

Université de Montréal

Le concept du souverain bien dans la philosophie d'Emmanuel Kant.

par

Marceline Morais

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

docteur en philosophie

Décembre 1999

Marceline Morais, 1999





**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-52176-1

Canada

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Cette thèse intitulée :

Le concept du souverain bien dans la philosophie d'E. Kant

présentée par :

Marceline Morais

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Jean Grondin, président rapporteur

Monsieur Claude Piché, directeur de recherche

Monsieur Daniel Dumouchel, co-directeur

Madame Christine Tappolet, membre
(représentée par Monsieur Yvon Gauthier)

Monsieur Denis Dumas, examinateur externe
(Université d'Ottawa)

Monsieur Guy Bourgeault, représentant du doyen
(Sc. de l'éducation)

Thèse acceptée le : 18 avril 2000.

Sommaire

Le but de cette recherche consiste à démontrer l'importance du concept du souverain bien pour l'unité et la cohérence du système philosophique kantien. A cette fin, il faudra montrer que ce concept s'avère essentiel autant pour l'usage pratique que pour l'usage théorique de la raison pure et qu'on le retrouve, de plus, dans tous les domaines de la philosophie, qu'elle soit spéculative, morale, historique et politique. La principale difficulté que rencontre une telle démonstration réside dans la multiplicité des acceptions que revêt le concept du souverain bien, dont l'unité semble problématique. En conséquence, l'aboutissement de cette recherche devra consister en une classification exhaustive des diverses conceptions du souverain bien et dans l'éclairage de leurs relations réciproques. Auparavant, il importera de définir convenablement ce concept et de cerner précisément le rôle qu'il vient remplir en ce qui a trait à l'usage théorique et à l'usage pratique de la raison pure.

A titre de canon de la raison pure, le souverain bien permet de garantir à l'intérêt spéculatif de la raison l'atteinte de sa fin dernière, qui consiste dans la détermination de trois objets transcendants : Dieu, la liberté et l'immortalité. Seul la présence d'un but final *a priori*, le souverain bien, rend nécessaire l'existence de ces trois objets. La volonté ne peut réaliser l'harmonie du bonheur et de la moralité, qui constitue la définition la plus courante du souverain bien, sans supposer l'intervention d'une cause suprasensible du monde. Quant à l'immortalité, elle se justifie en regard de l'absence

actuelle du souverain bien et de la pérennité de l'effort moral vers la sainteté. Le souverain bien permet alors l'extension du pouvoir de la raison pure d'un point de vue pratique par l'introduction d'une nouvelle forme d'objectivité qui supplée à l'insuffisance de l'objectivité théorique.

Le souverain bien se révèle également indispensable à l'unité et à la cohérence de la raison dans son usage pratique en comblant le hiatus qui sépare la loi morale des maximes et des actions qu'elle détermine. Prenant la nature sensible pour le schème d'une nature morale possible, le jugement pratique évalue la légitimité de la maxime en se plaçant au niveau des finalités qui gouvernent ce monde. En tant qu'il est aussi l'objet de la loi morale, le souverain bien permet de compléter le système de la moralité en fournissant à l'impératif catégorique un contenu. Fournissant à la volonté une fin objective, il renforce la motivation subjective de l'arbitre et justifie l'obligation que renferme la loi morale, qui ne peut imposer à la volonté un but qui serait cependant inaccessible.

Cependant, si nous voulons comprendre comment le souverain bien peut résulter de notre volonté, il nous faut poser, à côté de sa représentation transcendante, une représentation immanente, dont la réalisation est attendue au sein de l'histoire. Ces deux conceptions, qui entretiennent entre elles des rapports complémentaires, constituent à elles seules les deux principales catégories au moyen desquelles pourra s'effectuer la classification des différentes acceptions du souverain bien.

Table des matières

1. Page de titre	I
2. Page d'identification du jury	II
3. Sommaire	III-IV
4. Table des matières	V
5. Liste des abréviations	VI
6. Remerciements	VII
7. Introduction	p.1 à 12
8. Section I : <i>Le souverain bien et le problème d'une métaphysique renouvelée dans la Critique de la raison pure</i>	p.13-112
9. Chapitre 1 : <i>La métaphysique, des Rêves d'un visionnaire à la Critique de la raison pure</i>	p.16-45
10. Chapitre 2 : <i>La place de la métaphysique et de la philosophie dans le système complet de nos connaissances</i>	p.46-64
11. Chapitre 3 : <i>Le Canon de la raison pure, un point de vue pratique sur la métaphysique</i>	p.65-112
12. Section II : <i>Le concept du souverain bien dans la philosophie pratique de Kant</i>	p.113-274
13. Chapitre 4 : <i>Le concept d'une nature morale comme critère du jugement pur pratique</i>	p.116-147
14. Chapitre 5 : <i>Le souverain bien, objet total d'une volonté moralement déterminée. La cohérence de la loi morale et le primat de la raison pure pratique</i>	p.148-200
15. Chapitre 6 : <i>Les postulats de la raison pratique et la classification définitive des différentes formes du souverain bien</i>	p.201-274
16. Conclusion	p.275-283
17. Bibliographie	p.284-289

Liste des abréviations

1. *CRP : Critique de la raison pure*
2. *CRPrat : Critique de la raison pratique*
3. *CFJ : Critique de la faculté de juger*
4. *Rêves : Les Rêves d'un visionnaire*
5. *Dissertation : De la forme et des principes des mondes sensible et intelligible*
6. *FMM : Fondements de la métaphysique des moeurs*
7. *Idée d'une histoire : Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*
8. *PPP : Projet de paix perpétuelle*
9. *Religion : La religion dans les limites de la simple raison*

Remerciements

Nous aimerions d'abord remercier notre directeur de recherche, M. Claude Piché, pour les remarques et les conseils qu'il nous a généreusement prodigués et qui ont contribué grandement à l'amélioration de cette thèse, notre co-directeur, M. Daniel Dumouchel, pour son soutien constant, son exigence et sa rigueur qui eurent pour nous valeur d'exemple, les fonds de recherche FCAR et le département de philosophie de l'Université de Montréal pour leur aide financière, enfin tout ceux qui de près ou de loin ont permis à cette recherche d'être menée à terme.

Introduction

Le concept du souverain bien est à la fois l'un des plus négligés et des plus controversés de la philosophie kantienne. Assimilé la plupart du temps à l'éthique de Kant, on juge communément qu'il ne lui est pas essentiel et qu'il constitue somme toute un ajout superflu. Perçu comme un reliquat du passé leibnizien de l'auteur, il pourrait même, aux yeux de certains, représenter une menace pour le principe moral de l'autonomie. Ajoutant au principe formel de l'autonomie un objet ou un but à accomplir, le souverain bien risquerait selon eux de travestir la pure exigence de l'impératif moral en un nouvel eudémonisme¹. Bien que fort répandue, cette méfiance envers le souverain bien ne fait pas l'unanimité² et l'on peut même avancer, du moins en ce qui concerne sa signification empirique et historique, que ce concept connaît depuis quelques années une sorte de réhabilitation³. Le concept du souverain bien apparaît pour

¹ C'est la position classique que partagent nombre de commentateurs éminents tels que L.W. Beck, Victor Delbos ou encore Martial Gueroult. (Cf. Beck, L.W, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960; Delbos, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1968 (3^{ie} éd.); Gueroult, Martial, « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1954).

² S'y opposaient déjà des gens comme F. Alquié, E. Weil, François Marty et John Silber, pour ne citer que ceux-là. (Voir : Alquié, F., *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, 1968; Marty, F., « La théorie transcendantale de la méthode dans la *Critique de la raison pure* », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1975; Weil, E., *Problèmes Kantiens*, Paris, 1967; Silber, John, « The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy » in *Ethics*, 1973).

³ De toutes ces tentatives de réhabilitation, la plus importante et la meilleure demeure sans conteste celle de Y. Yovel dans son ouvrage *Kant et la philosophie de l'histoire*. On peut déplorer cependant qu'il insiste trop sur la dimension historico-politique de ce concept au détriment de son rôle épistémique majeur qui permet l'extension de la raison pure au-delà de l'expérience et l'atteinte des buts éternels de la métaphysique. (Cf. *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, 1989).

la première fois dans le *Canon de la première Critique* (1781) et connaît ses plus importants développements dans la *Critique de la raison pratique* (1788). On le retrouve également dans la plupart des écrits postérieurs à 1788, où il prend la forme d'une République du Droit ou de la Vertu, du Royaume de Dieu sur la terre ou encore d'un « monde moral ». Qu'il consiste en un bien individuel ou qu'il désigne un monde, le souverain bien demeure toujours l'objet total de la volonté, son but final, et comprend à ce titre tout le désirable dans la mesure où celui-ci se trouve conditionné au principe moral. En conséquence, le souverain bien apparaîtra à la fois comme la synthèse individuelle de la vertu et du bonheur et comme l'harmonie universelle de la nature et des mœurs.

En dépit de la signification morale qu'on lui attribue le plus souvent, notre thèse consistera à démontrer l'importance que revêt le concept du souverain bien pour l'ensemble de la philosophie kantienne, qu'elle soit spéculative, morale, historique ou politique. Nous pensons en effet qu'au concept du souverain bien se trouve suspendue la cohérence et l'unité de la raison pure, dont il révèle la structure téléologique. Loin de voir en lui une survivance dogmatique, nous pensons au contraire qu'il joue un rôle déterminant pour l'accomplissement du projet initial de la critique, soit celui du renouvellement de la métaphysique. Sans lui, la raison pure ne pourrait jamais atteindre ses fins dernières et déterminer positivement le suprasensible. On verra de plus que le souverain bien conditionne une réorientation déterminante du concept de la philosophie, dont la tâche consistera désormais à accorder le développement de la science avec la destination totale de l'homme.

Le premier chapitre de la thèse sera consacré à la genèse de la solution qu'apporte la *Critique de la raison pure* au problème de la métaphysique, dont l'originalité consiste précisément dans l'utilisation qu'y fait Kant du concept du souverain bien. Par l'entremise du souverain bien, la raison pure se trouve désormais justifiée, d'un point de vue pratique, de dépasser les limites de l'expérience pour déterminer des objets suprasensibles. En dépit de la nouveauté qui consiste à faire du souverain bien le canon de la raison pure, nous montrerons néanmoins que ce choix est grandement tributaire de l'échec partiel de solutions antérieures, que Kant développe entre autres dans les *Rêves d'un visionnaire* et dans la *Dissertation de 1770*. Comme autrefois dans les *Rêves*, la *Critique de la raison pure* assignera elle aussi des limites sévères aux prétentions transcendantes de la métaphysique, qui se réduira dans sa première partie à n'être que l'inventaire de nos connaissances *a priori*. Partageant néanmoins la confiance de la *Dissertation* envers la possibilité d'une détermination rationnelle du suprasensible, la *Critique de la raison pure* garantira à la métaphysique, dans sa seconde partie, l'atteinte de ses fins dernières, grâce au concept du souverain bien.

Quelle est cependant cette métaphysique que le souverain bien permet de renouveler à partir d'une enquête sur les limites et le pouvoir de la raison pure ? S'agit-il de cette nouvelle ontologie qui, sous le nom de philosophie transcendantale, prend en compte l'ensemble de nos connaissances *a priori* légitimes, ou plutôt de cette physiologie rationnelle transcendante qui prétend déterminer positivement des objets suprasensibles singuliers tels que Dieu ou l'âme ? L'examen que nous ferons de l'*Architectonique de*

la raison pure au second chapitre nous permettra de clarifier le sens qu'il faut donner à cette métaphysique du souverain bien en considérant la place qu'elle occupe dans le système architectonique de nos connaissances. On y apprendra que la métaphysique en général doit être distinguée de la philosophie dont l'acceptation désormais cosmique nous renvoie à la destination totale de l'homme, c'est-à-dire au souverain bien. En ce cas, ni la métaphysique des moeurs, ni la métaphysique de la nature, et ce même dans son volet physiologique transcendant, ne correspondent à cette métaphysique positive que permet de fonder le souverain bien. Celle-ci semble davantage liée au concept cosmique de la philosophie qui s'identifie ainsi avec celui d'une métaphysique achevée ou parfaite. Ainsi, c'est en précisant en quoi consiste la philosophie au sens cosmique, que nous parviendrons à comprendre ce que signifie cette métaphysique nouvelle qu'inaugure le souverain bien.

La philosophie au sens cosmique a pour fonction de réaliser l'unité de la science et de la sagesse, en rapportant l'ensemble de nos connaissances aux fins dernières de l'homme. Elle nous conduit à percevoir le développement de la science comme étant conditionné par la manifestation progressive de son idée, qui se trouve dans la raison pure. La raison pure aura donc pour Kant une histoire sur laquelle repose également l'histoire humaine et dont le terme devra coïncider avec l'accomplissement de notre destination. On peut voir dans ces remarques sur le caractère historique de la raison pure une préfiguration de la thèse que soutiendra Kant dans l'opuscule de 1784 « Qu'est-ce que les lumières ? », d'après laquelle la destination de l'espèce humaine serait étroitement liée au développement de la liberté de pensée et de l'autonomie

intellectuelle¹. Quoi qu'il en soit, on pourra désormais concevoir la métaphysique dans son sens le plus haut et le plus achevé comme identique à la philosophie au sens cosmique, car toutes deux visent ultimement la réalisation de la destination *totale* de l'homme. Ainsi, le jour où la raison pure aura développé l'ensemble de ses dispositions et que celles-ci seront parfaitement harmonisées aux fins que poursuit l'humanité dans son ensemble, le souverain bien de l'homme se trouvera réalisé. Néanmoins, la nécessité d'un accomplissement historique du souverain bien dans le monde nous obligera à ajouter au concept cosmique de la philosophie son concept cosmopolitique qui prend davantage en compte les conditions empiriques de sa réalisation.

Le sens qu'il convient d'accorder à la philosophie et à la métaphysique se trouvant désormais éclairci, notre tâche consistera par la suite à démontrer *comment* le souverain bien permet de rendre possible une métaphysique nouvelle fondée sur la critique. L'enjeu, rappelons-le, est de taille, puisqu'il engage non seulement la possibilité de la métaphysique, mais également la cohérence de la raison pure, laquelle tend naturellement, nous dit Kant, à dépasser l'expérience pour déterminer les objets suprasensibles qui forment ensemble sa fin dernière : Dieu, la liberté et l'immortalité. Comment le souverain bien pourra-t-il permettre à la raison pure d'accéder au

¹ Kant y laisse clairement entendre que le développement des lumières est inscrit originellement comme l'une des dispositions fondamentales de la nature humaine. La finalité de l'homme semble ainsi consister dans le plein épanouissement de sa raison, de sorte que ce serait un crime envers l'homme d'interdire dans un État la progression de la science et de la liberté de pensée. « Ce serait là un crime contre la nature humaine, dont c'est précisément la destination originelle d'accomplir ce progrès... » (Cf. Kant, E., *Qu'est-ce que les lumières ?*, in *Oeuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, 1985, Gallimard, Pléiade, p.214 Ak. VIII, 39)

suprasensible sans que celle-ci transgresse les limites que la critique vient de lui imposer ? Le troisième chapitre ainsi qu'une grande partie des chapitres cinq et six seront consacrés à la résolution de ce problème. Nous y verrons que des objets suprasensibles tels que Dieu, la liberté et l'immortalité sont inaccessibles à la raison théorique, dont le pouvoir se limite à ce qui peut faire l'objet d'une expérience possible. Tout au plus pourra-t-elle envisager, au plan spéculatif, la possibilité d'une connaissance analogique de ces objets. Si l'on persiste néanmoins à croire nécessaire l'atteinte de ces objets, faute de quoi la raison pure apparaîtrait vaine et incohérente, l'on doit alors admettre qu'il existe une autre forme d'objectivité que celle sur laquelle repose la connaissance théorique. Cela reviendra à interroger les possibilités que renferme l'usage pratique de la raison afin de voir s'il ne nous conduirait pas à une redéfinition du concept de l'objectivité. S'il est démontré qu'une telle forme d'objectivité existe, elle permettra d'attester la réalité d'objets suprasensibles. Elle ne pourra engendrer cependant une véritable connaissance, ses objets continuant d'échapper à l'intuition sensible.

Bien que ce soit dans le *Canon de la raison pure* que Kant présente pour la première fois les conditions de possibilité d'une objectivité *pratique*, c'est dans la *Critique de la raison pratique* qu'il en fera la présentation la plus explicite et la plus convaincante. Plutôt que de concevoir l'objectivité d'un concept comme reposant sur sa capacité de déterminer *a priori* un objet de l'expérience possible, celle-ci apparaîtra désormais comme résultant du rapport nécessaire qu'il entretient avec la possibilité du but final de la raison pure : le souverain bien. En conséquence, Dieu et l'âme seront considérés

comme des objets réels et existants, car sans eux le souverain bien, dont la loi morale nous prescrit *a priori* l'accomplissement, serait impossible. Cette nouvelle forme d'objectivité est *pratique* dans le sens qu'elle lie l'affirmation de la réalité objective d'un concept à un devoir, celui de réaliser le souverain bien dans le monde. Cette fin qui s'impose à la raison pure antérieurement à toute fin subjective et contingente en révèle de plus le caractère profondément *intéressé*. Dans cette perspective, l'unité des différents usages de la raison pure, qu'ils soient pratiques ou théoriques, s'accomplit dans la communauté d'une même fin vers laquelle convergent ultimement leurs intérêts respectifs. Ainsi, le souverain bien parvient-il non seulement à garantir la cohérence de la raison pure en démontrant la possibilité pour elle d'une détermination positive du suprasensible, mais il permet également d'en assurer l'unité en proposant à ses différents usages un but commun. Comme il ne saurait toutefois y avoir d'unité entre divers usages et intérêts sans que s'établisse entre eux une certaine hiérarchie, Kant montrera que l'intérêt pratique de la raison et la nouvelle forme d'objectivité qu'il découvre doivent être reconnus supérieurs à l'objectivité théorique, car ils comportent une exigence absolue à laquelle sont subordonnées toutes les fins que nous poursuivons.

Comme la démonstration de la réalité objective de concepts comme ceux de Dieu et de l'immortalité n'ira pas sans problème, il nous faudra à cet égard préciser que l'objectivité pratique ne conduit nullement à une connaissance déterminée de ses objets, mais plutôt à une croyance rationnelle nécessaire. Il faudra de plus répondre à l'objection majeure formulée d'abord par Wizenmann puis reprise ensuite par nombre d'autres, selon laquelle il serait impossible de conclure à la nécessité d'un être à partir

d'un besoin ou d'une fin. En s'appuyant sur la réponse qu'a faite Kant lui-même à cette objection, nous serons amenés à préciser ce qu'il faut entendre par un « besoin de la raison pure » et comment celui-ci peut conduire à postuler l'existence de certains objets. Cela reviendra à interroger la notion d'un *point de vue pratique* qui semble garantir à elle seule l'extension du pouvoir de la raison pure hors de l'expérience.

Cependant, le fait d'insister sur l'importance du concept du souverain bien pour la possibilité de la métaphysique, pour la cohérence et l'unité de la raison pure, ne nous dispense en rien de la tâche qui consiste à démontrer qu'il est *aussi* un concept important de la philosophie morale et qu'en conséquence, il ne trouble en rien la pureté de la loi morale par des considérations d'ordre empirique. Aussi, une grande partie des chapitres quatre, cinq et six sera consacrée à la démonstration du caractère incontournable du concept du souverain bien pour la morale kantienne. Au chapitre quatre, nous verrons que sous la forme d'un monde, le souverain bien constitue le critère qui permet au jugement pratique de reconnaître la valeur morale d'une maxime dans des situations données. Bien que le souverain bien ne puisse jamais constituer le fondement ou le principe de la volonté, nous montrerons qu'il fournit au jugement un « schème » sans lequel la règle formelle du devoir ne pourrait s'appliquer au contenu particulier des maximes de la volonté. Pour résoudre le problème du hiatus qui sépare la loi morale, purement formelle, du contenu particulier des fins que nous poursuivons, nous devons recourir à la représentation d'un monde moral. Or, cela n'est possible qu'au moyen d'une analogie entre la nature sensible et la nature morale. Suivant cette analogie, le jugement pourra évaluer la valeur morale d'une maxime ou d'une action en considérant

la nature sensible comme le *type* d'une nature morale possible. Il se demandera alors ce qui se passerait si sa maxime devenait la loi universelle d'une nature morale. S'il s'avérait, le cas échéant, qu'elle contredise les finalités inhérentes à cette nature, il faudrait conclure à son immoralité et refuser de l'adopter. Il ressortira de l'analyse du jugement pratique que le concept fondamental de la loi naturelle est téléologique comme l'est également la contradiction qui permet de réfuter la maxime et qu'ainsi la nature entière, tant sensible que morale, est un système de fins. Cette conception finaliste de la nature permettra de jeter un éclairage nouveau sur les quatre dilemmes moraux que propose Kant dans les *FMM* et que nous nous proposons d'examiner un à un. Il ressortira de cet examen que l'intervention d'une nature morale ou souverain bien est indispensable pour la solution des problèmes moraux que suscite la vie quotidienne et que sans ce concept le jugement moral ne pourrait parvenir à évaluer convenablement la valeur des maximes envisagées.

Le rôle du souverain bien ne s'arrête pas cependant aux conditions du jugement pratique mais concerne aussi la loi morale dont il est l'objet final et complet. Le souverain bien vient alors répondre à la question qui demande : quel but doit poursuivre une volonté moralement déterminée ? En dépit de ce que certains soutiennent, cette question mérite d'être posée, car la moralité ne s'achève pas avec la démonstration de l'autonomie de la volonté ou par l'énonciation de la formule de l'impératif catégorique. Si c'était le cas, pourquoi Kant jugerait-il nécessaire de s'interroger sur l'objet de la loi morale, allant même jusqu'à prétendre que son impossibilité en menace la crédibilité ? Il semble qu'il faille au contraire accorder une grande importance à la deuxième partie

de la *Critique de la raison pratique*, intitulée *Dialectique*, car elle donne à la loi morale un but et en démontre la cohérence, qu'il s'agisse de la possibilité de son objet ou de celle d'une motivation subjective de l'arbitre. Nous verrons en effet que l'impossibilité du souverain bien plonge la raison pratique dans une antinomie qui menace sérieusement la légitimité de la loi morale et qu'afin de sortir de cette impasse l'admission de l'existence de Dieu et de l'immortalité s'avérera essentielle. Il apparaîtra par ailleurs que sans la perspective du souverain bien, que viennent garantir Dieu et l'immortalité, le sujet moral se trouverait incapable de poursuivre subjectivement son effort vers la vertu.

Toutefois, le souverain bien ne vient pas seulement garantir la cohérence de la loi morale ; il permet aussi de compléter le système de la moralité. En donnant à la volonté une fin, il ajoute au devoir formel d'obéir à la loi, le devoir matériel de viser un objet. Grâce à cet objet, dans lequel se trouvent réunies en une unité systématique toutes les fins de la volonté, la morale peut enfin prétendre s'adresser à l'homme dans son entièreté, en satisfaisant à la fois son aspiration rationnelle pour la vertu et son aspiration sensible vers le bonheur. On peut donc dire que le concept du souverain bien permet d'assurer au système de la moralité à la fois sa cohérence, son unité et sa complétude.

