ C3, V, 481 : « Die moralische Teleologie hingegen (...) führt auf das (...), nämlich auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache, als Weltursache nach moralischen Gesetzen ».

⁷⁶⁴ *La philosophie de l'histoire de Kant*, p. 62.

⁷⁶⁵ Gerhard Krämling, « Das höchste Gut als mögliche Welt – Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant », *Kant-Studien*, 77, 1986, p. 273-288, insiste également sur la

Il reste peut-être que la transition entre les analyses du § 83 et celles des §§ 86-88 n'est pas forcément évidente. Comment passe-t-on du contexte d'une philosophie de l'histoire à celui d'une théologie éthique dont le concept central est celui de souverain Bien ? Selon Y. Yovel, le lien viendrait de ce que l'idéal du souverain Bien serait un idéal historique. En cette fin de troisième *Critique*, le mouvement de la pensée kantienne semble être le suivant : la philosophie de l'histoire s'élargit en direction d'une réflexion sur le souverain Bien et fait surgir la représentation du souverain Bien comme étant un horizon final ultime. Que se passe-t-il en effet, une fois qu'il est établi que sans l'homme, toute la création serait un « simple désert », une succession d'événements dépourvue de sens ? L'espoir du *bonheur* apparaît, et l'on remarque que le concept de bonheur, après avoir été disqualifié au § 83 en tant que possible candidat au titre de « fin dernière » de la nature, revient de manière positive au § 86 : « [l'homme] doit donc être déjà présupposé en tant que but final de la création afin d'avoir un fondement tiré de sa raison (*Vernunftgrund*), pour que la nature, lorsque celle-ci est considérée comme étant un tout absolu d'après des principes de fins, doive s'accorder avec son bonheur »⁷⁶⁶ ; et au § 91, le concept de bonheur est intégré à celui de but final : « mais le dessein de promouvoir le but final de tous les êtres raisonnables (le bonheur, pour autant que celui-ci est possible en accord avec le devoir) est pourtant, par la loi même du devoir, imposé »⁷⁶⁷.

dimension sociale et historique du souverain Bien. Dans la troisième *Critique*, le souverain Bien est d'abord un *Handlungsbegriff* exigeant la coopération entre les êtres raisonnables, avant d'être un *Gottesbegriff* relevant d'un contexte théologique. Selon G. Krämling, la philosophie de la culture de Kant contient l'ultime élaboration du souverain Bien dans sa signification immanente et universelle. La faculté de juger réfléchissante, grâce au fil conducteur de la pensée pratique de la réalisation de la moralité dans le monde, organise l'exigence rationnelle d'une unité systématique de ses membres, ce que suggérait déjà l'idée d'une *Einheit des Zwecks* dans la première *Critique* (B 860).

On pourrait néanmoins faire remarquer que dans la troisième *Critique*, la philosophie de la culture et de l'histoire ne fait pas intervenir le concept de souverain Bien, qui n'est introduit que plus tard dans le cadre de la théologie éthique du § 86, et qui, par conséquent demeure, dans l'architecture de la pensée kantienne, un *Gottesbegriff* : ce qui ne veut pas dire que le souverain Bien est le concept d'un pur monde intelligible, mais un concept où nous puisons le fondement d'une croyance morale en Dieu. D'autre part, le souverain Bien, s'il dépend de « *unsere Mitwirkung* » dans *Théorie et pratique* (VIII, 279), exige dans la *Religion* (VI, 139) la *Mitwirkung* de Dieu lui-même. Y. Yovel note ainsi que « la synthèse historique impliquée dans le souverain Bien ne peut être achevée par l'évolution *autonome* de la nature vers sa propre rationalisation » (*La philosophie de l'histoire de Kant*, p. 223).

⁷⁶⁶ C3, V, 443 : « Er muß also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammenstimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganze nach Prinzipien der Zwecke betrachtet wird ».

⁷⁶⁷ C3, V, 471 : « Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, so weit sie einstimmig mit der Pflicht möglich ist) zu befördern, ist doch, eben durch das Gesetz der Pflicht, auferlegt ».

L'enchaînement, semble-t-il, est donc le suivant : 1) seul l'homme comme être moral peut se considérer comme étant *Endzweck der Schöpfung* et peut juger de manière réfléchissante que la nature ne se réduit pas au règne d'un mécanisme aveugle. 2) Par conséquent, la nature⁷⁶⁸ se dote de sens et constitue un réceptacle favorablement disposé envers l'action humaine en général : mais ainsi, si l'homme parvient à regarder la nature comme étant en accord avec ses propres fins, alors il peut espérer dans le bonheur, puisque le bonheur est un état général de satisfaction venant de ce que la nature en totalité s'accorde systématiquement avec tout ce que nous voulons. 3) Mais l'espoir d'une telle concordance de la nature avec ses propres fins subjectives ne peut s'offrir qu'à celui qui s'est *d'abord* posé comme étant *Endzweck der Schöpfung*, autrement dit, qui s'est reconnu comme étant un être dont l'aptitude à suivre des lois morales constitue sa plus haute aptitude. C'est ainsi qu'une réflexion sur la « fin de l'histoire » (l'homme comme être moral), en réintroduisant du sens dans la nature, réintroduit en même temps l'espoir du bonheur, faisant inévitablement surgir la représentation plus englobante, totalisante et architectonique, de l'idéal du souverain Bien, dont les derniers paragraphes de la troisième *Critique* se chargent ensuite de fonder pleinement la possibilité au moyen d'une théologie éthique.

6. Conclusion

L'idéal du souverain Bien en tant qu'*Endzweck* proposé par la loi morale est donc le point le plus élevé auquel s'élève la *Critique de la faculté de juger* dans son effort pour penser l'inscription de la liberté dans la nature. Cette inscription toutefois n'est pas l'objet d'une connaissance théorique, mais tire sa vérité d'une visée pratique. Seul un être moral, qui s'est au préalable rendu indépendant de la nature, peut revendiquer qu'une nature lui soit soumise – il le peut légitimement et même il ne peut éviter de le vouloir, s'il est vrai que la raison pratique pure est animée d'un dynamisme inévitable qui la détermine *a priori* à rechercher son objet nécessaire et inconditionné.

⁷⁶⁸ Un certain flottement entoure le contenu qu'il convient de placer sous le terme « nature » : s'agit-il avant tout de la nature psychologique et sociale des hommes – la vie psycho-sociologique faisant effectivement partie du « pratique selon la nature » - s'agit-il également de la nature en général ? Il nous semblerait, là aussi, que la pensée kantienne s'élargit jusqu'à inclure sous le concept de nature la nature simplement matérielle (ce que suggère la fin du § 87).

Plus profondément, c'est toujours l'intérêt métaphysique de la raison pure elle-même qui continue de motiver et d'orienter la tâche de la faculté de juger réfléchissante. Nous voyons ainsi ressurgir, au § 91 (V, 471) le thème des « problèmes inévitables » de la raison pure, et auxquels la théologie morale apporte une solution. Quel que soit, par conséquent, la dimension d'immanence et d'historicité qu'on peut reconnaître au concept de souverain Bien dans la troisième *Critique* (davantage, sans doute, que dans la *Critique de la raison pratique*), le souverain Bien demeure fondamentalement dépendant du questionnement métaphysique et de l'intérêt inévitable de la raison qui s'y attache. Aussi les élaborations ultimes de la *Critique de la faculté de juger* retrouvent-elles l'inquiétude initiale de la *Critique de la raison pure* au sujet du « fardeau » qui accable la destinée de la raison humaine – que la morale exige l'accord avec la nature, cela témoigne d'un intérêt de la moralité pour son application et son devenir dans le monde ; cela témoigne aussi de l'intérêt inévitable de la raison pratique pure pour l'inconditionné et pour la totalité ; cela témoigne, enfin, de l'intérêt inévitable de la raison, en tant que raison pure, pour la métaphysique. L'art retrouve donc la nature, en même temps que le questionnement originel de la philosophie.