Si nous sommes prêts à défendre le rôle déterminant que joue le souverain bien pour l'unité et la cohérence de la raison pure, que ce soit au plan spéculatif ou pratique, nous ne sous-estimons pas la difficulté que représente l'existence au sein de l'œuvre de Kant d'une multitude d'acceptions, souvent incompatibles, de ce concept. Comment

pourrions-nous en effet soutenir avec quelque conséquence que le concept du souverain bien permet de démontrer la cohérence et l'unité de la raison pure si son propre concept est lui-même dépourvu de cohérence et d'unité ? Sans nous ranger dans le camp de ceux qui croient pouvoir sauver la pertinence du concept du souverain bien en éliminant délibérément son aspect le plus problématique – il s'agit la plupart du temps de son aspect transcendant – nous pensons pouvoir démontrer qu'ils sont tous pertinents à des degrés divers et que l'on peut en fait ramener cette apparente diversité à deux catégories principales, celle du souverain bien immanent ou historique et celle du souverain bien transcendant. Ainsi, plutôt que de condamner certaines conceptions du souverain bien au profit d'autres, que leur caractère empirique rend plus plausibles, et de contourner la difficulté qui consiste à combiner les aspects transcendant et immanent de ce concept en éliminant tout simplement l'un des deux¹, nous avons décidé d'en démontrer l'unité et la cohérence en procédant à la classification de ses diverses significations dont chacune semble remplir une fonction déterminée dans l'ensemble du système philosophique kantien. Cette classification nous permettra également de saisir l'appartenance de certains écrits jugés marginaux comme ceux qui concernent la philosophie de l'histoire ou la philosophie politique, au corps central de la philosophie critique. La présentation ordonnée des différentes conceptions du souverain bien aura de plus l'avantage de révéler la structure logique de son développement qui semble aller dans le sens de sa

¹ C'est ce que fait, entre autres, A. Reath, qui condamne les conceptions transcendantales du souverain bien auxquelles se rattachent selon lui tous les problèmes philosophiques entourant ce concept, au nom d'une conception strictement empirique et historique du souverain bien. Pour sa part, Yovel ne va pas jusqu'à ignorer complètement la conception transcendantale du souverain bien, mais il tend à en réduire la portée en soutenant entre autres que le concept du souverain bien comme monde futur intelligible disparaît au fur et à mesure que se développe l'œuvre de Kant au profit de sa conception immanente. (Cf. Reath, A., « Two Conceptions of the Highest Good in Kant » in *Journal of the History of Philosophy*, 1988, Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, 1989).

« mondanéisation » progressive, les conceptions individuelles du souverain bien se révélant insuffisantes à plusieurs égards. S'agrandissant progressivement aux dimensions d'un monde, le souverain bien pourra, sans perdre sa référence transcendante et idéale, s'accomplir historiquement dans des institutions, dont la forme privilégiée semble être celle de la République, qu'elle soit scientifique, juridique ou morale. L'idéal historique du souverain bien nous permettra de plus d'interroger les liens qui rattachent Kant à l'*Aufklärung*, mouvement auquel il appartient sans en partager toutefois l'inaltérable optimisme. Le souverain bien apparaîtra finalement comme un concept incontournable de la philosophie kantienne, qui permet d'en garantir la cohérence et l'unité, et qui lui fournit un but, dont la réalisation progressive doit s'accomplir au sein même de l'histoire.

Section 1 : Le souverain bien et le problème d'une métaphysique renouvelée dans la *Critique de la raison pure*

Le terme de souverain bien apparaît en tant que tel pour la première fois chez Kant dans la *première Critique*, plus précisément dans le chapitre II de la *Théorie transcendantale de la méthode* intitulé *Canon de la raison pure*. Cette seconde partie de la *Critique de la raison pure*, dont l'importance fut longtemps négligée par les commentateurs, confère à l'idéal du souverain bien un rôle déterminant en ce qui concerne l'enjeu principal d'une critique de la raison, soit la possibilité d'une *metaphysica specialis* dont les objets, Dieu, la liberté et l'immortalité, sont considérés depuis longtemps comme les plus importants et les plus élevés de la connaissance humaine. Le concept du souverain bien est en effet le seul concept qui puisse autoriser, à titre de canon de la raison pure, un usage de la raison qui dépasse les limites de l'expérience ¹, et donc de résoudre le problème de la métaphysique, qui est aussi celui de la *Critique de la raison pure*.² Mettre à jour la relation fondamentale qui unit le concept du souverain bien et le problème de la métaphysique posé par la *première Critique*, demande à ce que ce problème lui-même soit préalablement exposé et expliqué. C'est ce sur quoi portera ce premier chapitre qui traitera d'abord de l'aspect que prend ce problème chez Kant avant 1781, puis de sa reformulation dans la *Critique de la raison pure*.

¹ C'est la thèse que propose Jean Grondin dans son article « La conclusion de la Critique de la raison pure », *Kantstudien*, vol. 81, n. 2, 1990, p.140.

² A ce sujet, bien sûr, les avis sont partagés. On a longtemps interprété l'intention fondamentale de la *Critique de la raison pure* comme celle d'une destruction de la métaphysique spéculative au profit d'une science des limites de la raison humaine. Cette interprétation qu'a popularisée le néo-kantisme, a été par la suite fortement contestée par certains commentateurs français, tels que F. Alquié, E. Weil, F. Marty, et plus récemment par J. Grondin, L. Freuler et d'autres encore.

Tous les ouvrages pré-critiques ne portent pas sur la métaphysique et notre intention n'est pas de faire l'inventaire de tous ceux qui, de près ou de loin, abordent cette question. Nous ne retiendrons pour les besoins de notre recherche que les deux textes qui, selon nous, par leur antagonisme même, conduisent à la solution critique du problème de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure*, soit les *Rêves d'un visionnaire* de 1766 et la *Dissertation de 1770*. On a coutume de diviser la période pré-critique en un certain nombre de phases qui peuvent se laisser ramener à trois principales : la première, qui est dominée par des problèmes d'ordre méthodologique mais aussi scientifique, demeure largement influencée par la métaphysique de Leibniz et de Wolff et par la science de Newton que Kant tente alors de concilier (de 1747 à 1762), la seconde amorce, dans la foulée de la lecture de Rousseau et des empiristes anglais, une remise en question des prétentions usurpées de la métaphysique Leibnizienne (de 1763 à 1767), enfin la dernière, dans laquelle s'élaborent les premières articulations du problème critique, connaît le retour de thèses métaphysiques héritées du rationalisme leibnizio-wolffien (de 1770 à 1781). Tout en concédant aisément à L. W Beck ¹ ce que ce genre de divisions peut avoir d'arbitraire, nous pensons cependant qu'elles permettent d'obtenir un aperçu assez juste de l'évolution générale de la pensée de Kant au sujet de la métaphysique durant cette période. Nous ne retiendrons pour notre recherche que les deux dernières périodes, que nous jugeons plus significatives et les deux oeuvres qui, chacune à leur manière, les représentent le mieux. Le ton résolument sceptique des *Rêves d'un visionnaire* au sujet de la métaphysique et la

¹ Voir : Beck, L.W, *Early German Philosophy*, 1969, Harvard University Press, pp.438-439.

réaffirmation des prétentions dogmatiques de celle-ci dans la *Dissertation de 1770* nous apparaissent en effet comme les deux axes principaux à partir desquels se développe, dans la *Critique de la raison pure*, la solution critique du problème.

Chapitre 1 : Le souverain bien et le problème d'une métaphysique renouvelée dans la Critique de la raison pure.

Le scepticisme métaphysique dans les *Rêves d'un visionnaire*.

Le texte de Kant qui apparaît le plus hostile à la métaphysique est sans aucun doute les *Rêves d'un visionnaire*. La rédaction de ce texte fut précédée chez Kant par la lecture des oeuvres du Suédois Swedenborg, célèbre à l'époque pour ses pouvoirs spirituels hors du commun. Que Kant se soit intéressé à ce voyant peut paraître curieux et il est certain qu'il craignait en rédigeant ce texte d'être tenu lui-même pour un illuminé, c'est pourquoi le texte parut sans nom d'auteur. L'intention de Kant dans cet ouvrage consiste, dans un premier temps, à dénoncer les divagations de Swedenborg. Comment cet homme peut-il prétendre connaître et voir des êtres spirituels, si par définition de tels êtres ne font l'objet d'aucune expérience ? On peut douter cependant que Kant ait écrit ce livre dans le seul but de discréditer Swedenborg. Au contraire, on peut supposer qu'il n'aurait jamais entrepris la lecture longue et fastidieuse de ses oeuvres, s'il n'éprouvait déjà lui-même un intérêt pour le concept d'être spirituel ou d'âme immortelle. Amoureux de la métaphysique¹, Kant a toujours ressenti un intérêt puissant pour ces questions. Cependant, cette science ne prétend-elle pas, elle aussi, connaître le suprasensible ? Dans ce cas, il se pourrait bien qu'elle soit aussi douteuse que les fables de Swedenborg. La remise en question des récits fantastiques du Suédois servira alors de prétexte à la mise en accusation de certaines prétentions métaphysiques. L'analyse que nous ferons de cet ouvrage insistera sur trois aspects que nous jugeons

¹ « La métaphysique, dont le destin fait que je suis amoureux... » (Réf : Kant, E., *Rêves d'un visionnaire*, in *Oeuvres philosophiques*, vol. I, Paris, 1980, Gallimard, Pléiade, p.585 Ak. II, 367)

déterminants pour l'évolution de la position kantienne à l'égard de la métaphysique. Nous aborderons d'abord la notion d'expérience, invoquée par Kant afin de discréditer les prétentions habituelles de la métaphysique à la connaissance du suprasensible ; nous montrerons ensuite que la métaphysique, loin d'être évacuée, devient une science des limites de la raison humaine, et nous soulignerons enfin l'origine morale des spéculations métaphysiques et le lien qui réunit la foi morale aux objets traditionnels de cette science.

Sous le couvert d'une dénonciation du délire qui affecte de prétendus voyants tels que Swedenborg, c'est bien sûr à la métaphysique que Kant entend s'attaquer. Dans la première partie, dites « dogmatique », Kant joue lui-même le jeu du métaphysicien chimérique, élaborant une conception parfaitement cohérente d'un monde possible des esprits. Cette peinture du monde intelligible emprunte pourtant ses déterminations au monde sensible, Kant attribuant faussement aux esprits des prédicats tels que l'étendue, le lieu, l'obéissance aux lois newtoniennes de l'attraction et de la répulsion, etc... Bien que vraisemblable en apparence, cette construction intellectuelle ne tient pas, car elle considère les êtres suprasensibles comme s'ils étaient des objets de l'expérience. Cette entreprise a néanmoins permis à Kant de cerner la nature de l'erreur métaphysique. Celle-ci semble en effet consister dans la méprise qui nous fait prendre à tort le suprasensible pour du sensible. Or, cette confusion ne se dissipe que si l'on restreint une fois pour toutes le domaine de la connaissance à l'expérience. Afin de mieux comprendre cependant en quoi consiste cette méprise qui affecte le jugement des métaphysiciens, il convient de rechercher en quoi l'illusion dont ils sont victimes

ressemble au délire des visionnaires, ce qui revient, en sommes, à interroger l'analogie de base qui permet selon Kant d'expliquer les rêves d'un visionnaire par des rêveries métaphysiques.

Kant range aussi bien les métaphysiciens que les visionnaires de l'espèce de Swedenborg dans la catégorie peu flatteuse des rêveurs dans la mesure où l'un et l'autre s'attachent à des « images forgées de toutes pièces ¹ » qu'ils prennent néanmoins pour de véritables objets. Tous les deux cherchent en effet à atteindre et à déterminer des objets suprasensibles, auxquels ne correspond pourtant aucune intuition. Ils s'en font ensuite des représentations imaginaires, qu'ils tiennent pour des connaissances véritables. Cependant, comme l'illusion ne relève pas des mêmes causes, Kant distingue deux catégories de rêveurs : les rêveurs de la sensation et les rêveurs de la raison. Les métaphysiciens, qui appartiennent à cette dernière catégorie, peuvent au moyen d'une discipline de la raison, guérir des excès que produit une spéculation excessive. Malheureusement, les rêveurs de la sensation ou visionnaires seraient pour leur part incurables. « Je n'en veux pas du tout au lecteur si, au lieu de regarder les visionnaires comme des demi-citoyens de l'autre monde, il les envoie tout bonnement promener comme candidats à l'hôpital(...) ² » Pourquoi les visionnaires sont-ils ainsi condamnés à l'errance ? Cela s'explique par la forme de leur délire. Leurs rêveries sont issues d'une incapacité à distinguer les représentations fournies par l'imagination de celles que fournit l'intuition de phénomènes sensibles extérieurs. Tout objet produit par

¹ Kant, E., *Rêves d'un visionnaire*, in *Oeuvres philosophiques*, vol.1, Paris, 1980, Gallimard, La Pléiade, p. 557 Ak. II, 343

² Kant, E., *Rêves d'un visionnaire*, p.563 Ak. II, 348

l'imagination se retrouve alors immédiatement posé devant eux et tenu pour l'égal de n'importe quel objet des sens. Incapables de distinguer l'imaginaire de la réalité, ils semblent bel et bien atteints d'une sorte de folie. Quant au rêveur de la raison, s'il n'ignore pas la différence qui existe entre ses représentations mentales et les perceptions de ses sens, il aurait cependant une forte propension à l'oublier. L'habitude de la spéculation abstraite et la fréquentation de la métaphysique n'y seraient pas étrangères. Dans ce cas, le métaphysicien serait semblable au *rêveur éveillé* qui continue, quoique rêvant, à distinguer l'objet de ses songes de la réalité perçue par ses sens. Ce qui manque alors au métaphysicien, c'est une intuition intellectuelle de ses objets, qui viendrait suppléer à l'impuissance de l'intuition sensible. L'absence d'une telle intuition le conduit à attribuer faussement au suprasensible des déterminations sensibles. C'est pourquoi le visionnaire peut sembler détenir, comme le suggère Alquié¹, ce qui fait défaut au métaphysicien dogmatique, soit une intuition directe de ses objets. Dans ce cas, en démontrant l'hallucination dont sont victimes les visionnaires, nous pourrions régler une fois pour toute le sort de la métaphysique dogmatique.

Sommes-nous arrivés à la fin de la métaphysique ? Malgré toute la sévérité qu'il manifeste à son égard, Kant ne désire pourtant pas l'abolir. Certes, la métaphysique ne peut persister sous sa forme actuelle, car le suprasensible ne peut faire l'objet d'aucune connaissance. Rien ne lui interdit cependant de s'interroger sur les raisons de cette impossibilité, en demandant « si le problème est bien déterminé à partir de ce que l'on

¹ Alquié, F., introduction aux *Rêves d'un visionnaire* d'E. Kant, . p. 445

peut savoir ¹». Ainsi comprise, la métaphysique deviendrait « une science des *limites de l'entendement humain* ²». La sauvegarde de la métaphysique reposerait alors sur une condition essentielle : l'abandon de ses prétentions délirantes à une connaissance spéculative du suprasensible. Elle impliquerait du même coup un changement complet de sa visée qui ne chercherait plus à épier « (...) les propriétés cachées des choses(...) » mais à déterminer les limites de l'entendement humain en regard de la pierre de touche que constitue l'expérience. Kant nous place dès lors devant l'alternative suivante: « le rationalisme métaphysique doit être visionnaire, ou critique ³». En quel sens cependant la métaphysique présentée dans les *Rêves* peut-elle apparaître « critique » ? S'annonce-t-elle identique à la philosophie transcendantale de la première *Critique* ?

Nous avons vu que la métaphysique ne peut devenir une science que si elle renonce à connaître des objets suprasensibles. En outre, elle ne peut devenir telle qu'au prix d'une transformation fondamentale de sa visée, qui devra désormais consister dans la mise en lumière des limites qui circonscrivent l'esprit humain. Cette métaphysique aux accents critiques est cependant fort différente de la philosophie transcendantale dont la première *Critique* trace le plan. Kant croit encore à l'époque des *Rêves* que la métaphysique renferme uniquement des propositions analytiques dont la certitude repose sur les principes d'identité et de contradiction. Son procédé consiste pour une grande part à rendre claires des propositions complexes en les réduisant à des éléments simples. La certitude des propositions de la métaphysique s'impose alors *a priori*. On ne peut en

¹ Kant, E., *Rêves d'un visionnaire*, p.586 Ak. II, 367

² Kant, E., *Rêves d'un visionnaire*, p.586 Ak. II, 368

³ Voir : Alquié, F., introduction aux *Rêves d'un visionnaire* d'E.Kant, p.445

dire autant des propositions qui portent sur l'expérience car elles unissent des termes hétérogènes qu'on ne peut réduire à la loi de l'identité. Il s'ensuit que la métaphysique ne peut avoir pour objet l'expérience. Elle doit plutôt rechercher les principes fondamentaux de la raison humaine. Partageant à cette époque le scepticisme de Hume, Kant pense que les relations empiriques de cause à effet sont tout à fait contingentes. Ne pouvant être ni démontrées, ni réfutées, elles n'appartiennent pas aux principes fondamentaux de la raison humaine. C'est pourquoi la métaphysique qu'envisage Kant dans les *Rêves* ne peut avoir pour fonction de révéler quelles sont les conditions de possibilité de l'expérience, comme le fera plus tard la philosophie transcendantale. Le concept d'expérience n'y possède aucun fondement *a priori* et sert essentiellement de borne aux envolées délirantes de la spéculation rationnelle. Ramenée à des projets plus modestes et exerçant désormais une fonction essentiellement limitative, la métaphysique peut alors devenir selon Kant: « ce dont elle est encore à l'heure actuelle passablement éloignée et ce qu'on attendrait le moins d'elle : la *compagne de la sagesse*¹ ». Ainsi, Kant pense-t-il déjà en 1766 ce qu'il soutiendra en 1781 dans *l'Architectonique de la raison pure* et en 1788 dans la seconde *Critique*, à savoir que la destination la plus haute de la métaphysique consiste à déterminer en vue de quoi nous devons agir. La sagesse – puisqu'il s'agit d'elle – consiste alors dans la connaissance du but final que nous devons accomplir. Or ce but final n'est nul autre que le souverain bien.

Quel lien la sagesse entretient-elle avec la métaphysique pour qu'elle puisse apparaître comme sa « compagne » et constituer sa finalité ? Nous touchons ici au

¹ Kant, E., *Rêves d'un visionnaire*, p.589 Ak. II, 369

dernier point de notre analyse. Notons tout d'abord que l'élan métaphysique vers le suprasensible, loin d'être le fruit d'un égarement culturel, est perçu comme une tendance naturelle de l'homme. Kant conservera cette opinion jusque dans la *Critique de la raison pure*. La raison humaine est ainsi faite qu'elle se pose nécessairement certaines questions qui l'obligent à dépasser les limites de l'expérience. Dans les *Rêves*, ces questions sont d'ordre moral et concernent l'espoir. Celui qui s'efforce de bien agir durant sa vie espère que son existence se poursuivra après la mort dans un monde où son mérite sera récompensé. Comme telles, ces aspirations apparaissent tout à fait légitimes. Cependant, elles ne peuvent suffire à garantir la réalité objective des concepts qu'elles visent. Ce n'est pas parce que nous espérons en une vie après la mort ou parce que nous éprouvons moralement le besoin d'y croire pour agir, que l'immortalité de l'âme s'en trouve par là même démontrée. Si, comme le dit Kant, les contes qui parlent de notre existence future dans un monde des esprits pèsent sensiblement sur le plateau de l'espoir, « en revanche, dans celui de la spéculation, ils semblent n'être faits que de vent ¹ ». Kant est donc persuadé à l'époque de la rédaction des *Rêves* que le besoin moral et l'espérance qui en découle ne suffisent pas pour accorder de la réalité objective aux objets qu'ils visent. Outre le fait que nous y retrouvons en germe les mêmes considérations de justice morale qui amèneront Kant à introduire plus tard le concept du souverain bien dans les deux premières *Critique*, ce passage tiré des *Rêves d'un visionnaire* a le mérite de révéler que Kant ne reconnaît pas encore la suprématie de l'usage pratique et les possibilités qui s'en dégagent : la doctrine des postulats et la notion de croyance pure pratique. Dans ce contexte, que faut-il alors penser du concept

¹ Kant, E., *Rêves d'un visionnaire*, p.565 Ak. II, 350

de « *foi morale* ¹ » que Kant fait intervenir à la fin de cet ouvrage, et qui n'est pas sans rappeler la théorie des postulats de la raison pratique ? Il faut comprendre que la notion de foi n'est pas entendue ici de la même manière qu'elle le sera plus tard dans la première et la seconde *Critique*. Elle demeure une conviction subjective, incapable d'attester par elle-même de la réalité de ses objets. Sortant des limites qui lui sont imparties, elle pourrait aller jusqu'à ruiner la valeur morale de notre action. En conséquence, elle ne peut jouer en morale qu'un rôle accessoire. Les objets traditionnels de la croyance, Dieu, l'âme et la liberté n'ont en effet nullement besoin d'être connus ou démontrés pour que l'action morale soit possible. Cette démonstration nuirait à la détermination morale de la volonté, qui n'agirait plus par respect pour la loi morale mais dans l'espoir d'obtenir une récompense ou d'éviter un châtement. Cela n'implique pas qu'il faille écarter ces croyances de la vie morale, car si elles ne peuvent fournir à la volonté des principes, elles demeurent néanmoins essentielles à la conduite de l'honnête homme². La foi morale apparaît alors comme quelque chose de purement subjectif, de l'ordre du sentiment, que la raison ne peut ni prouver, ni réfuter. Elle prend sa source dans le cœur de l'homme, lui donnant la force d'accomplir sa tâche en ce monde. Subjective et accessoire, la foi morale ne peut constituer cette voie royale vers le suprasensible que réalisera plus tard la notion d'une croyance pure pratique.³

¹ Kant, *Rêves d'un visionnaire*, p.592 Ak. II, 373

² A cet égard, l'influence de Rousseau s'avère déterminante. Très critique envers les philosophes et leurs doctrines, n'affirme-t-il pas dans l'*Emile* que nous n'avons besoin pour nous conduire honnêtement que de consulter « notre lumière intérieure », l'ultime sagesse consistant à rester dans l'ignorance concernant l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme ? (réf. Rousseau, J.-J., *Emile ou de l'éducation*, in *Oeuvres complètes*, vol. IV, Paris, 1969, Gallimard, La Pléiade, pp. 568-569)

³ C'est du moins ce que prétend Philonenko, lorsqu'il affirme que dans les *Rêves* « Le passage au criticisme se prépare au sein de l'éthique. » (*L'œuvre de Kant*, tome I, Paris, 1969, Vrin, p.53)

La *Dissertation de 1770* et la sauvegarde de la métaphysique traditionnelle.

La thèse philosophique présentée dans la *Dissertation de 1770* est pour le moins surprenante. La position de Kant au sujet de la métaphysique semble y avoir soudainement régressé. Alors que les *Rêves* condamnaient la connaissance du suprasensible, la *Dissertation* en réaffirme la possibilité. En dépit de ces divergences, les deux textes ne nous paraissent pas si éloignés. Ils tendent selon nous vers un même but : découvrir le critère au moyen duquel les limites de la connaissance sensible seraient rigoureusement déterminées, de telle sorte que la source principale des multiples errances de la métaphysique, la confusion du sensible et de l'intelligible, soit évitée. C'est pourquoi nous retrouvons en chacun d'eux la volonté de constituer une science dont la seule fonction serait de déterminer l'étendue et les limites de la connaissance rationnelle. Cette science, qui représentait toute la métaphysique possible d'après les *Rêves*, acquiert dans la *Dissertation* un statut propédeutique. La réduction du rôle de la « critique » à une propédeutique en révèle l'intention dogmatique. La métaphysique ne s'y présente plus comme une science des limites de l'entendement humain, mais devient, dans son *usage réel*, une connaissance positive d'objets suprasensibles. Nous tenterons, en conséquence, de dégager la conception qu'y développe Kant de la métaphysique, de cerner sous quelle forme s'y manifeste cette fois le problème qui en menace la crédibilité et par quel moyen il entend éviter qu'elle ne sombre à nouveau dans l'illusion et dans l'erreur.

On ne peut comprendre la position que développe Kant au sujet de la métaphysique dans la *Dissertation*, sans revenir sur ce qui en constitue sans aucun doute l'inspiration principale, soit la distinction entre deux types de connaissance, sensible et intellectuelle, et entre deux domaines d'objets séparés, les phénomènes et les noumènes. Cette distinction prend sa source dans l'hétérogénéité de deux facultés, la sensibilité et l'entendement. Alors que la première est passive, ses représentations étant le résultat de son affection par un objet, la seconde est spontanée, à cause du pouvoir qu'elle a de se représenter elle-même des objets qui ne tombent pas sous les sens. Il s'ensuit que l'objet de la sensibilité n'est pas le même que celui auquel se rapporte l'entendement. Pour rendre compte de cette différence, Kant reprend à son compte la terminologie des Anciens qui distinguaient les phénomènes et les noumènes. La connaissance se révèle alors double : elle est *sensitive* et se rapporte aux phénomènes lorsqu'elle est soumise aux lois de la sensibilité dont les formes sont l'espace et le temps, elle est *intellectuelle* et a pour objet les *noumènes* lorsqu'elle obéit aux lois de l'intelligence. La connaissance sensitive est foncièrement subjective puisque la forme de la représentation dépend de la manière dont le sujet est affecté par l'objet. Elle ne considère pas l'objet en lui-même, indépendamment de nous, mais dans sa relation avec nous, aussi représente-t-elle les choses « *telles qu'elles apparaissent* ¹ ». A l'opposé, l'intelligence conduit à une représentation des choses « *telles qu'elles sont* ² ». Si l'on suit ces distinctions, il apparaîtra que la connaissance intellectuelle porte sur l'être des choses, la connaissance

¹ Kant, E., *De la forme et des principes du monde sensible et intelligible*, in *Oeuvres philosophiques*, vol. 1, Paris, 1980, Gallimard, la Pléiade, p. 637 Ak. II, 392

² Kant, E., *De la forme et des principes...*, p. 638 Ak. II, 392

sensible n'en captant que le phénomène¹. Ce point de vue se trouve confirmé au scolie 11 de la deuxième section lorsque Kant affirme des phénomènes qu'ils sont comme les apparences des choses et non leur idée ou leur qualité interne, que l'entendement seul peut connaître. La connaissance intellectuelle aurait donc pour objet la chose en soi, laquelle se trouve au fondement de l'apparence. Puisque la métaphysique a toujours prétendu être une connaissance purement intellectuelle, une connaissance par simples concepts, Kant n'est-il pas en train de réaffirmer ici la légitimité de ses prétentions dogmatiques ? Sans aucun doute. Cependant, il n'a pas complètement oublié les vieilles leçons du scepticisme. En conséquence, il tiendra à préciser que, dépourvue d'intuition, la connaissance intellectuelle n'a de ses objets qu'une représentation indirecte ou symbolique. Remarquons que Kant ne semble pas envisager ici la morale comme une voie d'accès possible vers le suprasensible.

Toute connaissance intellectuelle n'est pas pour autant synonyme de métaphysique. L'entendement est en effet susceptible d'un double usage : logique et réel. Seul l'usage réel de l'entendement correspond à ce que l'on entend traditionnellement par métaphysique. L'usage logique de l'entendement s'exerce en effet à partir des données

¹ La distinction entre deux types de connaissances et d'objets, dont l'un s'appelle phénomène, l'autre noumène, implique-t-elle réellement la superposition de deux ordres de réalités séparés ? Rien ne semble l'indiquer. Ce que la chose est en soi se trouve seulement distingué de la manière dont elle nous apparaît. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit toujours d'une seule et même chose. S'il existe une division, elle concerne deux modes de connaissances et non deux ordres de réalité. Comme nous l'avons déjà mentionné, la connaissance intellectuelle porte sur la chose en elle-même, et la connaissance sensible sur l'apparaître de cette chose. Mais l'apparence n'est pas synonyme d'illusion, elle n'est pas factice ; au contraire, les phénomènes « attestent, en qualité de réalités causées, la présence de l'objet... » (*De la forme et des principes...*, p.644 Ak. II, 397). Selon Rousset, Kant ne se départira jamais de ce réalisme, car si l'existence du noumène demeure inconnaissable, elle constitue néanmoins, comme l'affirmait Adickes, une présupposition nécessaire du criticisme et de la philosophie transcendantale (voir Rousset, E., *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, 1967, Librairie philosophique J. Vrin. et Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924).

que lui fournit la connaissance sensible. Son rôle consiste à subordonner les unes aux autres les connaissances d'origine empirique, en ramenant le particulier sous le général. Bien que les concepts qu'il utilise pour opérer ces classifications soient également d'origine empirique, il ne faudrait surtout pas croire que leur « réduction à une plus grande universalité ¹ » les rendraient « intellectuels au sens réel ² ». L'usage logique de l'entendement est irréductible à son usage réel, le seul qui soit proprement métaphysique, car c'est en vertu de *l'origine* et non suivant le *degré* que les concepts empiriques diffèrent des concepts intellectuels. Les concepts intellectuels proviennent de l'entendement et les concepts empiriques de l'expérience. L'origine intellectuelle des concepts de l'entendement permet à son usage réel d'atteindre l'être des choses. L'intelligible devient ainsi l'objet spécifique d'un certain mode de notre connaissance, la connaissance intellectuelle ou métaphysique, et retrouve par là la dignité philosophique que lui avait enlevée les *Rêves*.

Quels sont ces concepts intellectuels qui appartiennent à l'usage réel de l'entendement ? Il s'agit, dans un premier temps, des « *premiers principes de l'usage de l'entendement pur...³* ». Ces principes sont la possibilité, la causalité, l'existence, la nécessité, leurs opposés et leurs corrélatifs. N'étant pas dérivés de l'expérience, ils ne sont pas pour autant *innés*. Abstracts des lois inhérentes à l'esprit, on doit les considérer comme *acquis*. Il est difficile de ne pas voir dans ses principes fondamentaux de notre intelligence les futures catégories de l'entendement. C'est pourquoi Kant attribue à

¹ Kant, E., *De la forme et des principes...*, p.640 Ak. II, 394

² Kant, E., *De la forme et des principes...*, p. 640 Ak. II, 394

³ Kant, E., *De la forme et des principes...*, p.642 Ak. II, 395

l'usage réel de l'entendement ou à la métaphysique la même fonction qu'il assignera plus tard à la philosophie transcendantale, soit de dresser l'inventaire de nos connaissances *a priori*. La recension des principes fondamentaux de l'entendement ne semble pas épuiser cependant le concept d'une connaissance intellectuelle. Il semble qu'il existe dans la *Dissertation*, comme plus tard dans la première *Critique*, un deuxième sens à la métaphysique. Celle-ci n'aurait pas seulement pour but de recenser les principes de l'entendement, mais viserait aussi la connaissance d'objets transcendants. Cependant, au lieu de retrouver la triade, Dieu, âme, liberté qui forme le noyau de la métaphysique spéciale dans la *Critique de la raison pure*, la *Dissertation* ne retient qu'une seule de ces notions, celle d'Être suprême, considérée comme l'archétype de la morale et du savoir. L'objet propre de la métaphysique dans son sens le plus haut serait donc la « perfection noumène¹ » qui représente la mesure et le modèle de la réalité et de l'action. Au sens théorique, cette perfection est Dieu comme *ens realissimum*, au sens pratique, elle est la perfection morale ou sainteté. En dépit de cette influence platonicienne, la *Dissertation* s'oppose à l'existence d'une intuition intellectuelle. En effet, conscient des limites qui entravent la connaissance intellectuelle, la métaphysique apparaît à Kant comme un mode de connaissance avant tout symbolique. Mais, qu'est-ce qu'une connaissance symbolique ? Nous savons que les choses en soi ne peuvent jamais faire l'objet d'une intuition singulière. Aussi Kant dira-t-il que la démarche que suit l'entendement dans la détermination de ces notions demeure strictement discursive. Cependant, comme la possibilité d'une intuition quelconque de ces objets n'est pas invalidée du seul fait que nous n'en possédons pas

¹ Kant, E., *De la forme et des principes...*, p.642 Ak. II, 396

une nous-mêmes – pensons à l'intuition divine qui est créatrice– on peut parvenir à se représenter l'objet possible d'une telle intuition par analogie avec l'intuition sensible. Malheureusement, Kant ne se montre pas très disert au sujet des modalités de cette connaissance analogique ou symbolique de l'intelligible. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin, en mettant à profit les éclaircissements que fournissent à ce sujet la deuxième et la troisième *Critique*.

La restriction qui pèse sur l'usage réel de l'entendement en ce qui a trait à la connaissance d'objets suprasensibles, nous conduit tout droit au problème de la métaphysique tel que posé par Kant dans la *Dissertation*. L'erreur commune en métaphysique consiste en effet à projeter sur la connaissance intellectuelle les limites qui affectent la connaissance sensitive. Dépourvue d'une véritable intuition de ces objets, la métaphysique se trouve ainsi réduite à de « vains jeux de l'esprit ¹ ». Cela suffit-il néanmoins pour conclure à son impossibilité ? Non, car cela reviendrait à « prendre les limites qui circonscrivent l'esprit humain pour celles qui contiennent l'essence même des choses ¹ ». Que nous soyons dépourvus d'intuition intellectuelle, n'implique pas qu'il n'existe aucun objet intelligible. A cette possibilité au moins logique s'ajoute le caractère inévitable de ces objets qui prennent leur source dans la nature même de la raison, laquelle cherche toujours à subordonner la série conditionnée de nos connaissances à un principe ultime et dernier. Si la métaphysique est possible, elle demeure néanmoins problématique. Mais le problème ne vient pas d'elle. C'est, au contraire, la connaissance sensitive qui est en cause et dont il faut à tout prix éviter la

¹ Kant, E., *De la forme et des principes...*, p.666 Ak. II, 411

contagion. Contaminée par la sensibilité et ses principes, la métaphysique s'égare dans le royaume des chimères métaphysiques, appliquant à tort des prédicats sensibles à des objets intelligibles. C'est là le « *vice de subreption* ² ». Il semble donc que ce qui est à l'origine du délire métaphysique, c'est encore une fois la confusion du sensible et de l'intelligible. A cette confusion dont faisaient déjà état les *Rêves*, la *Dissertation* ajoute celle de l'objectif et du subjectif, qui nous conduit à attribuer aux choses elles-mêmes des prédicats issus de nos limitations subjectives. Pour restaurer la métaphysique dans ses droits, il faudra éviter qu'ai lieu pareille contagion. Quel moyen doit-on utiliser afin d'atteindre ce but ? C'est là poser la question de la méthode, dont la métaphysique ne peut faire l'économie puisqu'en elle, selon les mots mêmes de Kant, « *la méthode précède toute science* ³ ».

En quoi consiste la méthode qui permettra à la métaphysique de déterminer positivement le suprasensible et d'éviter les pièges de la contagion empirique ? Cette méthode, nous la connaissons déjà, puisque la *Dissertation* en constitue un exemple. Elle réside dans la distinction des connaissances sensibles et intelligibles, de leurs principes et de leur objets respectifs. La métaphysique trouve dans cette distinction son critère ou encore, comme le disait Cassirer, son « *datum* ¹ ». Cette distinction lui confère en effet une existence légitime dont les paramètres sont rigoureusement tracés. Certes, Kant reconnaît du même coup l'autonomie de la connaissance sensible mais il ne le fait qu'afin de s'assurer qu'elle reste à l'intérieur de ses limites et ne s'aventure pas dans le

¹ Kant, E., *De la forme et des principes...*, p. 632 Ak. II, 389

² Kant, E., *De la forme et des principes...*, p. 667 Ak. II, 412

³ Kant, E., *De la forme et des principes...*, p. 666 Ak. II, 411

domaine suprasensible. C'est pourquoi l'on peut dire qu'en dépit de la nouveauté indéniable que constitue dans la *Dissertation* la reconnaissance d'un statut distinct de la connaissance sensible par rapport à la connaissance intellectuelle², l'intention de Kant est avant tout de préserver au moyen de cette distinction les prétentions de la métaphysique à la connaissance positive du suprasensible. Les frontières qui séparent ces deux sortes de connaissance, outre le fait qu'elles permettent de confirmer leur validité respective, empêchent également l'extension illégitime des limites de la sensibilité à notre connaissance intellectuelle. Ainsi, comme le disait Alquié : « le but de la *Dissertation* est d'assurer le salut et l'autonomie de la métaphysique, et pour cela, de préserver la connaissance intellectuelle de toute contamination venant de la sensibilité.³ » La science des limites de la raison humaine, qui constituait dans les *Rêves* la seule manifestation légitime de la connaissance métaphysique, acquiert dans la *Dissertation* un rôle simplement propédeutique, la métaphysique au sens plein ayant pour objet le suprasensible. La disparition de la perspective morale que l'on retrouvait dans les *Rêves* est en ce sens significative puisque c'est en vue de l'élaboration d'une métaphysique spéculative que la *Dissertation* entreprend de distinguer les connaissances sensibles et intellectuelles. Nous pouvons dès lors commencer à entrevoir le cadre à partir duquel la *Critique de la raison pure* indiquera une solution définitive au problème

¹ Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*, New Haven, 1981, Yale University Press, p. 101

² C'est ce que prétend, entre autres, de Vleeschauwer dans son ouvrage *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*. En dépit de l'intention dogmatique de la *Dissertation*, il reconnaît l'avancée critique que représente en celle-ci la séparation et l'autonomisation des connaissances sensibles et intellectuelles. « Il y a donc comme le dit la *Critique*, deux troncs à la connaissance humaine : à l'un les objets sont donnés, l'autre les pense. De l'avis de tous les commentateurs, cette distinction est la marque essentielle de la *Dissertation*, qui lui confère une valeur inouïe dans la genèse du criticisme. » (réf : *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, tome 1, Paris, 1934, Librairie ancienne Honoré Champion, p.155)

³ Alquié, F., introduction à la *Dissertation de 1770* d'E. Kant, in *Oeuvres philosophiques*, vol. 1, Paris, 1980, Gallimard, La Pléiade, p. 610

de la métaphysique : reprenant et développant l'idée plus ancienne d'une perspective morale, elle prétendra sauvegarder l'ambition transcendante de la métaphysique en la soumettant à l'exercice préalable d'une critique dont la fonction consistera à circonscrire les limites de la connaissance théorique. L'existence d'un point de vue pratique permettra à la *Critique de la raison pure* de satisfaire l'élan naturel de la raison vers le suprasensible, tout en lui imposant néanmoins des limites rigoureuses. L'ambition spéculative d'une connaissance de Dieu ou de l'âme humaine se transformera dès lors en une foi pratique, qui acquerra du même coup un statut épistémologique au moins comparable à celui de la connaissance théorique. Or ce qui permettra à la *Critique de la raison pure* de développer une solution pratique au problème de la métaphysique réside dans l'importance qu'elle choisira d'attribuer à un concept qui demeurait jusqu'ici pratiquement inconnu : le souverain bien comme canon de la raison pure.

Le projet d'une métaphysique renouvelée dans les préfaces de 1781, 1787 et l'introduction à la *Critique de la raison pure*.

Les préfaces et l'introduction à la *Critique de la raison pure* nous informent du triste sort de la métaphysique, dont la stagnation, la confusion et l'absence d'unité en ont fait un objet de mépris ou d'indifférence. Dépouillée de son ancien statut de reine des sciences, la « ...matrone se lamente, repoussée et délaissée comme Hécube ...¹ ». Prenant acte du destin malheureux de cette science, Kant ne cherche pas à en précipiter la fin. Son projet consiste plutôt à la rétablir sur des bases entièrement nouvelles. A

ceux qui remarqueraient qu'il est pourtant l'un de ceux qui ont le plus contribué à son discrédit, nous répondrons que ce n'est pas ce qu'il aurait lui-même souhaité. La *Critique de la raison pure* ne peut avoir pour fin la destitution de la métaphysique, car il s'agissait déjà d'un fait établi. En effet, comme le prétend Léo Freuler, « Kant n'a jamais eu l'intention de détruire la métaphysique, mais s'est trouvé devant une métaphysique déjà détruite dont il a voulu rétablir le prestige...² ». Si l'indifférence de son époque au sujet de la métaphysique témoigne selon Kant de sa maturité critique, cette attitude n'en demeure pas moins injustifiée. Les questions dont traite la métaphysique ne peuvent être indifférentes à l'homme car elles appartiennent, à titre de fins dernières, à la nature même de la raison. L'extrême importance que celle-ci leur confère permet à Kant d'affirmer que si la métaphysique était possible, elle serait sans aucun doute la science la plus estimée. Ainsi, l'homme aurait par nature une propension à s'interroger à propos d'objets qui dépassent l'expérience. Son intelligence étant néanmoins limitée, cette ambition n'a jamais pu se trouver satisfaite. La raison paraît en cela condamnée à un bien triste sort : harcelée de questions auxquelles elle ne peut répondre, elle semble destinée à l'errance, séparée à jamais des principaux objets de sa quête. Le problème que connaît la métaphysique comme science atteint alors le cœur même de la raison dont il menace la cohérence. Entreprendre une enquête au sujet de la métaphysique reviendra alors à interroger le pouvoir de la raison pure. Celle-ci devra instituer son propre tribunal afin de juger de la possibilité ou de l'impossibilité de la métaphysique, en précisant quelles sont les sources, l'étendue et les limites de son

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, in *Oeuvres philosophiques*, vol.1. Paris, 1980, Gallimard, La Pléiade, A IX, p.726 (Ak. IV,8)

² Freuler, L. *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, 1992, Vrin, , pp.25-26

pouvoir de connaître. Si les prétentions de la raison à une connaissance du suprasensible s'avéraient complètement illégitimes, c'est elle-même qui apparaîtrait, du même coup, dérisoire. L'échec que connaîtrait alors la raison ne pourrait que susciter notre méfiance pour tout ce qui dépend d'elle, allant jusqu'à ébranler la certitude qui entoure des sciences comme la mathématique et la physique. Si la nature nous a doté d'une faculté aussi décevante, si elle a mis en nous des aspirations et des désirs qui ne peuvent être satisfaits, nous ne pourrions continuer à voir en elle l'incarnation d'une sage Providence.

« ...Pourquoi donc la nature a-t-elle installé dans notre raison la tendance qui lui en fait sans repos rechercher la trace , comme s'il s'agissait d'une de ses affaires les plus importantes ? ¹» Vu sous cet angle, le tribunal que vise à instituer la critique aurait non seulement pour fonction de satisfaire ultimement les aspirations métaphysiques, mais s'annoncerait également comme une entreprise de justification de la raison et de la nature tout entière².

Juger la raison spéculative afin de satisfaire certaines de ses prétentions, renouveler la métaphysique sur la base d'une critique rigoureuse du pouvoir de connaître de la raison pure, voilà ce que se propose de faire Kant dans la *Critique de la raison pure*. Cette interprétation ne fait pourtant pas l'unanimité. Certains diront que l'intention de

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, , B XV, p.739 (Ak. III, 11)

² On doit reconnaître que le raisonnement de Kant au sujet de la raison et de la métaphysique part d'une prémisse qu'il n'est nullement question pour lui de remettre en cause : la nature et la raison doivent avoir un sens. On pourrait suspecter la rigueur d'un raisonnement construit sur une telles prémisse : peut-on conclure ainsi du devoir-être à l'être ? Doit-on reconnaître la réalité des objets de la métaphysique simplement parce que, selon nous, la raison pure doit d'avoir un sens ? En dépit du soupçon qui pèse à bon droit sur ce genre d'argument, il n'est pas complètement dépourvu de validité. Il s'appuie, en fait, sur l'antériorité et la primauté de l'intérêt pratique de la raison pure qui détermine *a priori* notre manière de penser et d'agir en fonction d'une fin. Dans cette mesure, remettre en question le caractère téléologique de

la première *Critique* est d'abord épistémologique et qu'elle conduit inévitablement au rejet pur et simple de la métaphysique traditionnelle¹. Pour d'autres, le tribunal de la raison pure n'aurait été institué qu'en vue de préserver ultimement certaines notions indispensables à la morale et à la religion². Comme le faisait remarquer E. Wolff³, soutenir une interprétation purement épistémologique de la première *Critique* nous conduirait fatalement à une conception dualiste de la pensée de Kant, qui serait demeurée fidèle d'un côté à l'enseignement de Leibniz, tout en manifestant, de l'autre, la nouveauté d'une pensée critique. En comparaison, le point de vue moral aurait au moins l'avantage de parvenir à une vision plus unifiée de sa pensée. Mais sommes-nous contraints de choisir entre ces deux positions ? Sachant qu'il existe des positions plus nuancées⁴, nous tenterons de saisir l'unité fondamentale de la pensée de Kant à partir du problème que pose la métaphysique car celui-ci concerne autant la spéculation que la morale. Nous verrons que la solution de ce problème n'exclut nullement le détour par une interrogation en bonne et due forme sur les conditions de possibilité de la connaissance. En conséquence, afin de présenter ce qui constitue selon nous l'enjeu principal de la première *Critique*, nous nous demanderons ce que représente traditionnellement la métaphysique pour Kant, quels sont les problèmes auxquels elle se retrouve inlassablement confrontée, comment on peut espérer les résoudre, enfin, à quelle nouvelle conception de la métaphysique l'examen critique permet d'arriver.

la raison pure reviendrait à ne pas reconnaître la présence en nous d'une injonction absolue qui recommande de réaliser le souverain bien dans le monde.

¹ On reconnaît ici l'interprétation néo-kantienne.

² Il faut ranger dans cette catégorie des auteurs tels qu'Alquié, E. Weil, E. Wolff.

³ Wolff, E., « Kant et Leibniz. Criticisme et dogmatisme » in *Archives de philosophie*, 1967, no.2, p.231.

⁴ C'est le cas de celles qui soutiennent que l'enjeu de la première *Critique* consiste à maintenir la possibilité d'un savoir *a priori*, qu'il soit d'ordre spéculatif ou moral. (Voir à ce sujet, Grondin, Jean, *Kant et la*

Nous confirmerons par là même ce que nous avons préalablement avancé, à savoir que la solution présentée dans la première *Critique* au problème de la métaphysique est tributaire de tentatives plus anciennes amorcées dans les *Rêves d'un visionnaire* et dans la *Dissertation de 1770*.

La définition de la métaphysique doit être saisie dans le cadre d'une définition générale de la science et de ses caractéristiques. Une vraie science selon Kant comporte une méthode simple et efficace, elle va droit au but sans retour en arrière, elle suscite l'unanimité dans sa méthode et dans ses résultats, ceux-ci enfin, sont clairs et sans ambiguïté. Or la métaphysique, qui n'a jamais su mettre d'accord qui que ce soit sur son but, sa méthode et ses résultats, ne peut prétendre à ce titre. Elle apparaît depuis toujours au contraire comme un champ de bataille où se disputent d'incessantes et vaines polémiques. « Le champ de bataille de ces combats sans fin , voilà ce qu'on nomme *Métaphysique*.¹ » Si l'on fait abstraction cependant des manifestations extérieures du savoir scientifique et que l'on s'interroge sur ce qui le distingue intrinsèquement de toute autre forme de connaissance, on s'aperçoit alors que la métaphysique possède avec les autres sciences des points communs. Tout comme la science, la métaphysique comporte des connaissances *a priori*. Cette origine confère aux propositions de la métaphysique l'universalité et la nécessité des connaissances scientifiques. De plus, comme c'est le cas pour la plupart des sciences que nous connaissons, les connaissances *a priori* de la métaphysique s'acquièrent au moyen de

problème de la philosophie, Paris, 1990, Vrin, p. 12, puis Freuler, Léo, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, 1992, Vrin, p.27)

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, A VIII, p.725-26 (Ak. IV, 7)

jugements synthétiques. En dépit de ces affinités, on s'aperçoit rapidement que la métaphysique n'est pas une connaissance *a priori* comme les autres. Pour être vraie, une connaissance *a priori* doit pouvoir se rapporter à un objet. Or, les objets ne nous sont *donnés* qu'à travers l'intuition pure ou l'expérience. Puisque les objets de la métaphysique échappent à ces conditions, elle ne peut justifier l'objectivité de ses représentations. Il lui manque à cet égard la pierre de touche qui permet d'attester la véracité des propositions mathématiques et physiques, à savoir l'expérience possible. Cela revient à dire que les propositions synthétiques *a priori* de la métaphysique sont dépourvues d'un moyen terme qui en garantirait la véracité. N'ayant de la sorte aucune prise sur le réel, il semble bien que la métaphysique ne soit « qu'un pur tâtonnement, et, ce qu'il y a de pire, un tâtonnement parmi de simples concepts ¹ ». Ainsi comprise, la métaphysique n'est pas autre chose qu'un rêve...