Conclusion

Rappelons d'abord quelques-unes des principales étapes parcourues. Nous étions parti de la question de savoir pourquoi la raison admettait une dialectique dans son usage pratique. Dans son usage pratique en effet, la raison autonome n'a besoin, comme le dit Kant dans la seconde *Critique* (V, 21), de ne présupposer qu'elle-même pour produire ses propres principes pratiques, objectivement et universellement valables. Les catégories de la raison pratique dont la fonction est d'explicitier cette production ont sur les catégories de l'entendement théorique cet « avantage manifeste », qu'elles produisent la réalité-effective de ce à quoi elles se rapportent. Comment, dans ces conditions, quelque chose comme une dialectique de la raison pratique peut-elle se développer, étant donné qu'un principe inconditionné (la loi fondamentale de la raison pratique pure) semble être posé d'emblée au fondement de l'usage pratique de la raison ? Nous avons alors tenté d'analyser la réponse kantienne, fort elliptique, et qui énonce que « la raison a toujours sa dialectique ». À partir du principe de l'unité de la raison humaine, nous avons montré comment la raison, dans son usage pratique, est investie, en tant que raison pure, par le mouvement naturel et inévitable vers l'inconditionné. La raison aspire inmanquablement à l'inconditionné et l'on ne peut que prendre acte dans la philosophie kantienne d'une certaine facticité de la raison dont on ne saurait expliquer cet intérêt qu'elle prend à l'inconditionné – pas plus que l'on ne saurait expliquer l'intérêt que l'homme prend à la liberté ou à la morale.

Nous devons alors développer le concept de l'inconditionné dans la philosophie pratique. La notion de *totalité* s'avère essentielle parce que l'inconditionné pratique désigne l'objet *total* de la raison pratique pure. Il s'agit de la synthèse pratique suprême et maximale à laquelle nous donnerons le nom de « souverain Bien ». L'aspiration au souverain Bien apparaît comme étant une nécessité pratique, c'est-à-dire comme une tâche *inévitabile* dont on peut dire *a priori* qu'elle s'imposera à toute conscience morale sincèrement résolue à prendre la loi comme un fondement de détermination, mais aussi, d'autre part, comme une tâche *indispensable*, au nom de l'exigence directement inscrite dans la loi morale de concevoir sa propre application dans la nature.

Le souverain Bien lui-même peut se définir comme la synthèse absolue de deux éléments foncièrement distincts. En raison de cette radicale hétérogénéité, le souverain Bien exprime l'idéal d'une synthèse totale des aspirations, à la fois les plus essentielles et les plus hétérogènes entre elles, de l'individu - une synthèse qui donne naissance à l'antinomie de la raison pratique. Le souverain Bien est tout à la fois *impossible* en raison du fossé entre l'ordre de la liberté et celui de la nature (ce qui fait qu'aucune « synthèse » entre ces deux ordres ne peut être immédiatement réalisée), et *nécessaire*, étant inscrit de manière quasi génétique dans la vie et le développement de la raison pratique pure⁷⁶⁹. La loi qui d'un côté commande *a priori* la promotion du souverain Bien, ne contient de l'autre *nicht der mindeste Grund* en vue d'un accord avec la nature. La loi morale semble donc rendre impossible ce qu'elle exige – Est-ce à dire que la loi nous abuse et se joue de nous, et donc qu'elle n'est qu'une illusion de la conscience subjective ? Nous savons pourtant grâce au « Fait de la raison » que la loi morale a de la réalité objective et qu'elle n'est *pas* une illusion. Aussi devons-nous chercher à rendre possible la tâche qu'elle nous adresse et franchir « le » pas vers la religion auquel elle nous conduit. Il y aurait comme une contradiction, voire un doute possible sur la « vérité » pratique de la loi morale, si le souverain Bien lui-même n'était à son tour rendu possible par la doctrine des postulats.

On doit insister ici sur l'idée que l'aspiration au souverain Bien est une figure de la « pensée conséquente ». Une « volonté sérieuse » ne limitera pas son effort moral à l'application de la loi morale à des cas particuliers ; elle ne pourra se résoudre à abandonner « l'intention de réaliser »⁷⁷⁰ le but final dans le monde, mais s'orientera vers la représentation d'un horizon de sens systématique et architectonique. Qui fait son devoir se voit nécessairement poussé à rechercher le souverain Bien, et comme le disait la préface de la *Religion*, à « s'inquiéter du résultat ». Le sérieux dans la morale consiste dans la reconnaissance et la prise en charge de toutes les conséquences qui ne pourront manquer de découler de l'obéissance morale initiale. La volonté sérieuse, dans un deuxième temps, ne peut éviter les postulats de la raison pratique pure comme autant de présuppositions nécessaires, afin de s'assurer des conditions de possibilité de l'objet qui lui est assigné

⁷⁶⁹ Rappelons qu'en toute rigueur, l'antinomie de la raison pratique est la suivante : 1) le désir du bonheur est la « cause motrice poussant à des maximes de la vertu ». 2) une maxime de la vertu est la « cause efficiente » d'un état de bonheur. M. Albrecht a montré que la dialectique de la raison pratique pure est en réalité contenue dans la seule deuxième proposition.

⁷⁷⁰ C3, V, 451.

comme une tâche *a priori*. Les postulats de la raison pratique pure ne sont que l'aboutissement du développement de la pensée morale conséquente.

Que le souverain Bien surgisse d'emblée comme un concept hautement problématique et dont ne voyons pas comment il est possible, ne lui ôte en rien sa nécessité pratique – bien au contraire : c'est là une nouvelle preuve de cet attrait de la raison pour l'inconditionné ; la raison ne peut s'empêcher de poser des concepts dont elle aperçoit en même temps l'impossibilité. L'aspiration au souverain Bien semble « sourdre » de la raison pratique elle-même et nous avons alors mis en avant l'image de « l'émergence » du souverain Bien. À partir de l'idée que cette aspiration est à situer dans le contexte d'une volonté morale finie, nous avons tenté de rapporter le souverain Bien à une forme « non anthropologique de l'anthropologie », ce qui signifie que l'on ne peut comprendre l'émergence du souverain Bien que dans l'horizon de la « finitude » d'un être qui aspire, conformément à son essence, au bonheur. Ce n'est pas là un retour en arrière ni une régression anthropologique, mais bien une réflexion sur l'essence de la volonté d'un être fini. La théorie du souverain Bien n'est pas un des concepts fondamentaux de l'éthique parce qu'on peut très bien (comme d'ailleurs le fait Kant) fonder l'éthique sans faire aucunement intervenir le souverain Bien ; le souverain Bien fait néanmoins partie des concepts fondamentaux de l'application de l'éthique, au même titre que les concepts d'impératif, de devoir, de respect, qui tous présupposent une mise en relation de la loi morale avec le concept d'une volonté finie. En ce sens, on peut soutenir que le souverain Bien fait partie d'une *métaphysique* de la volonté finie.

Dira-t-on alors que le souverain Bien, étant rejeté dans un horizon indéfiniment lointain, ne présente qu'un intérêt pratique décidément très pauvre ? L'idéal du souverain Bien ne devient-il pas un obstacle à la liberté qu'il est pourtant censé encourager ? Là encore, la conscience morale ne nous trompe-t-elle pas en faisant surgir la représentation de cette fin comme telle inaccessible ? Nous ne le croyons pas. Il n'y a pas ici de contradiction entre l'imposition d'un devoir (*Aufgabe* – le devoir est en même temps une tâche) et la reconnaissance de son inaccessibilité. Allen W. Wood s'est appliqué à montrer que le caractère purement idéal du souverain Bien, qui commande par conséquent son inaccessibilité pour nous les hommes, bien loin d'être une représentation décourageante, nous libère au contraire de la nécessité de penser que cet idéal doit être atteint dans ce

monde. Car c'est bien plutôt celui qui partage cette dernière croyance qui peut succomber au découragement, tant le monde paraît bien peu favorable aux desseins de la liberté⁷⁷¹. Aussi l'espérance n'apparaît-elle pas comme étant la négation mais plutôt la condition de la liberté comme engagement et comme résolution d'agir.

S'il est vrai que l'aspiration à l'inconditionné inscrite dans une disposition naturelle de la raison est inévitable, alors c'est l'espérance elle-même qui devient inévitable. L'espérance n'est pas un phénomène psychologique ; ce n'est pas comme le voulaient les stoïciens une passion ou une illusion subjective. L'espérance signifie le mode sur lequel l'homme, en tant qu'être raisonnable fini, peut légitimement se rapporter à l'inconditionné qui autrement, par les voies de la spéculation, est précisément le domaine de l'illusion transcendantale. L'espérance n'est pas non plus un expédient désinvolte ou même une forme de lâcheté morale. Au contraire, le principe de l'espérance brise certaines évidences et certaines relations immédiates.

Qu'est-ce à dire ? Dans le dialogue *De la vie heureuse*, Sénèque écrivait : « D'abord, si la vertu doit procurer du plaisir, ce n'est pas pour cela qu'on la choisit : elle ne le procure pas, mais elle le produit en outre, elle n'y travaille pas mais son travail, bien qu'il vise autre chose, a aussi le plaisir comme conséquence. Ainsi, dans un champ labouré pour la moisson, quelques fleurs naissent çà et là, ce n'est pourtant pas à cette petite herbe, quelque délicieuse qu'elle soit à la vue, qu'on a consacré un tel labeur (le semeur avait un autre but, et cela est advenu de surcroît) ; de même le plaisir n'est ni le salaire ni la cause de la vertu, mais son annexe, et ce n'est pas parce qu'elle procure du plaisir qu'on se décide en sa faveur, mais si on se décide en sa faveur, elle donne aussi du plaisir »⁷⁷². Ce texte semble à première vue faire écho à certaines thèses kantienne : ainsi, chez Kant, doit-on rechercher la vertu par elle-même, par conséquent, agir *par* devoir afin de nous rendre *dignes* du bonheur ; c'est alors seulement que « de surcroît », « en outre », s'offrira seulement l'espoir de participer au bonheur. Toutefois, chez Sénèque, l'image du semeur qui, ayant labouré

⁷⁷¹ *Kant's Moral Religion*, p. 97. De façon suggestive, Allen Wood évoque le cas d'un joueur d'échec amateur qui aurait l'occasion d'affronter un grand champion. Sans doute le joueur amateur est-il subjectivement persuadé qu'il va perdre ; il est d'ailleurs objectivement hors de doute qu'il perdra. Néanmoins, ce joueur fera tout pour l'emporter sur son adversaire qui lui est pourtant infiniment supérieur, et se comportera « comme si » la victoire était pour lui possible. Le caractère inaccessible d'une fin ne produit pas nécessairement un état d'abattement et ne conduit pas forcément à l'inaction, mais peut très bien constituer une motivation et un encouragement au progrès et à l'effort.

⁷⁷² *De la vie heureuse*, IX, 1-3.

son champ (i.e. ayant agi par vertu) obtient, sans l'avoir voulu, quelques fleurs « délicieuses » (i.e. obtient en outre le plaisir), suggère la possibilité d'une relation *naturelle* entre la liberté et la nature. L'accord se produit naturellement et l'on peut faire confiance à l'ordre du monde. La raison en est évidemment que la philosophie stoïcienne, qui pose en principe que le monde est tel qu'il doit être, ne peut qu'ignorer et même condamner toute forme de distinction entre l'être et le devoir-être. Mais chez Kant, le bonheur ne peut être ajouté simplement « de surcroît » parce que la vertu ne contient pas « le moindre fondement » en vue d'un accord entre la moralité et le bonheur. L'assurance tranquille dans l'ordre du monde laisse la place à une espérance inquiète qui doit présupposer la médiation d'un Auteur intelligible de la nature.

Pas plus toutefois que l'individu moral ne peut s'en remettre à un ordre de la nature qui s'accorderait favorablement avec la loi de sa liberté, il ne peut s'en remettre à une Providence supposée bienveillante, et dire avec l'Évangile : « Regardez le lys des champs comme il pousse, il ne peine ni ne file. (...). Si donc Dieu vêt ainsi la plante des champs, qui se dresse aujourd'hui et demain sera jetée au four, ne fera-t-Il pas bien plus pour vous, gens de peu de foi ? Ne vous faites donc pas de souci en disant : « que mangerons-nous, que boirons-nous, que mettrons-nous ? De tout cela s'inquiètent les nations. Votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez tout d'abord son royaume et sa justice et tout cela vous sera donné par surcroît »⁷⁷³. Qu'il faille rechercher tout d'abord la « justice », sans se soucier (i.e. « en faisant abstraction ») de son propre bonheur matériel, c'est là le principe même de l'autonomie morale. Mais le sujet moral ne peut pas, une fois son devoir accompli, basculer dans l'ordre de la foi religieuse en espérant que le bonheur lui sera « donné par surcroît ». Ce serait là peut-être une forme de complaisance morale qui reviendrait à se débarrasser du problème du bonheur et de l'accord entre la liberté et la nature. Car rien ne nous est ni ne nous sera « donné » - et peu importe à la limite que quelque chose nous soit jamais donné. L'espérance n'est pas tant l'espérance d'une rétribution de sa propre vertu qu'un encouragement positif à l'action et une promotion de cette liberté dont elle a « émergé ». L'aspiration au souverain Bien, et la foi morale qui en est inséparable, expriment en effet le désir originel de la raison pratique pure, qui exige de l'homme qu'il imprime au monde sensible la forme d'un monde intelligible.

⁷⁷³ Saint Mathieu, 6, 28-33.

Bibliographie

I. Œuvres de Kant

Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1902 sq., réédition (et édition) Walter de Gruyter.

Traductions françaises

Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques* (trois volumes), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.

Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale, Introduction, traduction, et notes par Michel Fichant, Paris, Vrin, 1966.

Critique de la raison pure, traduction, présentation et notes par Alain Renaut, index analytique établi par Patrick Savidan, Paris, Aubier, 1997.

Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, Introduction de Jules Vuillemin, traduction et index de Louis Guillemit, Paris, Vrin, 1986.

Opuscules sur l'histoire, présentation par Philippe Raynaud, traduction de Stéphane Piobetta, Paris, GF, 1990.

Fondements de la métaphysique des mœurs, Introduction, traduction nouvelle, avec introduction et notes par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1967 (1902).

-, traduction de V. Delbos revue par Alexis Philonenko, introduit et annoté par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004.

Métaphysique des mœurs, I (Fondation ; Introduction) et II (Doctrine du droit ; Doctrine de la vertu), traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, GF, 1994.

Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, traduit de l'allemand par Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1990.

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? introduction et traduction par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1959.

Critique de la raison pratique, traduction de Jules Barni, Paris, 1848.

-, traduction Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1945.

-, traduction de François Picavet, avec une introduction de Ferdinand Alquié, Paris, PUF, 1966.

-, introduction, traduction et notes par Jean-Pierre Fussler, index établi par Michael Foessel, Paris, GF, 2003.

Critique de la faculté de juger, présentation et traduction par Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995.

-, introduction et traduction d'Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1968.

Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf, traduction par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1990.

La Religion dans les limites de la simple raison, traduction et avant-propos par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1972.