Peut-elle néanmoins sortir de cette pénible situation et devenir, enfin, une science ? Il suffirait pour cela qu'elle utilise la bonne méthode. L'accent que met Kant sur l'élaboration préalable d'une méthode rappelle les propos qu'il tenait déjà à ce sujet dans la *Dissertation*. N'y affirmait-il pas qu'en métaphysique la méthode précède toute science ? Comme l'unité de la science présuppose désormais l'unité de la méthode, la métaphysique et les sciences n'auront plus des méthodes séparées. Réfléchissant sur l'histoire des sciences déjà constituées, Kant s'aperçoit que l'apparition du caractère scientifique d'une connaissance est toujours attribuable à une transformation radicale dans la manière de penser. On ne peut dès lors attribuer les changements qui ont permis

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, B XV, p. 739 (Ak. III, 11)

à la mathématique et à la physique de devenir, de confuses qu'elles étaient, claires et certaines, qu'à une révolution complète de leurs méthodes. Cela s'est produit lorsque le mathématicien a compris qu'il construisait lui-même ses objets dans l'intuition pure, lorsque le physicien s'est aperçu que l'expérience dépend des principes qui gouvernent sa propre intelligence. Dans l'un et l'autre cas, la manière de penser qui prévalait jusqu'alors s'est trouvée *renversée*, la connaissance ne se réglant plus sur l'objet mais sur les lois de notre intelligence. C'est ce que Kant appelle la révolution copernicienne. Grâce au changement de perspective qu'elle entraîne, il est désormais possible d'expliquer comment une connaissance peut se rapporter *a priori* à des objets et correspondre ainsi aux conditions d'un véritable savoir scientifique. L'enjeu de cette révolution concerne alors, avant toute interrogation sur les sciences, la possibilité d'un savoir *a priori*. Or, Kant ne s'intéresse à l'*a priori* que parce que la métaphysique, dont il entreprend ici la critique, appartient à ce genre de connaissances¹. Dans ce cas, les sciences mathématiques et physiques ne présentent un intérêt pour la réflexion qu'en vertu du fait qu'elles comportent, au même titre que la métaphysique, des connaissances *a priori*. Leur certitude étant déjà un fait établi, c'est en réfléchissant sur les conditions de leur véracité que l'on pourra résoudre le problème de la connaissance métaphysique. S'il s'avérait toutefois que la connaissance *a priori* ne puisse nullement justifier ses prétentions à un savoir objectif, ce n'est pas seulement la métaphysique, mais toutes les autres sciences, qui apparaîtraient soudainement dépourvues de valeur. Ainsi, contrairement à ce qu'on a pu croire, le problème de la métaphysique ne provient nullement d'une réflexion sur les sciences, mais c'est cette réflexion elle-même qui

¹ Voir : Grondin, Jean, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, 1989, Vrin, pp.37-39

découle d'une interrogation sur la métaphysique. Cela semble confirmer ce que nous avançons un peu plus tôt, à savoir que le problème de la métaphysique s'étend ultimement à la raison toute entière.

Quelle méthode, imitée des sciences mathématique et physiques, pourrait donner à la métaphysique le statut d'une science ? Comment pourrait-elle connaître à son tour cette révolution qui a permis la transformation des autres sciences ? C'est la méthode expérimentale des physiciens qui servira à Kant de modèle pour un changement de méthode en métaphysique. « Cette méthode, imitée du physicien, consiste donc en ceci : rechercher les éléments de la raison pure *en ce qui se laisse confirmer ou réfuter par une expérimentation.* »¹ Comment pourrait-il y avoir une expérimentation en métaphysique, si ses objets échappent à toute expérience ? Il ne pourra s'agir, vraisemblablement, que d'une expérimentation de la raison pure avec elle-même. La méthode envisagée consistera donc à susciter au sein de la raison des conflits qui auront pour effet de révéler la tension qui existe entre deux sortes d'énoncés, ceux qu'atteste l'expérience, et ceux sur lesquels celle-ci ne possède aucune prise. Pour résoudre ses contradictions, la raison devra impérativement distinguer deux points de vue, celui des phénomènes et celui des choses en soi. Suivant cette distinction, l'inconditionné ou l'absolu métaphysique ne résidera plus dans les « choses telles que nous les connaissons » mais dans les « choses telles que nous ne les connaissons pas »¹. Ainsi, seuls les phénomènes, parce qu'ils dépendent de la nature particulière de nos facultés de connaître, pourront faire l'objet d'une connaissance *a priori*. Aucune connaissance des choses en soi ne

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure.*, BXX, p.741 (Ak. III, 13)

sera par conséquent envisageable. Cela ne revient nullement à dire que le suprasensible soit impensable ou que son concept soit logiquement impossible ; il ne le devient que si l'on identifie à tort la chose en soi avec le phénomène. L'élévation de la distinction des phénomènes et des noumènes au rang de méthode n'est pas sans rappeler la technique utilisée dans la *Dissertation*. Quant à l'erreur métaphysique, la position de Kant à son sujet est en parfaite continuité avec ce qu'il soutient déjà depuis les *Rêves* : elle résulte d'une confusion entre le sensible et le suprasensible. Rappelons toutefois que si la chose en soi ne peut faire l'objet d'une connaissance, elle demeure une présupposition indispensable au système, sans quoi nous serions conduits à affirmer qu'il y a un phénomène « sans rien qui apparaisse ¹ ». Si l'on tente de résumer la méthode qu'envisage Kant pour réformer la métaphysique, on dira qu'elle consiste en une critique de la raison pure qui, prévenant la raison de l'erreur, dévoile le critère au moyen duquel sera déterminée la valeur ou la non-valeur de ses connaissances *a priori*. La finalité première de cette critique ne sera pas d'étendre notre savoir spéculatif au suprasensible, mais de le rectifier, afin d'empêcher la raison pure de s'égarer dans des chimères. Cette critique est appelée *transcendantale* car elle ne s'applique pas tant aux objets qu'à notre mode de connaissance *a priori* des objets. Si elle n'est pas encore la métaphysique, elle en constitue néanmoins la propédeutique.

Quelle métaphysique la critique permet-elle alors d'établir ? Une métaphysique comme science ne peut ressembler à celle que la critique remet en cause. Et pourtant, elle ne peut s'en dissocier complètement, puisqu'elle correspond chez l'homme à une

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure.*, B XX, p. 742 (Ak. III, 14)

« disposition naturelle² ». Si la métaphysique doit à la fois satisfaire les exigences de la critique et répondre aux grandes questions de l'humanité, elle devra comporter deux parties. La métaphysique en sa première partie aura pour fonction de dresser « l'inventaire de toutes nos possessions par raison pure systématiquement ordonnées³ ». Kant la désigne également sous le nom de *philosophie transcendantale* et précise que sa fonction consiste à présenter le système de toutes nos connaissances *a priori*. On remarquera que la métaphysique, prise dans ce sens, a une portée essentiellement *négative* : plutôt que d'étendre le champ du savoir *a priori* aux objets suprasensibles, elle en marque au contraire les limites, qui sont celles de l'expérience possible. Cette métaphysique nouvelle qu'instaure la critique témoigne du renversement copernicien puisqu'elle substitue à l'ontologie traditionnelle une esthétique et une analytique transcendantale du sujet connaissant⁴. Cependant, cette première partie de la métaphysique n'épuise nullement la signification complète de cette science qui comporte également une deuxième partie, *positive*, qui reprend à son compte les ambitions transcendantes de l'ancienne métaphysique dogmatique. Loin d'être négligeable, cette seconde partie de la métaphysique s'avère au contraire déterminante car elle s'occupe de la « fin complète⁵ » de cette science, ou encore de son « affaire la plus essentielle¹ ». Ainsi, en dépit des malheurs et des déboires que lui a valu son irrépressible élan vers le suprasensible, la métaphysique n'en continue pas moins de considérer la connaissance des noumènes comme son « affaire essentielle » et comme la

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, B XXVII, p.746 (Ak. III, 17)

² Kant, E., *Critique de la raison pure*, B 22, p.774 (Ak. III, 41)

³ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A XX, p.732 (Ak. IV, 13)

⁴ Voir : De Vleeschauwer, H.J., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, tome 1, p.69

⁵ Kant, E., *Critique de la raison pure*, B XIX, p.741 (Ak. III, 13)

« fin complète » de la raison pure. Kant n'affirme-t-il pas, en effet, que la connaissance du suprasensible est à ce point chère à l'homme qu'on ne pourra jamais éteindre en lui la ferveur métaphysique, laquelle « subsisterait , alors même que toutes les autres sciences seraient englouties ensemble dans le gouffre d'une barbarie qui détruirait tout ¹ » ? C'est qu'il en va en elle de la finalité de l'homme, ou si l'on veut, de sa destination. Ce que l'homme recherche hors de l'expérience c'est la réponse à des questions qui concernent l'espoir et qui se laissent ramener aux trois idées suivantes : Dieu, la liberté et l'immortalité. A cette espérance s'ajoute aussi l'ambition ultime de la raison pure qui désire parvenir une fois pour toute à une compréhension systématique et complète de tout le réel. On s'aperçoit cependant que la coexistence de deux conceptions aussi différentes de la métaphysique ne va pas sans problème. La première semble en effet porter préjudice à la seconde. En limitant le champ des connaissances *a priori* aux conditions d'une expérience possible, la première partie de la métaphysique empêche la seconde de poursuivre ses desseins. En revanche, elle borne du même coup le savoir théorique aux phénomènes. Le champ des noumènes, désormais vacant, pourra ainsi faire l'objet d'une détermination pratique. C'est donc à l'usage pratique de la raison pure que revient la tâche de réaliser les aspirations les plus hautes de la métaphysique et d'atteindre les fins dernières de la raison pure. S'il en est ainsi, la première partie de la métaphysique ne servirait qu'à rendre possible la seconde. En réservant la connaissance théorique aux phénomènes, elle annule le danger du scepticisme moral, qui risquait de miner tôt ou tard nos croyances pratiques. Or, celles-ci sont essentielles à l'action morale et à l'atteinte de notre destination. C'est sans doute

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, B XIX, p.741 (Ak. III, 13)

la raison pour laquelle Kant a pu dire : « Je devais donc supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi*...² ». Puisque, cependant, il ne saurait y avoir aucun usage, même pratique, de la raison pure, sans que celle-ci puisse fournir la règle qui en garantit l'exercice légitime, la possibilité d'une métaphysique spéciale³ qui prétendrait connaître Dieu, la liberté et l'âme humaine demeure suspendue à la découverte d'un *Canon*. Ainsi, comme l'avait remarqué Jean Grondin, le projet annoncé dans l'introduction nous renvoie à la dernière partie de la *Critique de la raison pure* intitulé *Méthodologie transcendantale*, dont le deuxième chapitre se nomme justement *Canon de la raison pure*⁴. Ce que nous révélera plus tard la lecture de ce chapitre, c'est que le canon de la raison pure n'est nul autre que le souverain bien. Le problème de la métaphysique nous conduira donc ultimement au concept du souverain bien, qui apparaîtra comme l'unique moyen de résoudre la question de sa possibilité.

Il est temps que nous revenions sur ce que nous avons tout d'abord annoncé, à savoir que la solution au problème de la métaphysique dans la première *Critique* était le résultat d'une synthèse entre deux positions antérieures: celle de la *Dissertation* et celle

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, B XIV, p.738 (Ak. III, 11)

² Kant, E., *Critique de la raison pure*, B XXX, p.748 (Ak. III, 19)

³ De l'avis de plusieurs commentateurs, la division kantienne entre deux métaphysiques reprend en la modifiant l'ancienne division de la philosophie en une métaphysique générale portant sur l'Être et une métaphysique spéciale ayant pour objet les étants suprasensibles. (voir : De Vleeschauwer, H.J., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, tome 1, p. 65-66, Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, 1953, Gallimard, p.68-69, Freuler, L., *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, 1990, pp.15-16)

⁴ « Nous aimerions montrer que cette théorie de la méthode, loin d'être un simple appendice à la *Critique*, comme on le pense souvent, représente le véritable aboutissement de l'entreprise critique, c'est-à-dire le versant positif de la Dialectique, le lieu où s'esquisse une solution au problème de la métaphysique dans le projet critique de Kant ». (réf : « La conclusion de la *Critique de la raison pure* » in *Kantstudien*, 1990, vol.81, no.2, p.132)

des *Rêves*. On y retrouve, en effet, les réticences sceptiques et l'optimisme métaphysique qui caractérisaient respectivement ces deux ouvrages. Limitant le champ du connaissable aux phénomènes, Kant s'oppose tout comme dans les *Rêves* à la connaissance du suprasensible. Cependant, le concept d'expérience y connaît une importante transformation. Fondée sur des principes *a priori*, elle permet à présent de garantir la validité objective des propositions de la physique. Dans cette perspective, l'erreur métaphysique, qui résultait naguère d'une *confusion* entre les phénomènes et les noumènes, n'est plus qu'un *malentendu*. En effet, s'il n'existe aucune connaissance synthétique *a priori* valide en-dehors de l'expérience possible, cela n'entraîne nullement l'invalidité des propositions métaphysiques. Celles-ci possèdent, sous la forme d'un canon, leur propre pierre de touche, qui autorise au moins la possibilité d'une foi pratique en l'existence d'objets suprasensibles. Influencé en cela par la distinction effectuée précédemment dans la *Dissertation* entre deux types de connaissance, sensitive et intellectuelle, auxquels correspondaient deux domaines d'objets, les phénomènes et les noumènes, la première *Critique* distinguera pour sa part deux usages de la raison pure, le théorique et le pratique. Au moyen de cette distinction, elle parvient à une conception unifiée de la raison pure qui n'apparaît plus déchirée entre des facultés antinomiques et des connaissances séparées. Au lieu d'opposer l'intelligence et l'intuition, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, elle en affirme la complémentarité. Celle-ci n'est cependant envisageable qu'au moyen de ce que la deuxième *Critique* appellera la « suprématie » de l'intérêt pratique de la raison pure¹.

¹ Nous nous référons ici au chapitre très connu de la *Dialectique* de la seconde *Critique* intitulé *De la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative* et dont nous

Lorsque l'on sait que cet intérêt a pour but la réalisation du souverain bien dans le monde, l'on commence à entrevoir le rôle déterminant qu'est appelé à jouer ce concept pour l'unité et la cohérence de la raison pure. Avant d'exposer la manière avec laquelle Kant utilise le concept du souverain bien pour solutionner les problèmes qui ruinaient jusqu'à présent les prétentions de la métaphysique et menaçaient sérieusement la crédibilité de la raison pure, il conviendra de préciser davantage ce qu'il faut entendre par métaphysique en distinguant ce concept de ceux de la critique, de la philosophie transcendantale et même de la philosophie. C'est pourquoi nous nous proposons de faire un détour par le troisième chapitre de la *Méthodologie transcendantale*, intitulé *Architectonique de la raison pure*, car il a l'avantage de fournir une classification et un dénombrement complet des différents sens de la métaphysique et même de la philosophie.

réserveons l'analyse détaillée pour la seconde section de la thèse. (réf : Kant, E., *Critique de la raison pratique*, vol. 2, Paris, 1985, Gallimard, Pléiade, p. 754 Ak. V, 119)

Chapitre 2 : La place de la métaphysique et de la philosophie dans le système complet de nos connaissances

L'*Architectonique de la raison pure*— tout comme le *Canon de la raison pure* dont s'occupe le prochain chapitre— appartient à la seconde partie de la *Critique de la raison pure* appelée *Théorie transcendantale de la méthode*. Cette seconde partie s'avère à notre avis décisive en ce qui a trait au sort de la métaphysique. Souvenons-nous que Kant avait dégagé dans la seconde préface deux significations à la métaphysique. En un premier sens, la métaphysique avait une portée essentiellement négative, car elle consistait à limiter le pouvoir spéculatif de la raison pure. Entendue en un deuxième sens, la métaphysique devenait une connaissance positive du suprasensible. Kant distinguait en outre la critique de la philosophie transcendantale, la première consistant en une rectification et une limitation du pouvoir de la raison pure, la seconde dans la présentation du système de nos connaissances *a priori*. Ces distinctions nous amènent alors à demander : peut-on considérer la critique comme identique à la métaphysique négative, et la philosophie transcendantale à la métaphysique positive ? Cela paraît impossible, d'abord parce que la critique n'est qu'une propédeutique, ensuite parce que la philosophie transcendantale ne vise nullement à connaître le suprasensible. Si l'on veut savoir en quoi consiste exactement cette métaphysique positive, si elle se réduit à la philosophie transcendantale ou s'en distingue, si elle est morale seulement ou si elle appartient aussi à la philosophie spéculative, enfin si elle implique ou exclut la critique, il apparaît désormais nécessaire de cerner plus étroitement son concept. A cet égard, la *Méthodologie* s'avérera d'une importance déterminante. Le rôle majeur que nous lui

accordons n'est pas seulement dû à la nature particulière du sujet qui nous occupe. Il se justifie en regard de l'intention principale de cet ouvrage qui consiste, comme nous l'avons vu, à renouveler la métaphysique. Bien que nous reconnaissons l'importance de la *Théorie transcendantale des éléments*, dont l'ampleur semble reléguer la *Théorie transcendantale de la méthode* au statut d'appendice, nous croyons cependant avec F. Marty que « ...le plus important peut être dit dans des "appendices"...¹ » Certes, la disproportion entre la première et la seconde partie de la *Critique* semble autoriser le jugement qui accorde à la seconde partie un rang simplement accessoire. De surcroît, la *Méthodologie* semble ne rien ajouter de particulièrement neuf et consister en un simple retour sur ce qui a déjà été découvert. Il semblerait de plus qu'elle constitue la partie la plus ancienne de *Critique de la raison pure*, et qu'elle soit ainsi étrangère au reste de l'œuvre². Nous croyons quant à nous que la seconde partie de la *Critique* est davantage qu'un simple appendice. Si l'intention de la méthodologie est de tracer, à partir des résultats obtenus dans la première partie, le plan de tout un système de la raison pure, elle cherche également à découvrir le sens véritable de la métaphysique et de la philosophie, à situer celles-ci au sein de l'ensemble architectonique du savoir, afin d'assurer à la raison pure l'atteinte de ses fins dernières. Si le *Canon de la raison pure* constitue sans nul doute le centre de gravité de cette seconde partie, nous ne pouvons en saisir toute la portée sans avoir préalablement compris comment s'élabore le système complet de la raison pure. C'est ce dont traite le troisième chapitre de la *Méthodologie* intitulé *l'Architectonique de la raison pure*. En conséquence, nous nous appliquerons à

¹ Marty, F., « La méthodologie transcendantale, deuxième partie de la *Critique de la raison pure*. », in *Revue de métaphysique et de morale*, no. 1, 1975, p. 12

² A ce sujet, voir : Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969, p. 190, note 2.

l'aide des précisions que fournit *l'Architectonique* à distinguer au sein du système de nos connaissances rationnelles, la philosophie, la métaphysique et la critique, afin d'envisager la possibilité d'une métaphysique spéculative sous la forme d'un savoir analogique des choses en soi.

Pour que nous puissions comprendre en quoi consiste la philosophie, Kant cherchera d'abord à la distinguer des mathématiques, avec lesquelles elle partage des traits communs. Possédant comme celle-ci une origine rationnelle, elle s'en distingue cependant quant au mode de connaissance. Alors que les mathématiques construisent leurs objets dans l'intuition pure, la philosophie demeure une connaissance simplement discursive, qui s'élabore au moyen de concepts. Cette différence permet d'expliquer pourquoi les mathématiques peuvent s'enseigner, alors que la philosophie ne s'enseigne pas. En mathématiques, l'élève peut s'approprier subjectivement un raisonnement ou une démonstration objectivement valide. On ne peut trouver dans l'apprentissage de la philosophie cet accord du subjectif et de l'objectif. Apprendre une doctrine philosophique ne nous permet pas de faire soi-même le raisonnement qui mène à la découverte ; la plupart du temps, cela consiste à recevoir une doctrine étrangère. Conçu de cette manière, l'enseignement de la philosophie serait simplement *historique*. Le seul apprentissage convenable consisterait à nous en apprendre la technique. Aussi, Kant dira-t-il qu'en philosophie on ne peut apprendre « *tout au plus qu'à philosopher*¹ ». Ce qui peut sembler à première vue une infériorité de la philosophie pourrait s'avérer, en

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, A837, B865, p.1388 (Ak. III, 542)

bout de ligne, une supériorité car, comme nous le verrons, la destination de la philosophie, loin d'être scolaire, est d'ordre cosmique.

Prise dans un sens général, la philosophie est le « système de toute connaissance philosophique ¹ ». Elle se décline néanmoins en deux concepts distincts, *scolastique* et *cosmique*. Selon son concept scolastique, la philosophie est le modèle objectif qui permet de juger de la valeur de toutes les philosophies subjectives. Comme tel, ce modèle n'est qu'un idéal dont la perfection n'est réalisée nulle part *in concreto*. Il sert néanmoins de but ou de guide pour orienter l'élaboration du savoir philosophique. Ainsi, la visée de la philosophie dans son sens scolastique concerne la perfection logique de la connaissance. Au fondement du concept scolastique de la philosophie, se trouve son concept cosmique. Au sens cosmique, la philosophie est la « science du rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine ¹ ». Vu sous cet angle, le philosophe est un législateur de la raison. Sa législation repose sur une idée de la raison pure, soit celle d'une unité systématique de toutes nos connaissances. Il ne saurait cependant y avoir d'unité systématique sans un but final. Le but final de la connaissance est *la destination totale de l'homme*. Suivant cette idée, la finalité particulière de chaque science est subordonnée à l'accomplissement des fins dernières de l'homme, et l'ensemble de ces fins à la réalisation de son but final. Pour réaliser l'unité systématique de la connaissance, la philosophie doit donc savoir en quoi consiste le but final. Bien qu'il n'en précise nullement la nature, Kant affirme qu'il est d'ordre moral. Dans ce cas, la philosophie au sens cosmique aurait pour mission d'unir la

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A838, B866, p.1388 (Ak. III, 542)

science à la morale. Cette définition correspond d'ailleurs au sens qu'attribuaient les Anciens à la philosophie. Pour Kant, la philosophie au sens où l'entendaient les anciens grecs, consistait « à enseigner le concept dans lequel il faut placer le souverain Bien, ainsi que la conduite à suivre pour l'acquérir² ». Ainsi, d'une manière plus spécifique, la philosophie au sens cosmique apparaît comme une doctrine du souverain bien. Nous verrons que c'est là précisément ce qu'affirmera Kant dans le *Canon de la raison pure*. Dans ce cas, il y a tout lieu de croire que la connaissance ne peut trouver son unité systématique et acquérir par là sa pleine scientificité³ que si la philosophie détermine en quoi consiste le souverain bien de l'homme, c'est-à-dire sa destination.

Que voulons-nous dire lorsque nous qualifions de « morale » l'orientation générale de la philosophie au sens cosmique ? Celle-ci ne légifère-t-elle pas sur deux objets, la nature et les mœurs⁴, déterminant à la fois ce qui est et ce qui doit être ? La présence de ces deux législations témoigne du caractère complet de la fin en vue de laquelle se réalise l'unité systématique de nos connaissances. Dans le concept de la destination finale de l'homme, nous retrouvons en effet, unis en un rapport hiérarchique, les fins de la nature et de la liberté. Au sein de cette unité, les fins naturelles sont subordonnées

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A839, B867, p.1389 (Ak. III, 542)

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, in *Oeuvres philosophiques*, vol.2, Paris, 1985, Gallimard, Pléiade, p.740 (Ak. V, 108)

³ Kant dit en effet dans les premières lignes de l'*Architectonique* que l'unité systématique distingue la connaissance scientifique de toutes les autres. L'architectonique ou l'art des systèmes apparaît du même coup comme « la théorie de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance en général » (réf. *Critique de la raison pure*, A 832, B860, p.1384 Ak. III, 538) Ce qui distingue une science c'est alors sa systématisme, c'est-à-dire l'organisation de ses parties en fonction d'une fin suprême qui lui sert de principe.

⁴ Il faut se garder cependant de confondre les objets sur lesquels légifère la raison avec ses fins essentielles. C'est ce que fait pourtant L. Freuler lorsqu'il affirme que la philosophie au sens cosmique « légifère sur les fins essentielles de la raison humaine, à savoir sur la nature et la liberté ». (réf : *Kant et la métaphysique*

aux fins morales, qui se révèlent plus fondamentales. Aussi, lorsque Kant insinue que la philosophie au sens cosmique est une philosophie morale, il tient à marquer la supériorité de la fin morale sur les fins naturelles et la subordination nécessaire de la science envers cette fin. Ce que la philosophie réalise, grâce au concept du but final, c'est alors l'unité des domaines pratique et théorique. Aussi dirons-nous avec Marty que « La question qu'il faut garder présente quand on lit la première *Critique* est (...) celle d'une métaphysique qui a la moralité comme foyer »¹.

Au concept cosmique de la philosophie se rattachent deux idées qui permettent de cerner davantage les enjeux qu'implique le problème de la métaphysique, soit celle d'une histoire de la raison pure et d'une république scientifique. L'idée d'une histoire de la raison pure découle de celle de l'unité systématique. L'unité systématique d'une science s'oppose à son unité technique. Alors que la première repose sur la connaissance de l'idée qui en est le principe, la seconde s'effectue au hasard, au gré de fins contingentes. Des connaissances réunies de manière fortuite forment selon Kant une rhapsodie. En revanche, regroupées en fonction d'un principe et d'une fin nécessaire, elles forment un système. Or, c'est par son organisation systématique qu'une science peut soutenir et « favoriser les fins essentielles de la raison »². Puisque c'est là ce que toute science doit ultimement viser, l'unité technique doit être progressivement abandonnée au profit de l'unité systématique. Comme elle la précède toujours

spéculative, Paris, 1992, Vrin, p.125) Précisons à cet égard que la raison ne légifère jamais *sur* des fins mais *en vue* de fins et que les fins dernières de l'homme sont Dieu et l'immortalité.

¹ Marty, F., « La méthodologie transcendantale, deuxième partie de la *Critique de la raison pure* », *Revue de métaphysique et de morale*, no.1, 1975, p.14

² Kant, E., *Critique de la raison pure*, A832, B860, p.1384 (Ak. III, 538)

néanmoins dans le temps, elle demeure une étape incontournable vers son atteinte. La raison ne parvient en effet à la connaissance de l'idée d'une science et de la finalité qu'elle poursuit qu'au bout d'un temps assez long, car l'idée est semblable à un germe dont les possibilités demeurent pour la plupart enfouies et cachées à ceux-là même qui en sont les pionniers. Dépourvue d'une parfaite connaissance de son idée et de sa finalité propre, la science présente en ses débuts une allure rhapsodique. Lorsque son idée devient soudainement intelligible, son unité apparaît et il devient désormais possible d'orienter son développement vers l'atteinte de ses finalités. Cependant, à travers le développement de la science, c'est la raison pure elle-même qui déploie ses virtualités. Parvenant progressivement à une meilleure connaissance des idées qu'elle renferme et de leur finalité, elle subit elle aussi un développement historique. Et pourtant, le développement de la science s'est d'abord effectué dans l'ignorance la plus totale. A la recherche de ses propres principes, elle avançait péniblement, accumulant au hasard certains résultats. Cependant, la génération apparemment arbitraire (*generatio aequivoca*) des sciences suivait un plan précis, car elles possédaient d'après Kant « leur schème , comme un germe primitif, dans la raison qui se développe simplement elle-même ¹ ». L'histoire de la science est donc la manifestation d'une histoire plus fondamentale, celle de la raison pure. Serait-ce aussi le cas pour l'histoire humaine ? C'est ce que *l'Architectonique* paraît suggérer.

On pourrait se demander où se dirige ainsi le développement de la raison et de la science. S'achemine-t-il vers la réalisation d'une science suprême ? A cet égard,

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A835, B863, p.1386 (Ak. III, 540)

l'Architectonique nous apprend qu'une science ne peut se développer sans connaître sa finalité propre. Or, toutes les sciences ne visent qu'un seul but : la destination totale de l'homme. Dans ce cas, c'est la connaissance du but final qui permettra à l'humanité de déterminer la valeur de chaque science et la manière dont on doit l'employer. Orienter la science conformément aux fins essentielles de l'homme, n'est-ce pas le but que poursuivait la philosophie au sens cosmique ? Dans ce cas, le développement de la raison et de la science doit aboutir à la philosophie, qui serait alors « l'achèvement de toute culture de la raison humaine ¹ ». Si la philosophie au sens cosmique constitue le terme de l'évolution scientifique, comment doit-on envisager la réalisation du but final qu'elle doit accomplir ? Celui-ci prendra la forme d'une république scientifique. Par ce terme, il faut entendre l'existence de lois et d'institutions visant à produire l'accord entre les sciences et le bonheur de l'homme. Contraignantes, ces lois empêcheraient les « travaux hardis et féconds ² » de la science « de se détourner du bonheur universel ³ ». Ainsi, l'histoire humaine apparaît déterminée, en son fond, par le développement de la raison pure, qui amène l'homme vers un état au sein duquel ses connaissances se développent en harmonie avec ses finalités essentielles. Marty ⁴ avait alors raison de souligner l'importance que revêt dans ce contexte le dernier chapitre de la *Critique de la*

¹ Dans le texte, Kant parle plutôt de métaphysique, ce qui peut porter à confusion. L'ambiguïté terminologique qui conduit Kant à appeler tantôt « métaphysique », tantôt « philosophie » la réflexion cosmique sur la destination totale de l'homme, s'explique selon nous par la survivance, en dépit de la critique, de l'ancienne signification de la métaphysique, qui s'intéressait, elle aussi, aux fins dernières de l'humanité. On retrouve d'ailleurs la même indétermination dans le *Canon de la raison pure*. (réf : Kant, E., *Critique de la raison pure*, A850, B878, p.1397 Ak. III, 549)

² Kant, E., *Critique de la raison pure*, A851, B879, p.1398 (Ak. III, 549)

³ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A851, B879, p.1398 (Ak. III, 549)

⁴ Il affirme en effet qu'il « ...faut prendre très au sérieux, en son paradoxe, le titre du chapitre qui clôt la *Critique de la raison pure*. (...) Il s'agit bien de l'histoire dans laquelle est engagée la raison pure. Et cette histoire est de même grain que l'histoire incohérente de la cité humaine, peut-être même en est-elle la source. » (réf : Marty, F., « La méthodologie transcendantale, deuxième partie de la *Critique de la raison pure* », p.26)

raison pure, qui s'intitule *l'Histoire de la raison pure*. Dans ce chapitre, l'histoire de la raison apparaît en effet très proche de l'histoire humaine. Traversée de guerres et de disputes, elle ne peut trouver la paix qu'avec l'apparition d'une pensée critique. Pourquoi n'en irait-il pas de même pour les conflits belliqueux qui opposent les États ? Leur résolution ne pourrait-elle dépendre du développement de la rationalité critique ? C'est là sans doute l'opinion de Kant, qui n'hésite pas dans la *Logique* de Jäsche à identifier le concept cosmique de la philosophie (*Weltbegriff*) avec son concept cosmopolite (*weltbürgerlich*)¹. Si Kant rapproche ainsi le point de vue cosmique du point de vue cosmopolite, c'est parce qu'il choisit de placer la destination totale de l'homme dans l'histoire. Selon lui, c'est au sein du devenir historique de l'humanité que s'accomplira l'harmonie de la science avec nos fins dernières, par l'entremise de structures politiques et juridiques déterminées. La philosophie ne peut, en conséquence, ignorer les conditions empiriques sur lesquelles repose l'atteinte de son idéal ; aussi doit-elle être à la fois cosmique et cosmopolite.

Maintenant que nous avons cerné ce qu'il faut entendre par la philosophie en général, il nous faut également comprendre ce qui la distingue de la métaphysique et de la critique. La philosophie, suivant l'origine de ses principes, est soit pure, soit empirique. En tant que philosophie pure, elle est d'abord une propédeutique qui

¹ En effet, dans la *Logique* de Jäsche, Kant passe indifféremment d'un terme à l'autre, comme s'ils étaient identiques. Présentée d'abord comme la « science du rapport de toute connaissance et de tout usage de la raison à la fin ultime de la raison humaine,... », la philosophie au sens cosmique devient ensuite cosmopolitique et se voit attribuer les trois grandes questions de la raison pure : Que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? (réf : Kant, E., *Logique*, éd. de B. Jäsche, in *Oeuvres philosophiques*, vol.3, Paris, 1986, Gallimard, Pléiade, p.1296 Ak. IX, 25) En ramenant cependant ces trois questions à la question de l'homme, Kant tient peut-être à marquer la dimension anthropologique de la philosophie, auquel convient spécialement le terme cosmopolite.

examine le pouvoir de la raison *a priori*. Elle porte alors le nom de *critique*. Cependant, elle est aussi le système de nos connaissances par raison pure dans leur enchaînement systématique, c'est-à-dire une *métaphysique*. La métaphysique apparaît donc comme la partie doctrinale de la philosophie pure. Toutefois, Kant nous prévient que la *métaphysique* se dit aussi de la critique. Dans ce cas, il y aurait lieu de distinguer entre une métaphysique au sens large qui comprendrait en elle la critique, et une métaphysique au sens étroit, qui serait réservée au système de nos connaissances par raison pure. Or, celle-ci se subdivise encore en une métaphysique de l'usage théorique de la raison ou *métaphysique de la nature* et une métaphysique de l'usage pratique de la raison ou *métaphysique des moeurs*. La métaphysique de la nature comprend les principes purs de la raison qui portent sur la connaissance théorique des choses (à l'exclusion des mathématiques) ; la métaphysique des moeurs comprend les principes qui déterminent la volonté *a priori*. Cependant, « au sens le plus étroit du terme ¹ » la métaphysique concerne la nature et non les moeurs. Il semble alors qu'on doive momentanément écarter la moralité de nos recherches car elle ne se rapporte pas « *actuellement* à notre but. ¹ ». Pourquoi réduire ainsi la métaphysique à la connaissance théorique ou spéculative, et au nom de quel but la morale devrait-elle être écartée ? Il est difficile de répondre à ces questions et nous ne pouvons à cet égard faire davantage que proposer des hypothèses. Au sens ancien, la métaphysique désignait pour Kant une connaissance spéculative d'objets suprasensibles. C'est sans doute ce qui le conduit à considérer la métaphysique théorique et spéculative comme l'appellation la plus étroite de cette science. Quant au but poursuivi, il consiste selon lui dans l'esquisse d'un

¹ Kant, E., *CRP.*, A 842, B 870, p.1391 (Ak. III, 544)

systeme complet de notre connaissance. Or, Kant demeure persuadé que l'usage pratique de la raison ne peut être à la source de connaissances déterminées.

Il nous reste maintenant à considérer la métaphysique « au sens étroit du terme ». Elle se divise en deux parties, la *philosophie transcendantale* et la *Physiologie de la raison pure*. La philosophie transcendantale ou *ontologia* ne porte pas sur les choses elles-mêmes mais sur le sujet connaissant. Respectant en cela le renversement copernicien, elle s'intéresse aux concepts et aux principes *a priori* par lesquels l'entendement et la raison se rapportent à un objet en général. L'objet en général n'étant pas l'objet donné, la philosophie transcendantale ne porte sur aucun objet particulier de notre intuition. C'est ce qui la distingue essentiellement de la physiologie de la raison pure. Celle-ci considère en effet la nature telle qu'elle *se donne* à l'intuition sensible ou telle qu'elle pourrait *se donner* à une autre forme d'intuition. C'est la physiologie de la raison pure qui retient toute l'attention de Kant dans *l'Architectonique*, celui-ci jugeant sans doute que la *Théorie transcendantale des éléments* a produit de la philosophie transcendantale une esquisse suffisante. La physiologie de la raison pure se divise en deux parties, l'une *immanente*, qui porte sur les objets de la nature telles qu'ils peuvent être donnés dans l'intuition sensible ou l'expérience, l'autre *transcendante*, qui porte sur la « liaison des objets de l'expérience qui dépasse toute expérience¹ ». La physiologie transcendantale se divise à son tour suivant qu'elle détermine la liaison *interne* des objets de la nature ou sa liaison *externe* avec un être qui la dépasse. Dans le premier sens, elle est une connaissance transcendantale du monde que Kant appelle *cosmologie rationnelle*, dans

¹ Kant, E., *CRP.*, A842, B 870, p.1392 (AK. III,544)

le second sens, elle est une connaissance transcendantale de Dieu ou une *théologie rationnelle*. La physiologie immanente comporte elle aussi deux sciences qui se rapportent aux deux catégories d'objets dont nous pouvons faire l'expérience : la nature pensante et la nature corporelle. Ces sciences sont la *psychologie rationnelle* et la *physique rationnelle*. Kant rassemble les précédentes distinctions dans une division quadripartite du domaine de la philosophie pure: 1) ontologie 2) physiologie rationnelle 3) cosmologie rationnelle 4) théologie rationnelle. On remarquera que Kant ne distingue pas les deux sciences de la physiologie immanente, alors qu'il réserve une place distincte à celles qui composent la physiologie transcendantale. On peut s'interroger sur les raisons de cette dissymétrie qui semble donner l'avantage à la physiologie transcendantale. Peut-être Kant craint-il de réserver à la psychologie rationnelle un statut équivalent aux autres sciences, car on peut facilement la confondre avec la psychologie empirique. Peut-être cherche-t-il aussi à diviser la métaphysique de la nature en fonction des quatre classes de catégories, plus spécifiquement en fonction de la troisième catégorie de chacune de ses classes. Cette intention est confirmée par une note de Kant en A 845 de son exemplaire personnel de la première *Critique* dans laquelle il précise au sujet de la métaphysique de la nature : « Je la diviserai selon les classes des catégories, en sorte que la troisième de chacune, qui contient les deux autres en elle-même, livre l'idée de la science : 1- Doctrine générale de l'essence 2-doctrine de la nature 3-Science du monde 4- Doctrine de Dieu.² » Cette division trahit peut-être aussi l'importance que

¹ Kant, E., *CRP*, A 845-46, B 873-74, p.1394 (Ak. III, 546)

² Kant, E., *Critique de la raison pure*, note personnelle, citée par Léo Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, p.147

revêt pour Kant les problèmes qui sont ceux de la connaissance du Monde et de Dieu, au sujet desquels la raison n'a pu obtenir jusqu'à présent de réponse satisfaisante.

Il semble que la métaphysique dont la critique veut préparer le renouvellement possède au moins quatre parties. Peut-on les faire correspondre aux deux parties principales que distinguait la seconde préface ? Rappelons brièvement en quoi consistaient ces deux parties. La première, négative, faisait de la métaphysique l'inventaire de nos connaissances *a priori*, la seconde, positive, consistait dans la détermination d'objets suprasensibles. Il semble que l'on puisse ranger la philosophie transcendantale et la physiologie immanente à l'intérieur de la première partie, car elles concernent toutes deux l'expérience possible. A la seconde partie de la métaphysique appartiendraient alors les deux sciences de la physiologie transcendante : la cosmologie et la théologie rationnelles. Que devient alors la vocation morale de cette seconde partie de la métaphysique ? Kant paraît l'ignorer et semble croire, soudainement, en la possibilité d'une détermination spéculative du suprasensible. La critique ne nous enseigne-t-elle pas l'impossibilité d'une telle forme de connaissance ? Kant ne peut l'avoir oublié. S'il choisit de maintenir malgré tout la possibilité d'une métaphysique spéculative, cela ne peut être que dans un sens tout à fait nouveau, qu'il convient de préciser. Comment se présente cette nouvelle métaphysique spéculative ?

La physiologie transcendante a pour objets spécifiques le Monde et Dieu¹. A l'exception de la liberté qui semble appartenir en propre à l'usage pratique, nous retrouvons ici les mêmes objets que la préface et l'introduction assignaient à la métaphysique. Si Kant n'a pas soudainement oublié les enseignements de la critique, il faut que cette physiologie transcendante soit contenue à l'intérieur des limites qu'impose à la raison pure l'examen de son pouvoir spéculatif. Dans cette perspective, cette prétendue connaissance du suprasensible pourra prendre deux formes. Elle sera une genèse de l'apparence transcendantale ou un savoir analogique des choses en soi. La première possibilité est indiquée par Kant lui-même dans *l'Architectonique* lorsqu'il annonce que la métaphysique doctrinale comprendra toute la connaissance philosophique de la raison pure, aussi bien celle qui est vraie que celle qui est *apparente*². Il ne précise guère cependant en quoi consiste une telle connaissance, jugeant sans doute que la *Dialectique* en a fait une présentation suffisante. Il est vrai qu'il ne se montre pas plus bavard en ce qui concerne les modalités d'une connaissance spéculative des choses en soi. C'est pourquoi nous serons contraints de compléter les propos de *l'Architectonique* par ceux de *l'Appendice à la « Dialectique transcendantale »*, auxquels s'ajouteront également les précisions apportées par la troisième *Critique*.

¹ Afin de ne pas entretenir de confusions au sujet des objets propres à la métaphysique spéciale, soulignons que l'âme en tant qu'objet du sens interne appartient à la psychologie rationnelle, donc à la physiologie immanente. Comme la physiologie immanente porte sur des objets qui peuvent se rencontrer dans l'expérience, son concept ne coïncide pas avec celui de la métaphysique spéciale dont les objets dépassent l'expérience sensible. Celle-ci s'intéresse plutôt à l'âme en tant qu'elle manifeste une causalité libre et à l'immortalité dont la possibilité requiert un autre monde. Ainsi, la métaphysique spéciale s'intéresse à la liberté au sens cosmologique du terme comme permettant de mettre un terme à la série des causes naturelles conditionnées ; elle s'intéresse également au caractère immortel de l'âme humaine qu'elle lie indissolublement à la possibilité d'un monde futur et à la cause suprême de ce monde, Dieu.

² Voir : Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 841, B 869, p.1391 Ak. III, 544

Comment peut-on envisager une connaissance des choses en soi qui soit en même temps conforme aux limitations que nous impose la critique ? Puisqu'il doit s'agir d'une connaissance, elle ne peut consister en un simple enchaînement de concepts ; elle serait alors une spéculation vide. Il lui faut nécessairement une intuition. Or, la physiologie de la raison pure se distingue justement par le fait qu'elle porte sur des objets *donnés*. S'ils proviennent de l'intuition sensible, on la dit immanente, s'ils correspondent à une intuition suprasensible, on la dit transcendante. La physiologie transcendante apparaît ainsi comme une métaphysique spéculative qui possède une intuition de ses objets. Cependant, l'intuition dont il s'agit n'est pas la nôtre. Pour que nous puissions nous en représenter la possibilité, il faudrait que nous puissions la penser *par analogie* avec l'intuition sensible. Cela n'est possible que s'il existe entre ces deux formes d'intuition une ressemblance de base. Pour effectuer la comparaison, nous devons partir du terme qui nous est connu, c'est-à-dire l'intuition sensible. Faculté réceptive, celle-ci se révèle incapable de déterminer ses propres représentations sans le concours de l'entendement. Les limites qui entravent l'intuition sensible nous conduisent cependant à la représentation d'une intuition créatrice. Émanant directement de l'entendement, elle aurait la capacité de produire l'objet à partir de son concept. La connaissance par analogie semble ainsi se situer à la limite de l'intuition sensible, dans la tension qui oppose un entendement *fini* (*intellectus ectypus*) à un entendement intuitif et *infini* (*intellectus archetypus*). Si rien ne prouve l'existence d'un tel entendement, sa possibilité suffit à faire voir notre impuissance comme résultant de limitations subjectives. En conséquence, rien ne nous empêche de faire *comme si* notre intuition n'était pas affectée

par ces limites, en rapportant celle-ci à une intuition suprasensible possible. L'expression *comme si (als ob)* s'impose alors comme la clé de toute compréhension analogique. Elle signifie en effet que nous pouvons considérer l'intuition sensible, qui est *réelle*, comme le symbole d'une intuition suprasensible *possible*. L'intelligible se trouve alors rapporté à la connaissance sensible *comme si* les deux domaines étaient parfaitement analogues. Ainsi fonctionne le principe habituel de l'analogie, qui conclut à partir d'un rapport connu entre deux termes à l'existence du même rapport entre deux termes inconnus. En rapportant ainsi l'intelligible au sensible, on ne connaît toujours pas ce qu'il est en soi, mais seulement ce qu'il est pour nous. C'est pourquoi, en dépit de l'analogie avec le monde sensible, on ne peut rien *conclure* au sujet de la nature du monde intelligible. Nous pouvons seulement le *penser*.

Etant donné deux choses hétérogènes, on peut penser l'une d'elles selon une *analogie* avec l'autre, même au point de vue de leur hétérogénéité ; mais on ne peut, à partir de ce qui rend les choses hétérogènes, conclure de l'une à l'autre selon l'analogie, (...) ¹

La connaissance analogique demeure en ce sens toujours en deçà de la connaissance théorique car elle est simplement subjective. Cette insuffisance se traduit également par son caractère symbolique. Le symbolisme s'inspire du procédé schématique que la raison utilise dans la connaissance de la nature. Cependant, à la différence de celui-ci, il ne peut conduire à une connaissance réelle de l'objet. Kant affirmera dans la troisième *Critique*² qu'il existe pour la faculté de juger deux manières de rendre sensible un concept *a priori*, soit *schématiquement*, en faisant correspondre *a priori* une intuition à

¹ Kant, E., *CFJ.*, in *Oeuvres philosophiques*, vol. 3, Paris, 1986, Gallimard, p.1273 (Ak. V,464)

² Voir Kant, *CFJ.*, p.1142 (Ak. V, 352)

un concept, soit *symboliquement*, lorsque à un concept auquel aucune intuition sensible ne correspond, la faculté de juger procède *comme si* une intuition de ce concept nous était réellement donnée, procédant en cela d'une manière simplement analogue au schématisme. Ces remarques au sujet du symbolisme nous permettent à présent d'affirmer que la critique de la raison n'anéantit pas toute possibilité d'une métaphysique spéculative, puisqu'une connaissance analogique du suprasensible demeure envisageable. Dans ce cas, la métaphysique de la nature comporte également la connaissance d'objets suprasensibles. Ceux qui, comme Adickes et Vaihinger, ont affirmé que la métaphysique se réduisait après la critique à une théorie physico-mathématique de la nature ou à une simple théorie de la connaissance, se sont alors trompés¹. Par contre, cette nouvelle connaissance du suprasensible est limitée, car elle ne permet pas d'affirmer la réalité objective de ses objets, ni d'en déterminer positivement le concept. Kant ne pourra restaurer complètement les anciennes prétentions de la métaphysique qu'en mobilisant l'usage pratique de la raison pure et son but final, le souverain bien. Nous verrons cela au chapitre suivant. Quelle utilité cependant Kant réserve-t-il à la connaissance analogique des choses en soi au sein d'une métaphysique de la nature ? À ce sujet, l'*Appendice à la « dialectique transcendantale »* offre des réponses précises.