-, traduction introduite, annotée et indexée par Monique Naar, Paris, Vrin, 1994.

Vers la paix perpétuelle, traduction originale par Éric Blondel, Jean Greisch, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach, analyse par Michael Fœssel, Paris, Hatier, 2001.

Doctrine de la vertu, introduction et traduction par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1988.

Anthropologie au point de vue pragmatique, traduction Michel Foucault, Paris, Vrin, 1964.

Réflexions sur l'éducation, introduction et traduction d'Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1967.

Opus posthumum, traduction, présentation et notes par François Marty, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1986.

II. Autres textes

PLATON, *Phédon*, traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut, Paris, GF, 1991.

-, *Gorgias*, traduction, notice et notes par Émile Chambry, Paris, GF, 1967.

CICÉRON, *De Finibus* (livre III), traduction, rubriques et notes par E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

- SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, traduction par E. Bréhier, revue par L. Bourgey, in *Les Stoïciens, op. cit.*, 1962.
- MONTAIGNE, Michel, *Les Essais*, Paris, Gallimard (« Folio-Essais »), 3 vols., 1965.
- DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques* (trois vols.), édition de Ferdinand Alquié, Paris, Flammarion, 3 vols. 1967.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, texte établi par Philippe Sellier, Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- LOCKE, John, *Essai sur l'entendement humain*, traduction par P. Coste, édité par Émilienne Naert, Paris, Vrin, 1972.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, introduction et notes par Jacques Brunschwig, Paris, GF, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, texte établi, présenté et annoté par Robert Derathé, Paris, Gallimard (« Folio-Essais »), 1964.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, chronologie et préface de René Pommeau, Paris, GF, 1964.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction par Jean Hippolyte, Paris, Aubier, 1941.
- , *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 7 : la philosophie moderne, traduction, annotation, reconstitution du cours de 1825-1826, par Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1991.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et représentation*, traduction A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.
- , *Le fondement de la morale*, traduction d'Auguste Burdeau, introduction et notes d'Alain Roger, Paris, Le Livre de Poche, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Généalogie de la morale*, traduit par H. Albert, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1964.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.
- , *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, traduction par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987.

CASSIRER, Ernst et HEIDEGGER, Martin, *Débat sur le kantisme et la philosophie : Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1931*, présentés par Pierre Aubenque, traduit de l'allemand par P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972.

III. Études

1. *Ouvrages et articles sur la philosophie de Kant en général ou sur des parties de la philosophie kantienne autres que la philosophie morale*

ALQUIÉ, Ferdinand, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.

-, « Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible », *Revue de métaphysique et de morale* 80, 1975, p. 145-155.

BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*, Paris, Galilée, 2000.

BRUNSCHVICG, Léon, « L'idée critique et le système kantien », *Revue de métaphysique et de morale* 31, 1924, p. 133-203, repris dans *Écrits philosophiques*, Vol. I, Paris, 1951, p. 206-270.

CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, PUF, 1990.

CHENET, François-Xavier, *L'assise de l'ontologie critique. L'esthétique transcendantale*, Presses Universitaires de Lille, 1994.

COHEN, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, introduction et traduction d'Éric Dufour, Paris, Cerf, 2001.

DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.

DÜSING, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Kantstudien Ergänzungshefte 96, Bonn, 1968.

EISLER, Rudolf, *Kant-Lexicon* (Berlin, Olms, 1930), édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994.

FOESSEL, Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS-Éditions, 2008.

GUILLERMIT, Louis, *Leçons sur la Critique de la raison pure*, éditées et présentées par Michel Fichant, Paris, Vrin, 2008.

HINSKE, Norbert, « Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung », *Kant-Studien* 56, 1965, p. 485-496.

- LEBRUN, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970.
- , *Kant sans kantisme*, études réunies et éditées par P. Clavier et F. Wolff ; texte établi par J.-B. Fournier, Paris, Fayard, 2009.
- MARTY, François, « La méthodologie transcendantale, deuxième partie de la *Critique de la raison pure* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, p. 11-31.
- MUGLIONI, Jean-Michel, *La philosophie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.
- PHILONENKO, Alexis, *L'œuvre de Kant, I et II*, Paris, Vrin, 1964.
- , *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997.
- RENAUT, Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997.
- ROUSSET, Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967.
- SCHLANGER, Judith E., « L'énergétique de la raison dans les préfaces de la *Critique de la raison pure* », *Revue de métaphysique et de morale*, 80, 1975, p. 1-10.
- DE VLEESCHAUWER, Herman-J., *L'évolution de la pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine*, Paris, Alcan, 1939.
- VUILLEMIN, Jules, *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955.
- WEIL, Éric, *Problèmes kantien*, Paris, Vrin, 1975.
- YOYEL, Yirmiyahu, *Kant et la philosophie de l'histoire*, traduction J. Lagrée, Paris, Klincksieck, 1989.
- , « Kant in Synopsis » in Gehrhard Funke (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6.-10. April 1974, Teil II.2, Walter de Gruyter · Berlin · New York, 1974, p. 972-983.

2. Ouvrages et articles portant sur la philosophie morale de Kant

- ALQUIÉ, Ferdinand, *La morale de Kant*, CDU « Les cours de Sorbonne », Paris, 1974.
- AUBENQUE, Pierre, « La prudence chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 80, 1975, p. 156-182.
- BARNI, Jules, *Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique*, Paris, 1851.

- CALORI, François, « L'arrondissement (rationalité pratique et sensibilité chez Kant) », in M. Cohen-Halimi (coordonné par), *Kant, la rationalité pratique*, Paris, PUF, 2003, p. 119-172.
- CARNOIS, Bertrand, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.
- CASULA, Mario, « Der Mythos des Primats der praktischen Vernunft », in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, op. cit., Teil II.1, p. 362-371.
- COHEN, Hermann, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin, 1910.
- COHEN-HALIMI, Michèle, *Entendre raison – essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 2004.
- (coordonné par), *Kant, la rationalité pratique*, Paris, PUF, 2002.
- , « *Sic volo, sic jubeo, méthodiquement* » (Une lecture de la méthodologie de la raison pure pratique) », in *Kant, la rationalité pratique*, op. cit., p. 93-118.
- DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905.
- HENRICH, Dieter, « Über Kant's früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion », *Kant-Studien* 54, 1963, p. 350-386.
- , « Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* », in Alexander Schwann (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag, Darmstadt 1975, p. 55-12.
- HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, traduction de François Rüegg et Stéphane Gillioz, Fribourg, Castella, 1985 (repris chez Vrin, 1993).
- KÖHL, Harald, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin · New York 1990 (Quellen und Studien zur Philosophie, Hrsg. von Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland, Band 25).
- KRÜGER, Gerhard, *Critique et morale chez Kant* (Tübingen, 1931) traduit de l'allemand par M. Régnier, Paris, Beauchesne, 1961.
- LEQUAN, Mai, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001.
- LONGUENESSE, Béatrice, « Kant : le jugement moral comme jugement de la raison », in *Kant, la rationalité pratique*, op. cit., p. 15-54.
- MESSER, August, *Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösungen*, Leipzig, 1904.

MORITZ, Manfred, « Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik », *Kant-Studien* 56, 1965, p. 412-429.

OGIEN, Ruwen, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003.

PATON, Herbert James, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago, 1948.

STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2002.

STRATTON-LAKE, Philip, *Kant, Duty and Moral Worth*, London and New York, Routledge Taylor and Francis Group, 2000.

WOLFF, Robert Paul, *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Gloucester, Peter Smith, 1973.

WOOD, Allen W., *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008.

3. *Ouvrages et articles portant plus spécialement sur la Critique de la raison pratique ou sur des chapitres de la Critique de la raison pratique*

ALBRECHT, Michael, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim · New York, 1978.