Dans cet *Appendice*, Kant refuse aux idées transcendantales – qui sont comme les équivalents des objets de la métaphysique – tout usage constitutif par rapport à

¹ Voir : Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 1, 1891-92, Stuttgart, Spemann, p. 229 et 232 et Adickes, *Kants Systematik als systembildender Faktor*, 1887, Berlin, Mayer & Müller, p. 74)

l'expérience. Ces idées présentent en effet l'exigence d'une unité systématique à laquelle ne peut correspondre aucun objet sensible. Privées d'intuition correspondante, elles ne peuvent conduire à la détermination d'aucun objet. Elles peuvent néanmoins servir à l'entendement de principe régulateur, permettant à ses connaissances d'atteindre une plus grande unité systématique. L'idée agit alors à titre de principe heuristique afin d'amener l'entendement à poursuivre aussi loin que possible la subsomption des cas particuliers sous des lois universelles de la nature. Les idées de la raison ne peuvent remplir cette fonction qu'au moyen d'une analogie entre le monde intelligible, auquel appartiennent leurs objets, et le monde sensible, auquel se rapportent nos connaissances. En vertu de cette analogie, la raison est autorisée à faire *comme si* tout ce qui arrive dans la nature est fondé dans une cause transcendante du monde¹. La connaissance spéculative de Dieu et de ses attributs essentiels, que la *Dialectique transcendantale* avait jugée impossible, reçoit ainsi une détermination analogique. Ce qui permet de lever l'interdit qui pesait sur ce genre de savoir réside dans son caractère purement subjectif. En effet, l'idée de Dieu ne vaut que pour l'entendement et ne détermine aucun objet précis. La représentation à laquelle elle nous conduit demeure en ce sens assez réduite. Elle se borne à représenter Dieu comme la cause intelligente de toute la nature. Précisons à cet égard que l'idée de Dieu recevra de l'usage pratique davantage de déterminations. Cependant, ce n'est pas en cela que consistera l'apport le plus considérable de cet usage. Il consistera plutôt dans la démonstration de la réalité objective des idées transcendantales. En effet, peu importe que Dieu nous apparaisse

¹ Delbos croit que l'usage régulateur des idées de la raison implique même une double analogie, entre une nature sensible et une nature intelligible, d'une part, entre une idée de la raison et une catégorie de

subjectivement de telle ou telle manière, l'important est qu'il puisse être tenu pour une existence. Or, c'est ce à quoi nous permettra d'aboutir l'usage pratique de la raison, que ce soit dans le *Canon de la raison pure* ou, d'une manière plus décisive, dans la *Critique de la raison pratique*. L'existence de Dieu et de l'immortalité sera alors inférée à partir d'une fin nécessaire *a priori* : la réalisation du souverain bien dans le monde. Postulés par la raison pratique, en vue de la réalisation de sa fin complète, les concepts de Dieu et d'immortalité acquerront de ce fait le statut de croyances pures pratiques.

Il semble ainsi que la métaphysique ne doive pas nécessairement renoncer à ses vues sur le suprasensible. Cependant, il lui est impossible d'en obtenir une connaissance déterminée. Tout au plus, l'usage spéculatif de la raison peut-il nous conduire à une représentation analogique des noumènes. Comme cette représentation ne possède jamais qu'une valeur subjective, l'usage spéculatif de la raison doit s'effacer devant l'usage pratique, qui permet seul d'en démontrer la réalité objective. Afin de comprendre comment procède en cela l'usage pratique, nous analyserons au chapitre suivant la démarche que suit Kant dans le *Canon de la raison pure*. Nous verrons en quoi consiste véritablement la métaphysique dans sa seconde partie, celle que Kant nous a enseignée à voir comme la plus essentielle, et dont le concept ne se distingue guère de celui de la philosophie au sens cosmique, au point de lui être pratiquement synonyme.

l'entendement, d'autre part. (voir : Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969, p.167)

Chapitre 3 : Le Canon de la raison pure , un point de vue pratique sur la métaphysique.

La place du Canon de la raison pure dans la première Critique. Comment le but final de la raison pure permet de résoudre les questions traditionnelles de la métaphysique.

Le second chapitre de la *Méthodologie* constitue selon nous l'une des pièces maîtresses de la première *Critique*, à laquelle il apporte des solutions en ce qui regarde ses problèmes les plus essentiels. Le *Canon de la raison pure* prétend en effet répondre aux questions ultimes de la métaphysique qui concernent Dieu, la liberté et l'immortalité. L'importance de ces trois idées, que Kant considère également comme nos fins essentielles, est due au rôle déterminant qu'elles jouent, à titre de conditions, pour l'accomplissement de la destination totale de l'homme. Mais la recherche de ces objets transcendants n'a pas uniquement pour fin de satisfaire l'espoir de l'homme qui aspire au bonheur, elle a également pour but de satisfaire un besoin proprement spéculatif qui consiste à atteindre, dans l'ordre du savoir, l'unité systématique. La raison possède en effet une aspiration irrésistible et, semble-t-il, indéracinable, vers l'inconditionné. S'il s'avérait que la raison ne puisse solutionner les problèmes ultimes que lui impose pourtant sa *nature*, c'est à la fois sa cohérence *logique* et *morale* qui s'en trouverait menacée. En conséquence, le *Canon de la raison pure* proposera l'emploi d'une perspective pratique comme *fil conducteur* pour la solution des problèmes traditionnels de la métaphysique. Découvrant du même coup l'*objectivité pratique*, le *Canon* pourra satisfaire le besoin rationnel d'unité systématique et spécifier les conditions qui permettent à la destination complète de l'homme de s'accomplir. Puisque c'est également dans le *Canon de la raison pure* que Kant mentionne pour la

première fois, au sein de son oeuvre publiée, le concept du souverain bien, ce chapitre sera d'une importance décisive pour la thèse que nous défendons et qui vise à démontrer le rôle capital que joue ce concept pour la réalisation de l'unité systématique de la raison et l'accomplissement de la destination complète de l'homme. Comme le *Canon de la raison pure* constitue somme toute la première incursion de la philosophie critique dans le domaine de la morale, ce chapitre nous donnera également l'occasion de comparer la doctrine morale qui s'élabore dans le *Canon* avec celle que développera ensuite la *Critique de la raison pratique*. Nous serons par là même amenés à discuter les raisons qui poussent Kant, dans le *Canon*, à rejeter la morale du champ de la philosophie transcendantale.

Le *Canon de la raison pure* s'ouvre sur une note alarmiste : dans son usage pur spéculatif, la raison humaine n'aboutit à aucun résultat positif, sujette à l'illusion et à l'erreur, le mieux qu'elle puisse faire, c'est encore d'exercer sur elle-même une discipline rigoureuse, de limiter ses prétentions transcendantes et de s'en tenir à cette métaphysique négative dont parlait Kant dans la seconde préface et qui, sous le nom de philosophie transcendantale, se présente désormais comme une analytique du sujet connaissant. La seconde préface annonçait cependant, comme la contrepartie nécessaire à cette métaphysique négative limitée aux conditions de l'expérience possible, une métaphysique positive qui pouvait, dans une *perspective pratique seulement*, déterminer le champ désormais vacant des noumènes. Or c'est bien en vue d'une « source de connaissances positives qui appartiennent au domaine de la raison pure¹ » que s'élabore

¹ Kant, E., *CRP*, A 795, B 823, p.1358 (Ak. III, 517)

le *Canon*. A moins de penser que la raison est un organe dépourvu de sens, il faut supposer que *l'intérêt* qui la pousse à sortir du champ de l'expérience pour atteindre l'inconditionné est pourtant fondé, qu'il a une *cause*, de sorte qu'on puisse supposer à bon droit que cette connaissance de l'inconditionné lui est, d'une certaine façon, accessible. L'impossibilité présumée d'une connaissance dépassant l'expérience reposerait dès lors sur un *malentendu* qu'il faudrait dissiper. Pour y parvenir, l'interrogation au sujet de la raison pure se déplacera au niveau de ses intérêts fondamentaux, afin de déceler celui dans lequel s'enracine son zèle spéculatif dont seule une méprise, issue de la confusion entre les limites de son usage théorique et de son usage pratique, a pu entraver jusqu'à présent l'atteinte de son but. Dans ce sens, il faudra se demander si l'aspiration naturelle de la raison vers l'inconditionné, par laquelle elle tente d'achever le système de ses connaissances en une unité systématique, est fondée principalement sur son intérêt théorique ou sur son intérêt pratique. Comme ces deux intérêts fondent également deux usages distincts, cette question reviendra à demander si l'usage spéculatif de la raison peut résoudre lui-même ces problèmes, ou s'il doit s'effacer, momentanément, devant l'usage pratique. « Or, suivant toutes les preuves qui ont été données jusqu'ici, toute connaissance synthétique de la *raison* pure dans son usage spéculatif est totalement impossible.¹ » Pourrait-elle le devenir par l'entremise de l'usage pratique ? Pour le savoir, il faudra rechercher si l'usage pratique peut nous conduire à la découverte d'un canon ou d'une règle par laquelle l'usage pur de la raison deviendrait légitime. Retenons ici que le canon recherché est celui de la *raison pure en général* et concerne la possibilité qu'il y a pour elle de formuler des jugements

¹ Kant, E., *CRP*. A796, B824, p.1359 (Ak. III,518)

synthétiques *a priori*. En conséquence, l'examen de l'usage pratique n'est envisagé qu'à titre d'instrument ou de moyen pour découvrir comment la raison pure peut déterminer des objets qui dépassent l'expérience sensible. Ce canon de la raison pure, s'il est découvert, n'est pas le seul que la *Critique* aura mis à jour. Kant nous rappelle à cet égard que l'*Analytique transcendantale* constituait déjà le canon de l'entendement pur. C'est pourquoi nous pensons que bien qu'il s'intéresse à l'usage pratique de la raison, l'ambition fondamentale du *Canon de la raison pure* demeure d'ordre théorique et concerne principalement la possibilité de jugements synthétiques *a priori* par raison pure. N'est-ce pas sur de tels jugements que repose la métaphysique au sens positif? Dans ce cas, il faudra donner raison à Jean Grondin¹ pour qui le *Canon* constitue la conclusion de la *Critique de la raison pure*, de même qu'à John R. Silber², qui voit dans ce canon une règle pour la raison pure *en général*. Soulignons de plus que si le *Canon de la raison pure* utilise l'usage pratique afin de solutionner les problèmes fondamentaux auxquels était vouée l'ancienne métaphysique spéciale, cela ne signifie pas que toute métaphysique ne soit plus désormais qu'une philosophie pratique ou une morale, comme l'affirment pourtant certains commentateurs³. L'usage pratique, comme nous allons le démontrer, sert uniquement de point de vue ou de fil conducteur pour la solution de questions qui demeurent fondamentalement théoriques et la métaphysique

¹ C'est ce que tente de démontrer son article intitulé « La conclusion de la *Critique de la raison pure* » qui souligne également l'importance de la *Méthodologie* au sein de la première *Critique*. (réf: *Kantstudien*, vol.81, no.2, 1990)

² « The concept of the highest good cannot be understood even as an ethical concept of practical reason until it is also understood as a metaphysical concept of pure reason. Its full significance is missed unless it is recognized - at one and the same time - both as the material object of volition for practical reason and as the canon of pure reason. » (réf: Silber, John. R., « The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy », *Ethics*, vol.73, 1963, p.179.

³ Voir à ce sujet : Alquié, F., *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, 1968, P.U.F. puis Weil, E., *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1963.

positive, si elle est garantie par cet usage, ne se transforme pas pour autant en morale. Enfin, sur la base des distinctions effectuées dans *l'Architectonique*, il apparaîtra que cette métaphysique positive que le *Canon de la raison pure* prétend fonder, correspond en fait au concept cosmique de la philosophie, c'est-à-dire à cette science qui a pour but de rapporter l'ensemble du savoir à la destination totale de l'homme.

Malgré l'origine spéculative des problèmes envisagés dans le *Canon*, leur solution repose sur l'intervention de l'usage pratique. Rappelons que ces problèmes concernent trois objets, Dieu, la liberté et l'immortalité qui se présentent également comme les fins dernières de la raison pure. Afin de les atteindre, la raison pure doit rechercher si ces fins contribuent ensemble à la réalisation d'un but final. L'usage spéculatif ne renfermant aucun but de ce genre, Kant suggère alors de consulter l'usage pratique. S'il s'avère qu'elle comporte un tel but, la raison pratique pourra confirmer la réalité objective des idées transcendantales et fonder la possibilité d'un usage légitime de la raison pure au-delà de l'expérience. Afin de comprendre comment la découverte d'un tel but procure à la raison pratique un avantage incontournable pour la démonstration de la possibilité d'une métaphysique positive, il conviendra d'abord de définir en quoi consiste précisément l'usage pratique de la raison. Ensuite, il faudra identifier quels sont les principaux intérêts qui meuvent la raison pure et déterminer lequel s'avère, parmi eux, le plus fondamental.

« Est pratique tout ce qui est possible par liberté.¹ » A quoi reconnaît-on cependant une volonté libre ? Il faut d'abord que la volonté soit déterminée par des principes rationnels et non par de simples impulsions. Les principes rationnels de détermination peuvent être ramenés à deux catégories : il y a d'abord les lois pragmatiques qui conseillent des actions en vue d'atteindre le maximum possible de bien-être, puis les lois morales *pures* qui commandent l'action *a priori*, de manière absolue, indépendamment des fins diverses que nous nous proposons. Lorsqu'elle formule des lois pragmatiques, la raison demeure soumise aux inclinations qu'elle doit satisfaire ; promulguant des lois morales, elle découvre au contraire son indépendance et sa liberté. C'est pourquoi, d'après Kant, seules les lois morales appartiennent à l'usage pratique de la raison et seules celles-ci autorisent un canon. Quels sont à présent les principaux intérêts qui meuvent la raison pure ? Les intérêts de la raison se concentrent dans trois questions. La première demande : que puis-je savoir ? et répond à l'intérêt théorique de la raison. Kant se flatte de l'avoir résolue dans l'*Analytique* et la *Dialectique* de la *Critique de la raison pure*. La seconde question, qui répond à son intérêt pratique, demande : que dois-je faire ? Comme cette question n'intéresse pas la philosophie transcendantale, Kant précise qu'elle ne sera pas traitée dans cette critique. Sans nous pencher tout de suite sur la signification de cette exclusion, il en ressort nettement que le but de la *Critique*, même dans son chapitre intitulé *Canon de la raison pure*, n'est pas de rechercher le fondement de la moralité. Si elle semble le faire parfois, c'est toujours dans la stricte mesure où cela s'avère utile pour la solution de problèmes qui relèvent, quant à eux, de la philosophie transcendantale. La troisième question demande : que m'est-il permis

¹ Kant, *CR.P.*, A 800, B 828, p.1361 (Ak. III, 519)

d'espérer ? et accomplit la synthèse des deux intérêts précédents. Afin d'en présenter le caractère synthétique, Kant choisit de la reformuler ainsi : « Si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer ? ¹ » Cette formule semble suggérer que l'accomplissement de nos espérances dépend de la moralité de notre conduite. Si l'on considère, en outre, que « tout espoir tend au bonheur² », le but final de la raison consisterait dans l'union conditionnée de la moralité et du bonheur. Mais en quoi le bonheur peut-il intéresser l'usage théorique de la raison ? On peut le comprendre de la façon suivante. D'abord, l'espoir intéresse nécessairement la raison spéculative car il exige, pour la possibilité de son objet, que soit résolu le problème de la réalité objective des idées transcendantes. De plus, parce que la notion d'un bonheur mérité implique l'union de la nature et de la moralité, il rejoint de ce fait l'une des préoccupations majeures de la raison spéculative. Quoi qu'il en soit, il semble que le bonheur doive être le résultat de la moralité, si l'on en juge par la formule des lois morales, qui commandent « la manière dont nous devons nous conduire pour devenir seulement dignes du bonheur³ ». Si le système de la moralité et celui du bonheur apparaissent ainsi nécessairement liés, comment pouvons-nous nous en représenter l'union ? Celle-ci n'est possible qu'au moyen d'une analogie entre les lois morales et les lois de la nature. Suivant cette analogie, les lois morales peuvent être regardées comme la condition de possibilité d'une nature ou d'un monde. Dans un tel monde, tous obéiraient nécessairement aux lois morales. De cette harmonie des volontés résulterait le bonheur universel. Bien que possible, ce monde n'en demeure pas moins *intelligible*, car on y

¹ Kant, *CRP*, A 805, B 833, p. 1365 (Ak. III, 522)

² Kant, *E., CRP*, A 805, B 833, p. 1365 (Ak. III, 23)

³ Kant, *E., CRP*, A 806, B 834, p. 1366 (Ak. III, 523)

fait abstraction des conditions empiriques de la liberté et des obstacles qu'elle peut rencontrer dans la nature humaine elle-même. Il n'est donc qu'une idée et renferme une perfection à laquelle ne peut jamais correspondre totalement la réalité sensible. Néanmoins, cette idée n'est pas vaine et possède une certaine efficacité. Sa tâche consiste à amener le monde sensible à une plus grande conformité avec son idéal. Ainsi, loin d'être une simple abstraction, l'idée d'un monde moral possède de la réalité objective. Dans ce cas, l'analogie déployée par Kant permet non seulement de connaître en quoi consiste le but final de la raison mais en confirme aussi la réalité. Nous avons mentionné au chapitre précédent l'importance que joue l'analogie pour la représentation d'objets transcendants comme Dieu ou l'âme. Nous y avons également précisé que l'analogie morale possédait sur ce plan un double avantage car elle conduisait à une représentation plus précise de ses concepts et permettait, en outre, d'en établir la réalité objective. Il semble que nous soyons à présent en mesure de comprendre ce qui confère à la moralité ces avantages. Alors que l'usage théorique de la raison demeure impuissant à connaître et à confirmer la réalité d'un monde qui ne peut faire l'objet d'aucune intuition, il devient pour l'usage pratique le résultat nécessaire de notre obéissance aux lois pratiques pures. En vertu de son analogie avec le monde sensible, le monde intelligible ou moral apparaît alors comme un « *corpus mysticum* des êtres raisonnables en lui, en tant que leur libre arbitre, sous des lois morales, a en soi une complète unité systématique tant avec lui-même qu'avec la liberté de tous les autres¹ ».

¹ Kant, E., *CRP*, A 808, B 837, p.1368 (Ak. III, 525)

Cette première définition de ce qui s'appellera bientôt l'idéal du souverain bien ne semble pas exiger pour sa réalisation d'autre condition que la persévérance de l'effort moral. L'union des volontés moralement déterminées y apparaît comme l'unique cause du bonheur de tous, le sujet moral étant l'auteur de son propre bien-être comme de celui d'autrui. Cette représentation du souverain bien comme d'un « système de la moralité qui se récompense elle-même ¹ » n'est pas spécifique au *Canon de la raison pure* et on le retrouve à travers tout l'œuvre de Kant. Cette conception peut être qualifiée *d'empirique* ou *d'historique* car elle ne mobilise pas, pour sa réalisation, l'intervention de postulats. Elle apparaît, en ce sens, comme une tâche à la mesure de l'homme. Kant se hâte cependant de tempérer l'optimisme qui caractérise cette vision du souverain bien en lui superposant une conception concurrente. Suivant celle-ci, le souverain bien serait un monde futur dont la réalisation reposerait sur l'intervention de postulats transcendants. Moins accessible que la précédente, cette conception du souverain bien tient compte des difficultés que rencontre dans le monde sensible l'accomplissement d'un monde moral. Rien ne permet en effet de garantir que toutes les volontés voudront se soumettre au principe moral et que la nature, dont les lois ne sont pas morales, produira tout le bonheur auquel nous avons droit. L'obstacle principal semble ainsi résider dans la nature, qu'elle se trouve en nous ou en-dehors de nous, car elle n'est pas nécessairement en accord avec la moralité. C'est pourquoi il semble nécessaire d'admettre, pour la possibilité d'un monde moral, l'existence d'une cause suprême du monde (Dieu) qui réunit en elle le système des lois morales et celui de la nature. Enfin, puisque ce monde-ci ne nous donne aucun signe d'un accord éventuel de la moralité et du bonheur, nous

¹ Kant, E., *CRP*, A 809, B 837, p.1368 (Ak. III, 525)

devrons également admettre l'existence d'un *monde futur* (l'immortalité) dans lequel la nature et les mœurs seraient parvenues à l'harmonie. Or, Kant appelle *souverain bien originnaire* la cause suprême qui permet de réaliser la juste proportion du bonheur et de la moralité. Quant au monde moral qui doit résulter de l'activité de cette cause, Kant l'appelle le *souverain bien dérivé*. Ainsi, la conception idéale du souverain bien apparaît double. Elle est à la fois la cause et l'effet de cette cause. Ce dédoublement résulte d'une nécessité logique car Dieu ne pourrait être à l'origine d'un monde où règne l'accord de la vertu et du bonheur si il n'était pas lui-même en possession de cette harmonie. Si l'on résume ce qui vient d'être dit au sujet du souverain bien, on retiendra d'abord qu'il est le but final de la raison pure et qu'il doit résulter de l'action morale. Celle-ci est alors amenée à produire un *monde moral* dans lequel l'obtention du bonheur est proportionnelle à l'excellence de notre conduite. Deux versions différentes de ce monde coexistent cependant : suivant la première, le souverain bien serait le résultat de l'effort collectif des volontés, suivant la seconde, sa réalisation dépendrait de l'existence d'un monde futur et d'une cause suprême transcendante. Cette deuxième conception du souverain bien exige que nous tenions Dieu et un monde futur pour des réalités car ils constituent des présuppositions nécessaires à son accomplissement. Entendu de cette façon, le souverain bien est bien le canon de la raison pure, car lui seul permet à la raison d'atteindre ses fins dernières et de déterminer positivement des objets suprasensibles. Certes, la raison pure n'y parvient nullement à une connaissance théorique de Dieu et de l'immortalité, mais la réalisation du but moral exige qu'ils soient considérés comme des objets réels. Aussi l'affirmation de leur réalité ne vaut-elle que *d'un point de vue pratique*. Nous examinerons plus attentivement la

signification de cette expression lorsque nous aborderons la *Critique de la raison pratique*.

Qu'en est-il cependant de la liberté qui constituait, au même titre que Dieu et l'immortalité, l'un des problèmes fondamentaux de la raison pure ? Son existence est-elle garantie par le souverain bien ? Il semble que non. Distinguant la liberté pratique de la liberté transcendantale¹, Kant affirme de la liberté pratique qu'elle prouve sa réalité par l'expérience et qu'elle ne constitue pas un véritable problème pour la raison pure. En conséquence, le canon de la raison pure n'aura plus pour tâche que de solutionner les deux problèmes résiduels de l'ancienne métaphysique, soit Dieu et l'immortalité de l'âme. Avant de s'attarder sur les conséquences qu'aura cette position au sujet de la liberté sur la philosophie morale du *Canon de la raison pure*, nous aimerions faire ressortir ce qu'implique la supériorité que Kant reconnaît dans ce texte à l'usage pratique de la raison pure et qui lui permet de fonder la possibilité d'une connaissance positive du suprasensible.

L'objectivité pratique et l'extension du pouvoir de la raison pure au-delà de l'expérience.

Le désir qu'a naturellement la raison d'atteindre à l'unité systématique dans l'ordre du savoir, souhait qui n'est réalisable qu'en dérivant la série conditionnée de nos connaissances d'un principe suprême inconditionné, ne pouvait recevoir de solution par le biais de l'usage théorique de la raison. Les trois idées transcendantales par lesquelles

la raison pensait réaliser son unité et celui de l'ensemble du savoir conduisaient la raison théorique dans des antinomies qui exigeaient pour leur solution que soient distingués le plan des phénomènes, que l'on peut connaître, de celui des noumènes, que l'on peut seulement penser. Transcendantes du point de vue de la connaissance, elles pouvaient néanmoins être à la source d'un usage régulateur soumis à l'entendement et à l'expérience. Il serait vain cependant d'entreprendre une *Critique de la raison pure*, dont le dessein avoué est de fonder sur des bases nouvelles une métaphysique aujourd'hui décriée, si l'on doit pour cela aboutir à un résultat purement négatif, qui condamne les prétentions les plus hautes de cette science. De plus, comme l'annonçait déjà la seconde préface, l'enjeu de la critique dépasse le seul problème de la métaphysique pour concerner la raison toute entière, car elle tend, par nature, à dépasser l'expérience. Dans ce cas, le recours à l'usage pratique serait l'équivalent d'une ultime tentative pour prouver la cohérence et l'unité de la raison pure et pour donner au savoir en général, par la démonstration de la réalité objective des idées transcendantales, le caractère systémique qui lui fait encore défaut.