ALQUIÉ, Ferdinand, Introduction à la lecture de la Critique de la raison pratique, in Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, traduction française de F. Picavet, Paris, PUF, 5^e édition, 1966, p. V-XXII.

AXIN, Sidney, « Kant and the Moral Antinomie », in *Actes du congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 Octobre 1974*, édité par P. Laberge, F. Duchesneau et B.E. Morrisey, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, p. 459-466.

BECK, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago/London, 1960.

BENTON, Robert J., « Kant's Categories of Practical Reason as Such », *Kant-Studien* 71, 1980, p. 181-201.

- BOBZIEN, Suzanne, « Die Kategorien der Freiheit bei Kant », in Hariolf Oberer und Gerhard Seel (Hrsg.), *Kant, Analysen-Probleme-Kritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, Band I. p.193-220.
- BITTNER, Rüdiger und CRAMER, Konrad, *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975.
- DIERINGER, Volker, « Was erkennt die praktische Vernunft ? Zu Kants Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft* », *Kant-Studien* 93, 2002, p. 137-157.
- GUEROULT, Martial, « Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique », *Revue de métaphysique et de morale*, p. 331-356.
- HAAS, Bruno, « Die Kategorien der Freiheit », in Hariolf Oberer und Gerhard Seel (Hrsg.), *Kant, Analysen-Probleme-Kritik, op. cit.*, p. 41-75.
- HÖFFE, Otfried (Hrsg.), *Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, 2002.
- LEHMANN, Gerhard, « Kants Bemerkungen in Handexemplar der Kritik der praktischen Vernunft », *Kant-Studien* 72, 1981, p. 132-139.
- MILZ, Bernhard, *Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Kantstudien Ergänzungshefte 139, Berlin · New York, 2002.
- PISTORIUS, Hermann Andreas, « Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft* », *Allgemeine deutsche Bibliothek* 117 (1794), p. 78-105, repris dans *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.* p. 161-178.
- PHILONENKO, Alexis, « Réflexion sur la doctrine kantienne des postulats de la raison pratique », in *Actes du colloque sur la célébration du deuxième centenaire de la Critique de la raison pratique*, organisé par la Société champenoise de philosophie et le département de philosophie et esthétique de l'Université de Reims Champagne-Ardenne, les 27 et 28 Avril 1988, p. 109-134.
- REHBERG, August Wilhelm, « Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft* » in : *Allgemeine Literaturzeitung*, Jena 6.8.1788, Nr. 188 a und b, Spalten 345-360, repris dans *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft, op.cit.* p. 179-196.
- RENAUT, Alain, « L'enracinement critique de la métaphysique des mœurs » in Simone Goyard-Fabre et Jean Ferrari (direction), *L'Année 1797. Kant. La métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 2000, p. 11-24.

SALA, Giovanni B., *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004.

STANGE, Carl, *Die Ethik Kants. Zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig, 1920.

WINTER, Alois, « Rezension von Michael Albrecht *Kants Antinomie der praktischen Vernunft* », *Kant-Studien* 74, 1983, p. 364-367.

4. *La loi morale, l'universalisation, la normativité*

AMSELEK, Paul, « Norme et loi », *Archives de philosophie du droit*, 25, 1980.

APEL, Karl-Otto, « Diskursethik als Verantwortungsethik – eine post-metaphysische Transformation der Ethik Kants », in SCHÖNRICH Gerhard und KATO Yasushi (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, p. 326-359.

ATWELL, John E., « The Uniqueness of a Good Will », *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, *op. cit.* II-2, p. 479.

BECK, Lewis White, « Apodictic Imperatives », *Kant-Studien* 49, 1957, p. 7-24.

-, « Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik », *Kant-Studien* 52, 1960-61, p. 271-282.

CRAMER, Konrad, « Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik », in SCHÖNRICH, Gerhard und KATO, Yasushi (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, *op. cit.*, p. 240-255.

GOYARD-FABRE, Simone, « L'inspiration kantienne de Hans Kelsen », *Revue de métaphysique et de morale*, 1978, n° 2, p. 204-233.

-, « De l'idée de norme à la science des normes » in Paul Amselik (édité par), *Théorie du droit et science*, PUF, 1994.

HALL, Robert W., « Kant and Ethical Formalism », *Kant-Studien* 52, 1960, p. 433-439.

HARBISON, Warren G., « The Good Will », *Kant-Studien* 71, 1980, p. 47-59.

HÖFFE, Otfried, « Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen », in Otfried Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und – probleme der praktischen philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979, p. 84-102.

- KLEIN, Hans-Dieter, « Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik », *Kant-Studien* 60, 1969, p. 183-197.
- KORSGAARD, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge, 1999.
- KUHLMANN, Wolfgang, « Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik », in SCHÖNRICH Gerhard und KATO Yasushi (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne, op. cit.*, p. 360-395.
- MARTY, François, « La typique du jugement pratique pur. La morale kantienne et son application aux cas particuliers », *Archives de Philosophie*, 19, 1955, p. 56-87.
- PATZIG, Günther, « Die logische Form praktischer Sätze in Kants Ethik », *Kant-Studien* 57, 1966, p. 237-252.
- RICŒUR, Paul, « John Rawls – De l'autonomie morale à la fiction du contrat social », in *Lectures I*, Paris, Seuil, p. 196-215.
- , « Le juste entre le légal et le bon », in *Lectures I, op. cit.*, p. 176-195.
- SILBER, John R., « Verfahrenformalismus in Kants Ethik », *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, op. cit.*, Teil III, p. 149-185.
- TAYLOR, Charles, « Le Juste et le Bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, n°1, p. 33-56.
- WIMMER, Reiner, « Die Doppelfunktion des kategorischen Imperativs in Kants Ethik », *Kant-Studien* 73, 1982, p. 291-320.

5. *Le bonheur, le souverain Bien*

- ALBRECHT, Michael, « *Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit. Eine Stellungnahme* », in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, op. cit.*, Teil II.2, p. 563-567.
- ARNOLDT, Emil, *Über Kants Idee vom höchsten Gut*, Königsberg, 1874.
- AUXTER, Thomas, « The Unimportance of Kant's Highest Good », *Journal of the History of philosophy* 17, 1979, p. 121-134.
- , « The Teleology of Kant's Ectypal World », in *Actes du congrès d'Ottawa sur Kant, op. cit.* p. 487-493.
- DÖRING, August, « Kants Lehre vom höchsten Gut », *Kant-Studien* 4, 1900, p. 94-101.

- DÜSING, Klaus, « Das Problem des höchstens Gutes in Kants praktischer Philosophie », *Kant-Studien* 62, 1971, p. 5-42.
- FRIEDMAN, R.Z., « The Importance and Function of Kant's Highest Good », *Journal of the history of philosophy* 22, 1984, p. 325-342.
- GALLOIS, Laurent, *Le souverain Bien chez Kant*, Paris, Vrin, 2008.
- HILL, Thomas E. Jr., « The Kingdom of Ends », in L. W. Beck (Hrsg.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, 1972, p. 307-315.
- KRÄMLING, Gerhard, « Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant », *Kant-Studien* 77, 1986, p. 273-288.
- MARIÑA, Jacqueline, « Making Sense of Kant's Highest Good », *Kant-Studien* 91, 2000, p. 329-355.
- MORAIS, Marceline, « La pertinence du concept de souverain Bien au sein de la morale kantienne », *Revue philosophique de Louvain* 99, 2001, p. 1-25.
- MURPHY, Jeffrie, « The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber » *Kant-Studien* 56, 1966, p. 102-110.
- REATH, Andrew, « Two Conceptions of the Highest Good in Kant », *Journal of the History of Philosophy* 26, 1988, p. 593-619.
- SCHROETER, François, *La critique kantienne de l'eudémonisme*, Publications Universitaires Européennes, Série XX, Philosophie, Vol. 366, Berne, 1992.
- SILBER, John R., « Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent », *The Philosophical Review* 68, 1959, p. 469-492 ; traduit en allemand : « Immanenz und Transzendanz des höchsten Gutes bei Kant », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18, 1964, p. 368-407.
- , « The Copernician Revolution in Ethics, the Good Reexamined », *Kant-Studien* 51, 1959-1960, p. 85-101.
- , « The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics », *Ethics* 73, 1962, p. 179-187, traduit en allemand : « Die metaphysische Bedeutung des höchstens Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23, 1969, p. 537-549.
- , « Der Schematismus der praktischen Vernunft », *Kant-Studien* 56, 1965.

SMITH, Steven G., « Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good », *Kant-Studien* 75, 1984, p. 168-190.

SNELL, Christian Wilhelm Snell, « Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit », *in Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, *op. cit.*, p. 197-200.

ZELDIN, Mary-Barbara, « The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God », *Kant-Studien* 62, 1971, p. 43-54.

YOYEL, Yirmiyahu, « The Highest Good and History in Kants Thought », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54, 1972, p. 238-283.

6. *Les postulats et la philosophie de la religion*

BAUMGARTEN, Hans Michael, « Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsschrift », *in Kant in der Diskussion der Moderne*, *op. cit.* p. 408-424.

BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968.

-, *Kant. Lettres sur la morale et la religion*, Introduction, traduction et commentaires, Paris, Aubier, 1969.

GREENE, Theodore M., « The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion », *in Immanuel Kant, Religion within the limits of reason alone*, Translated with an Introduction and Notes by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, New York, Harper & Row, p. IV-LXXVIII.

KUEHN, Manfred, « Kants Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason », *Kant-Studien* 76, 1985, p. 152-169.

SALA, Giovanni B., *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Kantstudien Ergänzungshefte 122, Berlin · New York, 1990.

SILBER, John R., « The Ethical Significance of Kant's Religion », *in Immanuel Kant, Religion within the limits of reason alone*, Translated with an Introduction and Notes by Th. M. Greene and Hoyt H. Hudson, New York, Harper & Row, p. LXXXIX-CXXXIV.

WIMMER, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Kantstudien Ergänzungshefte 124, Berlin · New York, 1990.

WINTER, Alois, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim · Zürich · New York, Georg Olms Verlag, 2000.

WOOD, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, 1970.

ZELDIN, Mary-Barbara, « Kant's Postulate of Immortality », in *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant*, op. cit., p. 450-458.

7. Rapport entre la philosophie kantienne et d'autres doctrines

AUBENQUE, Pierre, « Kant et l'épicurisme », *Actes du VIIIe congrès de l'Association Guillaume Budé* (Paris, 5-10 Avril 1968), Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 292-303.

BRUCH, Jean-Louis, « Kant et Pascal », in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, op. cit., Teil III, p. 44-54.

FICHANT, Michel, « Du *Discours de la méthode* à la *Methodenlehre* », in *Descartes en Kant*, publié sous la direction de Michel Fichant et Jean-Luc Marion, avec la collaboration de Christophe Bouriau et d'Olivier Dubouchez, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2006, p. 19-37.

FISCHER, Norbert, « Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant », *Kant-Studien* 74, 1983, p. 1-21.

FRIEDMAN, R.Z., « Hypocrisy and the Highest Good : Hegel on Kant's Transition from Morality to Religion », *Journal of the History of Philosophy*, 24, 1986, p. 325-342.

GRONDIN, Jean, « Le souverain Bien et sa métaphysique », in *Descartes en Kant*, op. cit. p. 433-446.

HENRICH, Dieter, « Hutcheson und Kant », *Kant-Studien* 49, 1957-58, p. 49-69.

KERVÉGAN, Jean-François, « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1/1990, p. 33-55.

LANGLOIS, Luc, « Le bonheur et la vertu », in *Descartes en Kant*, op. cit. p. 419-432.

MALHERBE, Michel, *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1993.

REBOUL, Olivier, « Hegel, critique de la morale de Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 80, 1975, p. 85-100.

-, « Hegel et le 'formalisme' de la morale kantienne », *Actes du congrès d'Ottawa sur Kant*, op. cit., p. 254-267.

SCHINK, Willi, « Kant und die stoische Ethik », *Kant-Studien* 8, 1913, p. 419-475.

REICH, Klaus, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1935.

SCHÖNRICH, Gerhard und KATO, Yasushi (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf, « Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik. Über eine Differenz im ethischen Prinzip », in F. A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Band III, Berlin, 1867, p. 171-192, repris dans *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, *op.cit.* p. 404-421.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, « Kant critique de Mendelssohn : la psychologie rationnelle », in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, *op. cit.*, Teil II.1, p. 403-406.

ZAC, Sylvain, « Kant, les stoïciens et le christiannisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 77, 1972, p. 137-167.

Index des noms

- Adickes, 78, 231, 252, 277
Albrecht, 2, 8, 37, 46, 108, 144, 155, 165,
166, 170, 171, 177, 224, 225, 245, 246,
277, 286, 287, 290, 311, 314, 363, 367,
368, 373, 436
Alquié, 50, 128, 147
Aristote, 1, 98, 136, 146, 175
Arnoldt, 300
Aubenque, 197, 198, 420
Auxter, 414
Barni, 261, 282
Beck, 8, 17, 18, 40, 49, 65, 71, 80, 81, 82,
85, 88, 93, 112, 175, 176, 177, 185,
187, 198, 224, 258, 263, 270, 302, 303,
304, 305, 309, 393
Bennington, 135, 136, 238, 352
Benoist, 83
Bobzien, 82, 85, 86, 88
Bruch, 13, 67, 125, 228, 263, 298, 300,
331, 332
Brunschvicg, 293
Camus, 296
Carnois, 71
Cassirer, 90, 91, 197
Chenet, 49, 156, 157
Cicéron, 421
Cohen, 12, 28, 29, 47, 52, 111, 127, 129,
131, 182, 187, 198, 254, 255, 259, 260,
267, 385, 386
Cohen-Halimi, 198, 259, 260, 267, 385,
386
Cramer, 23, 231, 257, 258, 273, 274
Delamarre, 51
Delbos, 38, 144, 164, 165, 228, 240, 241,
246, 289
Descartes, 52, 63, 90, 102, 128, 146, 200,
265, 277, 355, 420
Dieringer, 81
Düsing, 9, 178, 245, 282
Épicure, 23, 157, 310, 340, 352
Fœssel, 101, 401
Friedman, 168
Fussler, 10, 39, 78, 187, 190, 212, 228,
263, 299, 314, 339, 405
Garve, 38, 329
Greene, 26, 299, 306, 323
Grondin, 102
Gueroult, 7, 65, 67, 68, 69, 70
Haller, 265
Hegel, 7, 115, 122, 136, 146, 147, 182
Heidegger, 83, 90, 91, 197, 401, 402, 403
Heine, 49
Henrich, 144, 159
Herz, 90, 157, 411
Hobbes, 341
Höffe, 116, 192, 217, 278, 339, 381, 392
Jung-Stilling, 125
Kelsen, 200
Kierkegaard, 298
Krämling, 8, 432
Kuehn, 298, 327
Lebrun, 371
Leibniz, 91, 146, 172, 237, 260, 312, 343,
351
Lequan, 192, 381, 388
Locke, 143, 156, 172, 237, 360, 400
Malebranche, 400
Mill, 108, 109
Milz, 9
Montaigne, 127, 260
Montesquieu, 125, 389
Murphy, 18, 19, 20
Nietzsche, 152, 308, 421
Pascal, 136, 298
Paton, 332, 414
Philonenko, 121, 208, 316
Pistorius, 23
Platon, 33, 53, 146, 152, 280, 400
Porter, 26
Renaut, 10, 87, 88, 90, 91, 113, 114, 124,
125, 175, 371, 385, 387
Ricœur, 1
Romundt, 314
Rousseau, 341, 351, 357, 358, 359, 361,
412
Rousset, 115, 120, 122, 124