Le passage à l'usage pratique se caractérise, comme l'a très bien noté John R. Silber², par la substitution des idées spéculatives que sont l'âme, le monde et Dieu pour leurs équivalents moraux : la liberté, l'immortalité et Dieu. La transition des idées spéculatives vers les idées pratiques s'effectue par l'entremise du concept de la liberté

¹ Comme nous le verrons un peu plus loin dans ce chapitre, Kant considère la liberté transcendantale comme un problème de la raison pure spéculative. (Voir : *CRP*, A 801-802, B 829-830, p.1362, Ak. III, 521-22)

² Voir Silber, John R., « The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy », *Ethics*, vol. 73, 1963.

pratique. L'âme humaine se reconnaît comme libre dans l'expérience qu'elle fait de son indépendance par rapport aux déterminisme des penchants et des inclinations sensibles. Le concept de la *liberté pratique* permet ainsi d'accorder de la réalité objective à celui de *l'âme*. C'est encore par l'entremise de la liberté pratique que nous accédons au concept d'un *monde moral*, en tant que celui-ci doit résulter de l'union des volontés moralement déterminées. Pour la réalisation de cet objet suprême, la raison théorique est alors tenue d'admettre la réalité et la nécessité de *Dieu* et de *l'immortalité*. Ainsi, l'usage pratique, en révélant l'existence d'une causalité libre dont la loi est morale et objective, révèle l'existence d'un *but final a priori* par rapport auquel les idées spéculatives, devenues morales, deviennent réelles et objectives. L'antériorité de ce but sur les autres fins que poursuit la raison pure, nous autorise à voir en lui l'origine de la spéculation et de l'action, qui tendraient ensemble vers une même fin : la destination complète de l'homme. C'est donc pour que puisse s'accomplir cette destination que nous dépassons l'expérience vers l'atteinte des principes derniers de toute la nature, et c'est aussi pour réaliser cette fin suprême, que nous agissons. Ce que nous considérons ainsi comme notre destination n'est rien d'autre qu'un monde dans lequel s'accompliraient le bonheur et la moralité, c'est-à-dire le souverain bien. Dans ce cas, ce n'est pas l'élévation transcendantale de notre connaissance qui nous conduit au concept du souverain bien comme but final, mais c'est au contraire l'existence de ce but final *a priori* qui pousse la raison à s'élever de l'expérience sensible vers un savoir qui en dépasse les limites¹. Enfin, comme le mentionne à juste titre Silber, le fait que la

¹ Voir : Kant, E., *CRP*, A 817, B 845, p.1374 (Ak. III, 530) La *CFJ* présentera au scolie 86 une thèse similaire en précisant que sans but final la connaissance du monde n'aurait aucune valeur. « ...le fait d'être connu ne pourrait donner à l'existence du monde aucune valeur,... »(Ak. V, 442) Ainsi, d'après Kant, ce

raison puisse, afin de solutionner les problèmes qui l'occupent, passer aisément des idées spéculatives aux idées morales, prouve son unité fondamentale. « That is to say, the metaphysical and the moral concerns of reason must be so intimately related, and reason must be so well unified, that for the purposes of metaphysical inquiry an identity obtains between the speculative and the moral ideas of reason. ¹ » Ainsi, le souverain bien dévoile non seulement l'unité de l'usage pratique et théorique de la raison, mais il réalise aussi l'unité systématique du savoir en confirmant la réalité des fins dernières de la raison.

Comment se conçoit néanmoins la possibilité de cette extension du pouvoir de la raison pure au-delà des limites qu'avait imposées la critique ? Comment l'usage pratique peut-il réussir à faire admettre à la raison théorique que des idées pour elles transcendantes sont effectivement dotées de réalité objective ? Notre hypothèse est qu'elle ne peut le faire qu'en transformant le concept d'objectivité lui-même, c'est-à-dire en fournissant pour celui-ci un critère qui ne se réduit plus à l'adéquation entre les catégories de l'entendement et les formes de l'intuition. La perspective pratique utilisée dans le *Canon de la raison pure* permet selon nous de modifier le cadre de l'objectivité théorique en substituant à la détermination conceptuelle des objets de l'intuition, leur *production* par une volonté libre. C'est dans le rapport qu'elles entretiennent avec une fin que doit produire la liberté que les idées transcendantes acquerront de la réalité objective. L'usage pratique nous oriente ainsi sur le terrain des

qui donne un sens à ce que nous faisons et se trouve à l'origine de toute activité rationnelle en général consiste en un but final *a priori*.

fins et permet de distinguer, entre toutes celles qui peuvent se présenter à la raison, la seule qui soit objective et inconditionnée : l'avènement du souverain bien comme monde moral. Or, c'est uniquement parce qu'ils sont les deux conditions nécessaires à la réalisation de cette fin, que Dieu et l'immortalité deviennent des objets réels. Suivant cela, un concept sera objectif pratiquement si son existence rend possible la réalisation d'une fin objective. Or, il n'y a qu'une seule fin de cette sorte, c'est le souverain bien.

Ainsi, l'objectivité pratique, en découvrant le concept d'une fin morale absolue, permet de résoudre le problème des jugements synthétiques *a priori* sur lequel s'ouvre la *Critique de la raison pure*. Si ce problème a trouvé une solution en ce qui regarde les mathématiques et la physique pures, il persiste toujours en métaphysique, car l'intuition pure n'est pas en mesure de fournir une présentation adéquate de ses concepts. L'absence d'un moyen terme semble alors condamner toute prétention de la métaphysique à formuler de tels jugements. Or voilà qu'elle découvre dans le concept d'un but final ou souverain bien la pierre de touche qui assure la légitimité de ses jugements sur l'existence de Dieu et de l'âme. La présence de ce but final révèle en outre le caractère profondément *intéressé* de la raison pure, faculté mue par des intérêts, dont la visée ultime consisterait à réaliser la destination totale de l'homme. Ce faisant, le *Canon de la raison pure* révèle la primauté du but moral sur toute finalité d'ordre théorique et modifie le concept théorique de la réalité objective. Il donne, de plus, une orientation à la métaphysique et propose une nouvelle définition de la philosophie, qui puise cependant à d'anciennes sources, et dont le sens désormais

¹ Silber, John R., « The Metaphysical Importance of The Highest Good as the Canon of Pure Reason in

« cosmique » implique un rapport de l'ensemble du savoir aux fins essentielles de l'homme. Si la perspective pratique donne aux problèmes éternels de la métaphysique un éclairage moral par lequel la réalité objective de certains de ses concepts les plus importants se trouve attestée, nous ne pensons pas que Kant en fasse pour autant l'équivalent d'une morale car des concepts comme celui de Dieu et de l'âme continuent d'appartenir à la raison spéculative.

Qu'il existe chez Kant deux types d'objectivité possible, l'une théorique, l'autre pratique, c'est ce dont nous ne sommes pas les premiers à nous apercevoir. Que cette distinction s'élabore déjà au sein du *Canon de la raison pure*, c'est là cependant ce qu'on oublie trop souvent. C'est la raison pour laquelle les commentateurs, lorsque vient le moment de définir les paramètres de l'objectivité pratique, négligent le rôle qu'y joue le souverain bien au profit de la liberté. Si Kant donne en effet de plus en plus d'importance à celle-ci, au fur et à mesure que s'en précise la nature, le souverain bien continue selon nous de jouer dans son œuvre un rôle de premier plan. Il serait en effet impossible de démontrer la réalité objective de concepts comme celui de Dieu ou de l'âme sans se référer à cette fin suprême objective. Dans son introduction à la *Métaphysique des mœurs*¹ de Kant, Alain Renaut insiste à son tour sur la présence de deux sortes d'objectivité chez Kant, attribuant la première à la *Critique de la raison pure* et la seconde à la *Critique de la raison pratique*. L'objectivité pratique se caractériserait selon lui par la présence de la liberté qui se définit comme le pouvoir de

Kant's Philosophy », *Ethics*, vol.73, 1963, p.237.

¹ Renaut, Alain, présentation de la *Métaphysique des mœurs* d'E. Kant, vol. 1, Paris, 1994, éditions Garnier-Flammarion, p. 7 à 46.

produire un objet dans le monde à partir d'un principe de détermination *inconditionné*. Pour sa part, l'objectivité théorique résiderait dans la détermination *conditionnée* des phénomènes par les lois de l'entendement. Cependant, en superposant côte à côte ces deux systèmes, Kant serait confronté d'après Renaut à une aporie insurmontable : comment la liberté, dont le principe est *intelligible et inconditionné*, peut-elle produire dans le monde *sensible* un effet, si tout dans la nature est nécessairement *conditionné* ? On remarquera que ce problème se pose avec encore plus d'acuité lorsque l'on envisage la possibilité de l'objet de la loi morale: le souverain bien. Celui-ci n'exige-t-il pas, pour sa réalisation, l'accord de *toute la nature* avec la fin morale ? Le problème du souverain bien se présenterait, en un sens, comme une radicalisation du problème moral qui exigerait ultimement que soit résolu celui de l'union de la nature avec la liberté. On peut alors se demander si la solution de ces problèmes dépend uniquement de l'existence de Dieu et de l'immortalité. Il ne semble pas que ce soit le cas, puisque Kant envisage également une autre solution, étrangère aux spéculations théologiques. Cette solution à caractère *historique* suggère que l'humanité pourrait, au moyen de la culture, transformer progressivement la nature en un monde moral. Cela nous permet de conclure qu'à deux formes possibles du souverain bien, l'une historique, l'autre intelligible, correspondent en fait deux « garanties » ou « conditions » de sa réalisation, l'histoire en ce qui concerne la première, Dieu et un monde futur en ce qui concerne la seconde. Nous tenterons d'insister dans la suite de cette recherche sur l'importance capitale que possède la condition historique de notre destination.

L'objectivité pratique a donc permis d'étendre à sa façon le pouvoir de la raison au-delà de l'expérience. Y aurait-il lieu de voir dans cette avancée de la raison pure un *progrès général de la raison*¹? Si on l'entendait ainsi, cela voudrait dire que la raison atteint son maximum d'objectivité avec l'usage pratique et, à l'intérieur de celui-ci, avec le concept du souverain bien dans la mesure où celui-ci permet de réunir le domaine pratique au domaine théorique au moyen de l'histoire, du droit et de la politique. Cette hypothèse nous paraît juste. Le canon de la raison pure contribue effectivement à accroître le pouvoir de la raison pure, car elle est désormais autorisée à admettre comme réels et existants des concepts autrefois problématiques : Dieu et l'immortalité. Au moyen du souverain bien, l'usage pratique résout également un autre problème, celui de l'union de la nature et de la liberté, dont la réconciliation est envisagée à l'intérieur de l'histoire. Le point de vue pratique nous incite à voir dans certaines institutions politiques et juridiques les manifestations empiriques de cette union. Cette progression de l'objectivité, qui culmine dans le concept du souverain bien et dans ses prolongements historico-politiques, semble être le résultat du développement interne de la raison qui tendrait ainsi par nature à devenir pratique afin d'accomplir l'unité systématique du savoir et la destination totale de l'homme.

Le Canon de la raison pure et la Critique de la raison pratique proposent-ils des visions antagonistes de la morale ?

Si l'intention fondamentale qui anime le *Canon de la raison pure* demeure selon nous la possibilité d'une métaphysique spéciale portant sur des objets transcendants tels que

¹ C'est ce que soutient, du moins, B. Rousset dans *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin,

Dieu et l'âme et, à travers celle-ci, l'achèvement de l'unité systématique du savoir — ce qui n'est possible qu'en adoptant le point de vue de l'usage pratique de la raison — il n'en demeure pas moins que Kant s'y voit obligé de traiter certaines notions relatives à la morale et d'en développer certains aspects, du moins autant qu'il est requis pour mettre à jour le canon qui permettra de justifier l'usage de la raison pure au-delà de l'expérience. Cette première ébauche de la morale kantienne, élaborée en vue de solutionner certains problèmes métaphysiques, présente-t-elle les mêmes caractéristiques que celle que présentera plus tard Kant dans des textes plus décisifs, comme les *Fondements de la métaphysique des moeurs* et la *Critique de la raison pratique* ? La discussion de ce problème apparaît incontournable, non seulement parce qu'un assez grand nombre de commentateurs s'entendent à des degrés divers pour opposer les deux morales, celles du *Canon* et celle de la deuxième *Critique*, mais aussi en raison de l'objet propre du litige, le souverain bien, auquel Kant accorderait dans la première *Critique* une importance démesurée au détriment du principe même de la morale, l'autonomie de la volonté. Sans nier le caractère central de l'autonomie et de la liberté transcendante, nous pensons qu'à trop vouloir insister sur cet aspect, certains interprètes de Kant ont négligé pour leur part toute une dimension de sa philosophie pratique, qui tourne autour de la possibilité de l'objet total de la volonté, c'est-à-dire le souverain bien. Ce concept est selon nous intimement lié à celui de l'autonomie, dont il forme le complément essentiel. En réduisant la morale kantienne à l'Analytique de la seconde *Critique*, en ignorant l'intention métaphysique que poursuit Kant dans le *Canon*, on en arrive alors à soutenir comme le fait Gueroult des thèses extrêmes qui

plaident en faveur d'une discontinuité radicale de la morale kantienne entre la première et la seconde *critique*. Comme il existe néanmoins des partisans de la thèse opposée, suivant laquelle toute la morale de Kant se retrouverait déjà dans le *Canon*, nous examinerons d'abord les arguments avancés par Gueroult, pour envisager ensuite ceux que lui oppose François Marty. Il apparaîtra alors qu'en dépit de différences réelles, la morale présentée dans le *Canon de la raison pure* ne s'oppose pas à celle que développe la seconde *Critique*. Les divergences constatées seront pour la plupart attribuables à l'indécision dans laquelle se trouvait à l'époque sa philosophie au sujet de certains concepts, de même qu'à cette tension, que l'on retrouve ailleurs dans son œuvre, entre la pureté de l'agir moral et la nécessité d'une motivation subjective.

Un des arguments majeurs invoqués par Gueroult en faveur d'une dichotomie radicale entre la morale du *Canon de la raison pure* et celle de la seconde *Critique* consiste dans le statut de la liberté pratique dont Kant affirme qu'elle « peut être démontrée par l'expérience ¹ ». C'est par l'expérience que nous constatons en nous l'existence d'un pouvoir qui permet à la volonté de résister aux impulsions sensibles et de se déterminer au moyen de la représentation de principes rationnels. La liberté pratique se donne alors comme un fait empirique ou psychologique, celui de notre résistance aux penchants. Conçue de cette façon, elle devient « une des causes naturelles ² » et appartient, au même titre que les causes efficientes, au domaine de la nature. Selon Gueroult¹, la nature comporterait alors deux sortes de causalité, dont l'une serait rationnelle, l'autre,

¹ Kant, E., *CRP*, A 802, B 830, p.1363 (Ak. III, 521)

² Kant, E., *CRP*, A 803, B 831, p.1364 (Ak. III, 521)

sensible. Ainsi, au lieu d'opposer, comme il le fera plus tard, la liberté transcendante et la nécessité naturelle des phénomènes, Kant semble n'opposer ici que « deux sortes de déterminismes : déterminisme sensible, déterminisme rationnel, passivité et spontanéité,...² ». Or, l'existence d'une causalité libre et indépendante du mécanisme naturel représente pour la *Critique de la raison pratique* la condition de possibilité de l'agir moral. En faisant de la liberté pratique une sorte de causalité naturelle, le *Canon de la raison pure* effacerait la spécificité de l'acte moral. Reste à savoir si c'est réellement à cela qu'aboutit le *Canon de la raison pure*. En dépit des doutes que nous pourrions avoir, il faut reconnaître que Kant y soutient le caractère exclusivement spéculatif de la liberté transcendante. Plutôt que d'en faire le fondement obligatoire de la liberté pratique, il suggère que celle-ci puisse dépendre de causes naturelles plus générales. Dans ce cas, il ne s'agirait plus, à proprement parler, de liberté, mais d'une forme encore inconnue de déterminisme. On reconnaît aisément dans l'hypothèse d'un déterminisme caché de la volonté un exemple de ce pessimisme moral que Kant manifeste régulièrement envers la nature humaine. Ne dit-il pas dans les *FFM* que le danger principal qui guette la moralité est que « tous les impératifs qui paraissent catégoriques n'en soient pas moins, de façon détournée, hypothétiques¹ » ? Certes, les *FFM* et la *C.R.Prat* tentent de prouver qu'il n'en est rien, qu'il existe bel et bien une causalité de la raison qui commande indépendamment des lois naturelles et qu'ainsi la moralité n'est pas une chimère. Sur ce point somme toute capital, le *Canon de la raison pure* soutient pour sa part que le sort de la moralité ne dépend pas de l'existence de la

¹ Voir son article à ce sujet : « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1954, p.339

² Gueroult, M., « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », p.339

liberté transcendante et qu'à cet égard, le concept de la liberté pratique lui suffit entièrement.

Qu'en est-il exactement du concept de la liberté pratique ? Faut-il réellement penser avec Gueroult qu'elle n'est qu'une forme particulière du déterminisme naturel ? François Marty soutient pour sa part que le concept de la liberté pratique recoupe parfaitement le concept de la liberté transcendante. Au sujet de la liberté pratique, il affirme en effet que « C'est bien cette liberté dont il s'agit dans la liberté transcendante, où l'on cherche à faire face à la question posée par une causalité de la raison pure qui a un effet phénoménal, selon la définition kantienne de la liberté ² ». Marty a-t-il raison d'identifier la liberté pratique et la liberté transcendante ? La liberté transcendante exprime toujours chez Kant une relation entre une cause intelligible et son effet phénoménal. Comme le dit Bernard Carnois : « Le concept de liberté est un concept relationnel ; il ne se présente pas dans l'intelligible comme tel , mais dans un certain rapport ³ ». En va-t-il de même pour la liberté pratique ? Nous ne le pensons pas. Les doutes émis par Kant au sujet de l'origine pure et intelligible de la liberté pratique ne permettent pas de l'identifier à la liberté transcendante. De plus, en distinguant radicalement ces deux formes de liberté, Kant va à l'encontre de ce qu'il avait affirmé précédemment dans la *Dialectique*, à savoir que la liberté pratique devait obligatoirement se fonder sur la liberté transcendante. Pour que la liberté pratique

¹ Kant, E., *CRPrat., Oeuvres philosophiques*, vol.2, Paris, 1985, Gallimard, Pléiade, p.282 (Ak. IV, 419)

² Marty, F., « La méthodologie transcendante, deuxième partie de la *Critique de la raison pure* », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol.80, no.1, 1975, p.15

³ Voir : Carnois, Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, éditions du Seuil, 1973, p.35

puisse se manifester dans l'expérience, il faut placer à son fondement « une causalité capable de(...) commencer *tout à fait par soi-même* une série d'événements¹ ». Pour quelle raison cette fondation transcendantale de la liberté pratique n'apparaît-elle plus nécessaire dans le *Canon de la raison pure* ? Faut-il imputer cette différence au fait que la *Méthodologie* fut écrite antérieurement au reste de la *Critique*² ? C'est ce que soutiennent entre autres Delbos et Gueroult. Pour notre part, nous ne pensons pas que ces différences soient seulement attribuables à la chronologie. Elles s'expliquent également par le contexte dans lequel s'inscrit le *Canon de la raison pure* et qui est celui du renouvellement de la métaphysique. En effet, Kant ne s'y intéresse pas directement à la morale, qui lui sert plutôt d'intermédiaire pour la solution de problèmes qui relèvent de la raison spéculative. Ceux-ci concernent la possibilité d'une métaphysique positive qui aurait pour objet le suprasensible. Si l'usage pratique est le seul qui permette de découvrir le canon de cette métaphysique positive, il faut que son concept central, celui de la liberté, soit tenu pour réel. C'est pourquoi Kant sera amené à écarter la liberté transcendantale, qu'il ne pense pas pouvoir démontrer pratiquement, pour conserver seulement la liberté pratique, qui a l'avantage d'être attestée par l'expérience. Aussi est-ce faute d'avoir entrevue la possibilité d'une démonstration pratique de la liberté transcendantale, que Kant est conduit à défendre dans le *Canon* un concept empirique de la liberté. Puisqu'il n'y a pas de liberté transcendantale sans autonomie de la volonté, il est possible que l'exclusion provisoire de la liberté

¹ Kant, E., *CRP*, A 534, B 562, p.1169 (Ak. III, 364)

² Albert Schweitzer aurait été le premier à insister sur la rédaction plus ancienne du texte de la *Méthodologie*, qui serait antérieur aux autres textes de la première *Critique*. Cette différence chronologique semble justifier à elle seule la position particulière que soutient le *Canon de la raison pure* au sujet de la morale.

transcendantale soit également due aux tâtonnements qui entourent encore à cette époque le concept d'autonomie.

Qu'en est-il en effet de l'autonomie de la volonté ? Est-elle totalement absente du *Canon de la raison pure* ? Pour Gueroult, il ne fait aucun doute que la notion d'autonomie n'est pas même envisagée dans le *Canon*, et que c'est au contraire l'hétéronomie qui domine. Il en donne pour exemple l'assimilation des lois morales à des lois pragmatiques. Kant n'affirme-t-il pas qu'elles supposent toutes deux l'indépendance de la volonté face aux impulsions sensibles et la capacité de se déterminer en fonction de représentations rationnelles ? La seule chose qui peut encore les distinguer consiste selon Gueroult dans le « plus haut degré de rationalité ¹ » de la loi morale, qui commande « en vertu d'une loi tout à fait *a priori* ² ». Plutôt que de souscrire à la thèse défendue par Gueroult, nous préférons parler avec Delbos d'une « indécision, parfois illogique, avec laquelle Kant se représente encore la loi morale ¹ » dans le *Canon de la raison pure*. Ce qui parle en faveur de cette indécision, c'est la présence quasi-simultanée dans ce texte de deux interprétations divergentes de la loi morale, qu'aucune transition ne vient justifier. Ainsi Kant présentera-t-il d'abord la raison pratique comme une faculté qui fournit à la volonté des *motifs* constitués de représentations de l'utile et du nuisible, pour ensuite la caractériser comme la source d'*impératifs* qui disent *ce qui doit arriver* et qui commandent absolument sans égard pour les mobiles empiriques.

¹ Gueroult, M., « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1954, p.337

² Gueroult, M., « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », p.337

J'admets qu'il y a réellement des lois morales pures qui déterminent entièrement *a priori* (sans tenir compte des mobiles empiriques, c'est-à-dire du bonheur) le faire et le ne pas faire. (....), j'admets que ces lois commandent *absolument* (et pas seulement d'une manière hypothétique sous la supposition d'autres fins empiriques), et que par conséquent elles sont nécessaires à tout égard. ²

Comme le mentionne Delbos, la possibilité de lois morales objectives suppose l'existence d'une volonté qui se détermine elle-même *a priori*. L'autodétermination de la volonté suppose sa complète indépendance par rapport aux lois de la nature. Or, cela n'est possible qu'au moyen de la liberté transcendantale, la liberté pratique étant une causalité naturelle. Tout semble indiquer que Kant entrevoit déjà, sans pouvoir la démontrer, la notion d'autonomie de la volonté. Dans ce cas, François Marty avait raison de dire que si : « Le terme d'"autonomie" ne vient pas dans la *Méthodologie* ; sa réalité y est ¹ », quoique Kant ne soit pas en mesure de lui fournir un fondement approprié.