Sala, 9, 67, 78, 184, 221, 237, 263, 267,
277, 278, 279, 281, 282, 289, 295, 296,
297, 314, 344
Schlanger, 142
Schopenhauer, 5, 24, 25, 26, 27, 37, 38,
89, 182, 292, 339, 419
Sénèque, 232, 234, 235, 236, 334, 340,
438
Silber, 8, 18, 30, 176, 177, 378, 379, 384,
389
Smith, 117, 227, 229
Stange, 38, 73, 80, 168, 185, 224, 278,
327
Steigleder, 192, 200
Trendelenburg, 255, 275
Weil, 98, 106, 221, 242, 306, 327
Wimmer, 170, 337, 342, 344, 345
Winter, 246
Wolff, 116, 117, 228, 268, 281, 371
Wood, 8, 176, 178, 184, 209, 297, 298,
301, 303, 304, 311, 367, 437, 438
Yovel, 8, 37, 42, 69, 98, 99, 130, 141,
170, 171, 173, 327, 415, 431, 432
Zac, 231

Table des matières

Introduction.....	1
Préambule : les critiques traditionnelles formulées à l'encontre de la seconde	
<i>Dialectique</i> et de la théorie du souverain Bien	12
A. le souverain Bien peut-il faire l'objet d'un devoir ?	12
1. Le souverain Bien entre devoir et espérance	12
2. La critique de L. W. Beck	16
B. Le problème du bonheur	21
1. Une impossible conciliation ?	21
2. L'interprétation de Schopenhauer	24
C. La <i>Dialectique</i> expliquée par l' <i>Analytique</i>	27
1. Redondance de la <i>Dialectique</i>	27
2. Redéfinition du concept de bien	30
3. Le bien et le souverain Bien	33
PREMIÈRE PARTIE : LE CONCEPT DU SOUVERAIN BIEN ET LA	
MÉTAPHYSIQUE.....	36
Introduction : la fondation architectonique de la <i>Dialectique de la raison</i>	
<i>pratique pure</i>	37
Ch. I : la dialectique introuvable (la <i>Critique de la raison pure</i>).....	44
A. Transformation de la métaphysique : le rôle de la « visée pratique ».....	46
B. L'Idée pratique	50
1. Le moment dialectique	51
2. L'Idée pratique est la condition indispensable de tout usage pratique	53
a. Entendement et raisons pratiques	53
b. Inversion des valeurs	54
3. L'Idée pratique peut être donnée in concreto	56
C. Le Canon de la raison pure et la seconde <i>Dialectique</i>	59
1. Le Canon comme Analytique	59
a. La découverte de l'intérêt pratique	59
b. Le <i>Canon</i> comme Analytique de l'usage pratique.....	60
c. Le <i>Canon</i> : Analytique et <i>Dialectique</i>	64
2. Le Canon, Analytique de l'espérance.....	64
a. Le <i>Il y a</i> de la moralité.....	64
b. Passage au premier plan du souverain Bien.....	66
c. Maladresse de Kant ?	69
A. Le franchissement autorisé des limites	72
1. Les jugements synthétiques pratiques <i>a priori</i>	73
2. La catégorie de causalité au point de vue pratique	76
B. « L'avantage manifeste »	79
1. Les catégories de la liberté	79
2. Forme de l'intuition et forme de la loi.....	83
3. Tentative d'illustration sur un exemple	86

4. Remise en cause de la finitude ?.....	88
C. Conclusion : la dialectique (encore) introuvable	92
Ch. III : la théorie du souverain Bien comme achèvement du système de la métaphysique.....	95
A. Du souverain Bien aux postulats.....	95
1. Couronnement de la métaphysique	96
2. L'unité de la raison humaine	97
B. Y a-t-il une science du souverain Bien ?.....	102
1. La métaphysique comme science	103
a. Le cas de la métaphysique scolaire	103
b. Le cas de la première partie de la métaphysique	104
c. Le cas de la seconde partie de la métaphysique	105
2. Le souverain Bien comme objet de science.....	107
Ch. IV : première partie de l'architectonique pratique : la Métaphysique des mœurs.....	110
A. La Métaphysique des mœurs comme doctrine métaphysique	112
1. Définition du procédé métaphysique.....	112
2. Application au cas de la philosophie pratique	113
a. La recherche d'un « minimum empirique ».....	113
b. « L'empirisme qui fait de la métaphysique »	115
c. Vers la « moralité concrète » ?	117
B. La systémativité dans la <i>Métaphysique des mœurs</i>	118
1. Morale et système dans la Critique de la raison pure	118
2. Catégories de la liberté et Métaphysique des mœurs.....	119
3. Un exemple	121
4. Conclusion.....	124
Ch. V : le passage au niveau de l'unité systématique	126
A. Second niveau de systémativité (dans la <i>Critique de la raison pure</i>).....	126
1. L'Appendice à la Dialectique transcendante	126
2. L'achèvement de toute culture humaine.....	128
B. L'horizon.....	130
1. L'île et l'horizon.....	130
2. L'horizon : espoir ou inquiétude ?.....	133
C. Les deux formes de l'inconditionné.....	135
Ch. VI : deuxième partie de l'architectonique pratique : la fonction régulatrice du souverain Bien (étude du début de la seconde <i>Dialectique</i>)	138
A. « la raison pure a toujours sa dialectique »	138
1. <i>incipit</i>	138
2. Le <i>Grundsatz</i> fondamental de la raison.....	141
3. Surgissement de la dialectique	143
4. « l'égarement bienfaisant »	145
B. D'une dialectique à l'autre	146
1. « un ordre nouveau et immuable »	146
2. « <i>höchste Bestimmung</i> »	148
C. La totalité pratique (alinéa 2)	149
1. « <i>unbedingte Totalität</i> »	149
2. « <i>als reine praktische Vernunft</i> » (nous soulignons)	151
3. L'inexplicabilité de la raison et de l'intérêt pratique.....	152

4. Une objection	156
D. La fonction architectonique du souverain Bien	158
1. La <i>Forderung</i> de la raison pratique pure	158
a. « en tant que raison pratique pure »	160
b. La nature du « conditionné pratique »	160
c. Une dialectique de la raison pratique <i>pure</i>	162
d. Le souverain Bien comme Idée	164
2. Le souverain Bien dans la philosophie pratique	166
a. Fonction unificatrice	166
b. Fonction régulatrice. Le problème de la « matière »	168
c. Le souverain Bien comme « devoir »	172
E. Conclusion (du chapitre et de la première partie)	174

DEUXIÈME PARTIE : LA THÉORIE DU SOUVERAIN BIEN ET LE PROBLÈME DU SENS177

Introduction : le souverain Bien comme « inquiétude ».....	178
1. Dialectique et finitude	178
2. Un passage controversé.....	182

Ch. I : Maximes et préceptes.....	185
A. Maxime et loi	185
1. La maxime comme « <i>praktischer Grundsatz</i> »	185
2. Maximes et normativité.....	189
B. Précepte (<i>Vorschrift</i>) et loi	192
1. Les impératifs et la contrainte	192
2. Vers un épuisement de la contrainte.....	195

Ch. II : le problème de la « distinction » (<i>Unterscheidung</i>) dans la morale (Analytique, V, 92-93).....	200
A. La moralité comme <i>Widerstreit</i>	201
1. Le conflit entre maxime et loi	201
2. Connaissance théorique et connaissance pratique	202
B. L'expérimentation de la raison pratique	206
1. L'« analyse » de la raison pratique.....	206
2. Naissance d'un problème	209
C. La nécessité pratique du souverain Bien	213
D. « <i>Würdigkeit, glücklich zu sein</i> »	219
1. La dépendance de la théorie du souverain Bien à l'égard de l'Analytique	219
2. L'ouverture de l'Analytique vers la Dialectique	222

Ch. III : l'accentuation de l'hétérogénéité.....	226
A. La critique du stoïcisme	226
1. Kant et Sénèque (<i>De vita beata</i>).....	227
2. L'équivoque du concept de bonheur	229
3. La lutte plutôt que la paix.....	231
B. Bonheur et moralité dans les années 1770 : « <i>Glückseligkeit aus Freiheit</i> ».....	233
1. Le concept de <i>Zusammenstimmung</i>	234
2. L'épigenèse du bonheur	236
3. Bonheur intellectuel ou bonheur sensible ?.....	240
4. La radicalisation opérée par la seconde <i>Critique</i>	242

Ch. IV : le souverain Bien, <i>Schädigung</i> de la moralité ? Réponse à l'objection de la dérive anthropologique	246
A. L' <i>a priori</i> éthique.....	247
B. La loi et le devoir	250
C. Sainteté et moralité.....	255
D. Vers une anthropologie non-anthropologique	259
1. Contre la régression psychologique.....	260
2. Le respect	262
3. Une détermination métaphysique de l'homme	267
E. L'aspiration au souverain Bien comme détermination métaphysique <i>a priori</i> de la nature finie de l'homme	269
1. Réponse à l'objection	269
2. Le bonheur comme <i>Auftrag</i>	271
3. Conclusion.....	276
Ch. V : le problème du sens	279
A. Moralité et « <i>Wirklichkeit</i> »	280
1. La spécificité du problème pratique	280
2. Deux sens de la <i>Wirklichkeit</i>	283
B. Contre le nihilisme moral.....	285
1. La loi comme « Malin Génie » (la « fausseté » de la loi) ?.....	286
2. L'horizon du <i>Weltbegriff</i> de la philosophie.....	288
3. Nécessité de la « <i>Sinnhaftigkeit</i> » ; l'absurdité de la loi	289
4. Le désespoir moral	293
5. Aveuglement ou clairvoyance ?	299
C. L'émergence du souverain Bien.....	306
1. De la théorie des ressorts (<i>Triebfedern</i>) de la moralité à celle du <i>Faktum</i>	306
2. Un phénomène d'émergence	310
3. Conclusion.....	313
TROISIÈME PARTIE : « DONNER AU MONDE SENSIBLE LA FORME D'UN MONDE INTELLIGIBLE ».....	317
Introduction : le souverain Bien, horizon de l'accord entre la liberté et la nature	318
1. Le privilège singulier de la moralité.....	318
2. L'exigence de l'accord entre la morale vers la nature	320
Ch. I : la « doctrine des mœurs » réussit là où la « doctrine du bonheur » échoue	324
A. L'échec de toute doctrine du bonheur.....	325
B. Le bonheur comme totalité.....	329
C. Une forme inférieure d'unité.....	332
1. L'aspiration au bonheur comme « type » du bien moral ?	332
2. « <i>Der ärgste Widerstreit</i> ».....	335
D. La forme morale du bonheur.....	337
Ch. II : illustration sur un cas particulier : le problème de la paix.....	343
A. L'antinomie du souverain Bien politique	344
1. Le conflit entre le droit et la politique	344
2. Les erreurs du moraliste politique	346
3. Position du problème.....	348
B. L'accord entre la justice et l'intérêt	349

C. Kant et Rousseau : « l'accord admirable ».....	352
Ch. III : le sens du rappel de l'Antinomie de la raison pure dans la « Suppression critique de l'antinomie de la raison pratique »	357
A. Deux types d'impossibilité	359
B. Le privilège du second postulat.....	361
C. Monde sensible et monde intelligible	363
D. L'articulation entre le second postulat et « la doctrine des deux mondes »	367
Ch. IV : l'accord entre la liberté et la nature : de la Typique de la faculté de juger pratique pure à la seconde Dialectique	371
A. Le schématisme moral	375
1. Faculté de juger pratique et faculté de juger transcendante : le problème de la « condition sensible »	375
2. La loi de nature comme « type »	379
B. La Typique et l'espoir du bonheur	384
1. Contradiction et opposition	385
2. L'horizon du bonheur.....	388
C. La Typique : application véritable ou simple « parallélisme » ?	392
1. <i>Urbild</i> et <i>Gegenbild</i> (V, 43)	393
2. Application ou aliénation ?.....	396
3. La tâche pratique de moraliser la nature.....	402
Ch. V : « l'art achevé redevient nature » (<i>Vollkommene Kunst wird wieder zur Natur</i>).....	405
A. Le rôle de l'éducation	405
B. Dans la seconde <i>Critique</i> : Typique et seconde Dialectique.....	408
C. Les deux voies de la téléologie morale dans la troisième <i>Critique</i>	410
1. <i>Letzter Zweck</i> et <i>Endzweck</i> (§§ 83 et 84)	411
2. La « préparation » et le rôle de la culture	414
3. L'homme sous des lois morales comme <i>Endzweck</i>	420
4. Le souverain Bien comme <i>Endzweck</i>	422
5. Philosophie de l'histoire et théologie éthique.....	425
6. Conclusion.....	428
Conclusion	430
Bibliographie	435
Index des noms	449
Table des matières	451

Idéal et normativité dans la philosophie pratique de Kant

Résumé :

Ce travail s'interroge sur la signification et la portée du concept de « souverain Bien » dans la philosophie pratique de Kant. Comment justifier l'affirmation kantienne selon laquelle le souverain Bien est l'objet nécessaire et *a priori* de la raison pratique pure ? L'objectif de la thèse est de chercher à rendre compte de ce moment téléologique qui surgit dans la « Dialectique de la raison pratique pure » et que la théorie normative exposée dans « l'Analytique » semble pourtant rendre inutile.

L'aspiration au souverain Bien est nécessaire *a priori* parce qu'elle participe de l'inévitable et naturel élan métaphysique de la raison à l'inconditionné. On cherche ensuite à fonder la nécessité pratique du souverain Bien en montrant que si le souverain Bien ne fait pas partie des concepts fondamentaux de l'éthique, il fait cependant partie des concepts fondamentaux de l'*application* de l'éthique au contexte d'une volonté morale *finie*. Enfin, la nécessité morale de la tâche de promouvoir le souverain Bien vient ce que celle-ci est à rapporter à l'exigence immanente de la raison pratique de chercher à s'appliquer dans le monde.

Ideal and normativity in Kant's practical philosophy

Abstract :

This study examines the role and the meaning of the concept of the « highest Good » in Kant's practical philosophy. It tries to give a justification for Kant's claim that the highest Good is the necessary and *a priori* object of pure practical reason, and to give an account for this teleological moment revealed into the « Dialectic of pure practical reason » even though the normative theory founded by the « Analytic » seems to make such a moment useless.

At first, the highest Good appears as a necessary object because it refers to the ineluctable and natural striving of reason for the unconditioned. Then, the practical necessity of the highest Good is connected to the fact that this concept, which doesn't belong to the fundamental concepts of ethics, belongs nonetheless to the fundamental concepts of ethic's *application* to the situation of a finite moral volition. The aspiration to the highest Good is finally related to the moral requirement inherent to practical reason to have an application in the world of nature. For such application is a *necessary* and *a priori* duty, the practical task ordering to promote the highest Good inherits of this moral necessity.

Discipline : philosophie.

Mots-clés : philosophie morale ; *Critique de la raison pratique* ; souverain Bien ; métaphysique ; application ; but final.