Le grief le plus important que fait Gueroult à l'encontre de l'argumentation morale qu'on retrouve dans le *Canon de la raison pure* concerne le rôle qu'y joue le souverain bien. Plutôt que de fonder, comme il le fera plus tard, la loi morale sur la liberté transcendantale, Kant lui préférerait le souverain bien. Celui-ci interviendrait afin de donner à la loi morale la force nécessaire pour contraindre la volonté. Le principe de détermination de la volonté serait alors situé dans l'objet qu'elle poursuit, plutôt que dans sa propre législation. On ne saurait dans ce cas parler d'autonomie du vouloir, mais

¹ Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969, p.192

² Kant, E., *CRP*, A 807, B 835, p.1366 (Ak. III, 524)

seulement d'hétéronomie, l'espoir de participer au souverain bien devenant l'unique motivation de l'obéissance aux lois morales. Certains passages du *Canon de la raison pure* semblent attester cette position. Lorsque Kant définit la loi morale au moyen de cette formule : « Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux », il semble en effet lier l'observance de la loi morale à l'atteinte du bonheur. Lorsqu'il nous prévient, un peu plus loin, que sans l'espérance de participer un jour au souverain bien, le sujet moral ne posséderait pas de mobiles suffisamment puissants pour se déterminer à agir, il semble subordonner la loi morale à son objet, le souverain bien.

Sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas maintenant visible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la moralité peuvent donc bien être des objets d'approbation et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles de l'intention et de l'exécution, parce qu'elles n'accomplissent pas la fin entière qui est assignée *a priori* précisément par cette même raison pure et qui est nécessaire.²

A l'en croire, la loi morale serait chimérique et n'aurait aucun pouvoir sur notre volonté si l'objet auquel elle nous commande de travailler, le souverain bien, était irréalisable. La loi morale apparaît ainsi comme le moyen d'arriver au souverain bien et perd de ce fait toute valeur intrinsèque. Dans ce contexte, il ne saurait y avoir d'autonomie, ni de liberté au sens transcendantal du terme, puisque c'est en fonction d'un mobile extérieur, l'aspiration au souverain bien, que s'effectue la détermination de la volonté. D'après Gueroult : « L'action morale n'est donc pas en l'espèce action sous l'idée de liberté,

¹ Marty, F., « La méthodologie transcendantale, deuxième partie de la *Critique de la raison pure* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, vol.80, no.1, p.15.

² Kant, E., *CRP*, A 813, B 841, p.1371 (AK. III, 527)

action par laquelle l'être raisonnable réalise ici-bas l'autonomie de sa volonté, mais action sous l'Idée du Souverain Bien,...¹».

Malgré des formulations quelque peu étonnantes, nous ne pensons pas que le souverain bien constituait pour Kant à l'époque de la rédaction du *Canon de la raison pure* la condition de possibilité de la moralité. En effet, la morale ne s'y réduit jamais à l'hétéronomie. Si Kant considère le souverain bien comme un puissant mobile d'exécution, il nous défend bien d'y voir le fondement de l'action morale, sous peine de lui enlever toute sa valeur.

(..) C'est la disposition morale qui rend possible, comme condition, la participation au bonheur, et non pas, à l'inverse, la perspective du bonheur qui rend d'abord possible la disposition morale. Dans ce dernier cas en effet cette disposition ne serait pas morale, et par conséquent elle ne serait pas non plus digne de tout le bonheur,...²

Qu'il y ait néanmoins quelque difficulté à concevoir comment une volonté déterminée uniquement par la loi puisse admettre subjectivement un mobile sans que celui-ci ne devienne à son tour le principe déterminant de la volonté, nous sommes prêts à l'admettre. Toutefois, comme paraissent l'oublier certains commentateurs, le problème n'est pas nouveau chez Kant et continue de se poser au sein de son œuvre ultérieure. N'est-ce pas justement cette difficulté qui conditionne, dans la seconde *Critique*, l'antinomie de la raison pratique? Il semble que l'autonomie et le respect pour la loi n'apparaissent jamais pleinement suffisants pour expliquer comment nous pouvons

¹ Guerout, M., « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1954, p.348

² Kant, E., *C.R.P.*, A 813-814, B 841-842, p.1371 (Ak. III, 528)

subjectivement désirer obéir aux prescriptions de la loi morale, ni comment nous pouvons trouver justifié de faire constamment abstraction de notre bonheur, si rien de bon ne semble résulter pour nous de cette application, pas même quelque reconnaissance. La volonté est ainsi faite qu'elle n'obéit pas seulement à des principes mais aussi à des fins. Il est donc nécessaire que la volonté moralement déterminée ait un objet. Or, le souverain bien est l'objet unique de la loi morale, auquel elle nous commande inlassablement de travailler. Si cet objet-là s'avère improbable, alors c'est tout l'effort que nous déployons dans ce but qui devient ridicule, comme l'est la loi à laquelle nous nous soumettons. Le problème qui motivera l'antinomie de la raison pratique consistera ainsi à concevoir comment une causalité libre, dont le fondement est intelligible, peut réaliser dans le monde le bonheur si celui-ci dépend pourtant des lois de la nature. Il semble que la crédibilité de la loi morale repose, et ce même au sein de la *Critique de la raison pratique*, sur la possibilité de son objet, le souverain bien, comme en témoigne rigoureusement ce passage :

Si donc le souverain Bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de le mettre en œuvre, doit elle aussi être fantastique, et tendre vers des fins vides et imaginaires, par conséquent être fautive en soi.¹

Dans ce cas, comme le suggère Luc Langlois, il y aurait lieu de voir dans la volonté qu'a Kant de poser, en plus du principe formel de la moralité, un principe matériel ou un objet de la volonté « un trait qui ne sera jamais complètement absent de sa philosophie pratique,(...), puisque celle-ci voudra toujours culminer dans une doctrine du souverain

¹ Kant, E., *CRPrat*, p.747 (Ak. V, 114)

Bien, donc dans l'idée d'un bonheur auquel la moralité nous permet d'espérer¹). Si Kant maintient toujours côte à côte avec le principe formel de la volonté, son objet suprême, le souverain bien, c'est non seulement parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de comprendre ce qui incite le sujet moral à poursuivre un effort souvent peu gratifiant par lui-même, mais aussi pour préserver la cohérence de la raison pure pratique. Le souverain bien paraît ainsi jouer un rôle capital à l'égard de la cohérence de la raison pure, qu'elle soit pratique ou théorique. Rappelons que l'usage pratique, en substituant la conviction pratique à une impossible connaissance théorique, empêchait la raison pure d'aboutir dans son usage spéculatif à un échec qui ruinait sa crédibilité. Le souverain bien comme canon de la raison pure permettait à la raison pure d'atteindre les fins dernières de son usage : Dieu et l'immortalité. La « certitude logique » faisait place à la « certitude morale²», et la cohérence de la raison pure apparaissait sauve. Cependant, la raison n'est pas seulement menacée d'incohérence logique. Le souverain bien est appelé à remplir la même fonction rédemptrice au plan moral. Il n'y aurait en effet aucun sens à agir d'après la loi morale et souvent à l'encontre de notre bonheur, si notre action ne devait pas conduire au souverain bien. Ainsi, sans le souverain bien et ses deux postulats, la loi morale serait un commandement aussi fantastique que vain.

¹ Luc Langlois, introduction aux *Leçons d'éthique* d'E. Kant, Paris, 1997, Librairie générale française, p.30

² Kant distingue la certitude logique de la certitude morale dans la troisième section du chapitre II où il est question de la différence entre trois manières de tenir quelque chose pour vrai ou trois types d'assentiment : le savoir, l'opinion et la croyance. La croyance et le savoir impliquent la conviction car ils sont jugés suffisants par rapport à moi, c'est-à-dire d'un point de vue strictement subjectif. Alors que le savoir se démontre objectivement, la croyance demeure propre à chacun et son contenu n'est pas universellement communicable. Associant le caractère objectivement suffisant d'une connaissance à la certitude, Kant limite alors la croyance à être une simple conviction. Cependant, il paraît changer d'idée un peu plus loin en déclarant que la foi morale, contrairement à la foi pragmatique, conduit bel et bien à une certitude morale.

Si donc le précepte moral est en même temps ma maxime (comme la raison ordonne qu'il le soit), alors je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque cela renverserait mes principes moraux mêmes, auxquels je ne saurais renoncer sans être exécration à mes propres yeux.¹

Comme on le voit, le concept du souverain bien joue pour Kant un rôle décisif puisqu'il ne fait pas seulement rendre possible la métaphysique et la destination totale de l'homme, mais permet également de garantir la cohérence de la raison pure, tant au niveau pratique qu'au niveau théorique.

Revenons maintenant à la tension qui se manifeste au sein de l'oeuvre de Kant entre l'exigence pure et formelle de l'autonomie et la nécessité pour la volonté d'admettre un mobile ou un objet qui soit autre que la loi. Nous pensons que loin de révéler l'imperfection de sa doctrine morale, elle en dévoile la complétude. Le souci de ne jamais négliger les sources subjectives de la motivation témoigne selon nous du désir qu'a Kant de considérer l'homme dans son entièreté, tant dans son aspect rationnel que sensible, afin de préserver les prescriptions morales de toute accusation d'incohérence de la part du sens commun, qui sait bien qu'on ne peut déterminer l'homme à agir indépendamment de toute fin concrète ou indépendamment du bonheur. Il y a donc lieu de voir dans cette formule décriée de la loi morale qui commande de *faire ce qui nous rend digne d'être heureux* l'expression la plus complète de cette loi, car elle comprend en elle, outre le principe de détermination de la volonté, sa conséquence ou son objet, le souverain bien. Le domaine de l'action morale, parce qu'il réunit la condition

¹ Kant, E., *CRP*, A 828, B 847, p.1382 (Ak. III, 536)

suprême de toute valeur, la bonne volonté à l'objet suprême du désir, le bonheur, apparaît ainsi comme le lieu où s'accomplit la *destination totale de l'homme*. Des passages significatifs des *Fondements de la métaphysique des moeurs* et de la *Critique de la raison pratique* confirment cette hypothèse et démontrent que cette façon de voir la morale n'est pas l'apanage exclusif du *Canon*.

Dans les *FFM*, Kant définit la moralité de la manière suivante : « La moralité consiste donc dans le rapport de toute action à la législation qui seule rend possible un règne des fins¹ ». Ainsi, la moralité bien comprise ne se réduit pas simplement à l'autonomie d'une volonté législatrice mais comprend nécessairement dans son concept le monde moral qu'elle doit réaliser. Elle ne pourrait, de plus, juger adéquatement la valeur morale de ses maximes, si elle ne se transportait en pensée dans un monde moral ou règne des fins, faisant *comme si* elle en constituait l'une des instances législatives : « L'être raisonnable doit donc toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins qui est possible par la liberté de la volonté,...² » A ces passages tirés des *FFM* correspond dans la *Critique de la raison pratique* la conclusion déterminante du premier chapitre de la *Dialectique* dans lequel Kant propose de considérer le souverain bien comme le principe déterminant d'une volonté pure car il possède toujours en lui, comme condition suprême du bonheur, l'exigence morale de la vertu. Kant affirme en effet que:

(...) si dans le concept du souverain Bien est déjà contenue la loi morale comme condition suprême, le souverain Bien n'est pas alors simplement *objet*, mais(...)son

¹ Kant, *FFM, Oeuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, 1985, éditions Gallimard, La Pléiade, p.300 (Ak. IV, 434)

² Kant, *FFM*, p.300 (Ak. IV, 434)

concept même et la représentation de son existence, possible par notre raison pratique, sont en même temps le *principe déterminant* de la volonté pure ; (...) ¹

Ainsi, la position défendue par Kant au sujet du souverain bien dans le *Canon de la raison pure* n'apparaît plus isolée. On oublie trop souvent que le souverain bien constitue pour Kant une unité *conditionnée*, dont l'un des deux termes, la moralité, est la condition suprême et indispensable du second, le bonheur. On démontre, de plus, une véritable méconnaissance de ce concept lorsqu'on lui reproche de conduire la morale vers l'eudémonisme. En intégrant le bonheur à une définition complète de la moralité, Kant fait simplement preuve de réalisme. Ne serait-il pas contraire au bon sens de persévérer dans une certaine conduite, si elle ne nous procurait aucun avantage ? Les préceptes de la morale deviendraient alors impraticables et inintelligibles. Plutôt que d'éclairer les gens sur ce qu'ils ont à faire, les philosophes obscurciraient ce qu'ils saisissent déjà par eux-mêmes. Or, nous savons que c'est là ce que Kant a résolument cherché à éviter².

Soulignons enfin que si le problème que Kant cherche à solutionner au moyen d'un canon concerne la possibilité de jugements synthétiques *a priori* par raison pure, il ne s'intéresse nullement à celui qui relie *a priori* la loi morale à la volonté. D'un point de vue pratique, la liberté ne pose à la raison pure aucun problème et s'éprouve comme un fait d'expérience. C'est donc en vue de solutionner des problèmes d'ordre spéculatif

¹ Kant, *CRPrat.*, p.741-742 (Ak. V, 110)

² Il s'explique à ce sujet dans les *FMM* où il réduit le rôle du philosophe en matière morale à l'éclaircissement et à l'organisation systématique de principes moraux qui se sont manifestés naturellement au sein de la conscience commune. « Dès lors, ne serait-il pas plus à propos de s'en tenir, dans les choses morales, au jugement de la raison commune, et de n'introduire tout au plus la philosophie que pour exposer le système de la moralité d'une façon plus complète et plus claire,... » (réf : *FFM*, p.264 (Ak. IV, 404))

concernant l'existence de Dieu et de l'âme, qu'intervient d'abord le souverain bien. On témoigne alors d'une cécité délibérée sur l'intention manifeste du *Canon de la raison pure* et sur la place qu'occupe ce chapitre au sein de la première *Critique*, lorsqu'on déplore l'utilisation qu'y fait Kant du souverain bien relativement à la morale. Rappelons que le *Canon de la raison pure* n'a pas pour fonction de fonder la morale mais de rendre possible une métaphysique spéciale dont les objets sont suprasensibles. Aussi faudrait-il préciser que si souverain bien représente le *canon de la raison pure*, il n'est pas le *canon de la raison pure pratique*.

La morale, exclue de la philosophie transcendantale : une position temporaire chez Kant ?

On peut constater que ceux qui tiennent le plus à distinguer la morale du *canon de la raison pure* de celle de la *Critique de la raison pratique* sont ceux qui soutiennent également avec le plus de vigueur son caractère transcendantal. Ce sont encore les mêmes qui mettent l'accent sur l'*Analytique* de la raison pratique au détriment de sa *Dialectique*. La prédilection qu'ils affichent envers l'*Analytique* tient à la démonstration qu'y fait Kant de la liberté transcendantale, qu'ils considèrent, non sans raison, comme le concept majeur de la morale kantienne. Or, nous savons que Kant, ne s'intéresse pas à la liberté transcendantale dans le *Canon de la raison pure* et qu'il tient celle-ci pour un concept spéculatif. Cela nous amène à poser la question suivante : cette volonté d'exclure la morale de la philosophie transcendantale est-elle le fruit d'une décision temporaire ou le résultat d'une conviction permanente? Certains pourront penser que le refus d'intégrer la morale au sein de la philosophie transcendantale résulte de

l'incapacité dans laquelle se trouvait Kant à l'époque du *Canon* de démontrer l'existence de la liberté transcendantale. Dans ce cas, sa position changerait avec la rédaction de la *Critique de la raison pratique*. On peut soutenir à l'inverse que Kant demeure convaincu tout au long de son œuvre du caractère non transcendantal de la morale, et ce même s'il parvient à démontrer l'existence de la liberté transcendantale. Ainsi, d'un côté on retrouve Alquié, Gueroult et Delbos qui soutiennent la thèse d'un changement ou d'une évolution de la pensée de Kant à l'égard du statut transcendantal de la morale, de l'autre, on retrouve Höffe et, faut-il le mentionner, Kant lui-même, qui soutiennent la thèse opposée, quoique pour des raisons différentes. En conséquence, nous diviserons la discussion de ce problème en trois parties. D'abord, nous examinerons à l'aide de passages tirés de la première et de la troisième *Critique* les raisons qui poussent Kant à rejeter la morale du champ de la philosophie transcendantale, pour vérifier ensuite si elles sont conformes aux définitions qu'il donne du transcendantalisme. Deuxièmement, nous évaluerons les arguments par lesquels Höffe entend démontrer que seule une petite partie de la morale kantienne est transcendantale puis ceux par lesquels Gueroult croit pouvoir soutenir que la morale de Kant devient avec les *FMM* et la *CrPrat* une véritable connaissance transcendantale. Enfin, nous tenterons pour notre part de démontrer que la morale ne répond pas aux principaux critères de la philosophie transcendantale et que, pour cette raison, Kant a eu parfaitement raison d'exprimer, tout au long de son œuvre, de sérieuses réserves à cet égard.

On retrouve au moins deux occurrences au sein de la *Critique de la raison pure* du caractère non transcendantal de la morale. La première se situe dans l'introduction et la seconde dans le *Canon de la raison pure*. D'après l'introduction, la philosophie transcendantale exige pour sa possibilité « que ne soit admis aucun concept qui contienne en lui quelque chose d'empirique, (...) que la connaissance *a priori* soit complètement pure¹ ». La moralité ne peut d'après Kant rencontrer ces critères et ne doit pas, en conséquence, être considérée comme faisant partie de la philosophie transcendantale. En effet, les principes et les concepts fondamentaux de la moralité, bien qu'ils soient *a priori*, ne sont pas parfaitement purs, car ils contiennent des éléments empiriques relevant des sentiments de plaisir et de peine. Certes, ces concepts empiriques ne constituent pas le fondement de la morale, qui doit être rationnel et *a priori*. Cependant, comme ils appartiennent au système complet de la moralité, celle-ci ne peut être admise au sein des connaissances transcendantales. En fait, ce qui empêche la morale d'appartenir à la philosophie transcendantale réside dans son concept central de la volonté, que Kant n'hésite pas à qualifier d'« empirique »². Alors même qu'elle est déterminée par la loi morale, la volonté n'en continue pas moins de poursuivre des fins ou d'envisager des mobiles et ceux-ci prennent leur source dans le sentiment. Cela fait-il alors de tous les concepts moraux des concepts empiriques ? Nous ne le pensons pas. Kant distingue en effet la loi morale, absolument pure, des concepts pratiques, qui sont en partie sensibles. Cette distinction fait écho à celle établie précédemment par Kant entre des concepts *a priori* purs, comme la loi morale, et

¹ Kant, E., *CRP*, A 14, B 28, p.779 (Ak. III, 45)

² A ce sujet, voir la *Critique de la faculté de juger*, in *Oeuvres philosophiques*, vol.2, Paris, 1985, Gallimard, Pléiade, p.936 (Ak. V, 182)

des concepts *a priori* impurs ou empiriques, comme la volonté. Les concepts *a priori* purs seraient seulement rationnels tandis que les concepts impurs ou mixtes comporteraient un mélange de rationnel et d'empirique. Or, cette distinction ne s'applique pas seulement à la morale mais concerne également certaines parties de la philosophie théorique. C'est le cas, entre autres, de certaines propositions de la physique comme celle qui affirme que « Tout changement a sa cause¹ », car bien qu'*a priori*, cette proposition n'est pas pour autant *pure*, le concept du changement ayant été tiré de l'expérience. Il existerait donc trois types de connaissances : les connaissances pures *a priori*, les connaissances *a posteriori*, enfin les connaissances *a priori* auxquelles est mêlé quelque chose d'empirique, catégorie qui conviendrait autant à la philosophie pratique qu'à certaines parties de la physique rationnelle.

Kant développe une argumentation similaire dans le *Canon de la raison pure*. Il y soutient d'abord le caractère pur et inconditionné des lois morales objectives. Puis, comme s'il redoutait d'avoir été trop audacieux, il tient ensuite à rappeler que la moralité demeure néanmoins un objet « étranger à la philosophie transcendantale¹ ». On peut légitimement se demander pourquoi la morale, dont les lois sont dites pures et *a priori*, serait tout de même étrangère à la philosophie transcendantale. A ce sujet, Kant nous rappelle que les *concepts pratiques* –et non les *lois* de la moralité–concernent toujours des objets de satisfaction ou d'aversion et se ramènent indirectement aux sentiments de plaisir et de peine. La volonté, même libre, demeure toujours une faculté de désirer, qui se propose des *fins*, elles-mêmes reliées au plaisir ou au déplaisir. En ce

¹ Kant, E., *CRP*, B 3, p.758 (Ak. III, 28)

sens, le contenu de la maxime possède toujours une origine empirique, en dépit de l'universalité que peut revêtir sa forme. Comme on ne saurait concevoir une volonté qui ne voudrait rien, qui n'aurait de ce fait aucune maxime, on se voit forcé d'admettre avec Kant que la moralité, exception faite de la loi qu'elle impose, comporte quelque chose d'empirique. A ce constat s'ajoute celui de l'absence de connaissances synthétiques *a priori* en morale. En effet, nous dit Kant, le sentiment, source des concepts pratiques « n'est pas une faculté représentative des choses ¹ ». On entrevoit ici une deuxième raison de ne pas considérer la morale comme une connaissance de type transcendantal : le sentiment n'est pas une faculté de connaître. La morale serait alors dépourvue de ce qui constitue la marque de la philosophie transcendantale : des jugements synthétiques *a priori*. Pour quelles raisons le sentiment, source des concepts pratiques de la volonté, est-il incapable de nous conduire à une connaissance pure *a priori* ? Pour qu'il y ait une connaissance synthétique *a priori*, il faut que l'imagination puisse présenter un concept dans l'intuition pure au moyen d'une schème. Or il semble que le sentiment ne puisse donner à l'imagination aucune règle précise au moyen de laquelle l'objet visé pourrait être déterminé *a priori*. Que le sentiment ne soit pas une faculté représentative conduisant à la connaissance est souligné ailleurs dans le *Critique de la raison pure*, notamment dans la première section de l'*Idéal de la raison pure*. Kant y affirme que seuls l'entendement et la raison sont en mesure de fournir à l'imagination une règle *a priori* à partir de laquelle celle-ci pourra déterminer un type ou un idéal conforme à son idée. Dans les cas où c'est la sensibilité qui guide le travail de l'imagination, celle-ci se retrouve dépourvue de toute règle, et ne parvient à présenter que des « *monogrammes*

¹ Kant, E., *CRP*, A 801, B 829, p. 1362 (Ak. III, 520)

qui ne sont que des traits épars que ne détermine aucune règle qu'on puisse indiquer et qui forment en quelque sorte plutôt un dessein flottant au milieu d'expériences diverses qu'une image déterminée¹». Si la loi morale demeure pure et *a priori*, le concept pratique qu'elle doit déterminer demeure quant à lui inaccessible à une présentation claire, car il provient de la sensibilité, qui demeure incapable de fournir à l'imagination des règles précises pour la détermination de son objet *a priori*. Comment la sensibilité saurait-elle, avant toute expérience, ce qui lui sera agréable ? Si l'on fait le bilan des raisons qui poussent Kant, dans la *C.R.P.*, à exclure la morale du reste de la philosophie transcendantale, on s'aperçoit qu'il y en a deux principales: l'origine de ses concepts n'est pas parfaitement pure—la loi morale mise à part—et elle ne contient pas de connaissances synthétiques *a priori*. Cela revient à dire qu'une connaissance est transcendantale lorsque ses concepts *a priori* sont purs et qu'elle doit émaner d'une faculté de connaître procédant au moyen de jugements synthétiques *a priori*.

Le paragraphe V de la seconde introduction à la *Critique de la faculté de juger* exprime, quoiqu'en des termes un peu différents, les mêmes réticences à considérer la morale comme une connaissance de type transcendantal. La finalité pratique, nous dit Kant, contrairement à la finalité de la nature qui constitue le principe de la faculté de juger, est un principe seulement métaphysique et non transcendantal. Il est métaphysique parce que, bien qu'*a priori*, le concept de la volonté comme faculté de désirer doit être donné empiriquement. On reconnaît ici le motif principal qui conduit Kant depuis l'introduction à la *C.R.P.* à exclure la morale de la philosophie

¹ Kant, E., *CRP*, A 801, B 829, p.1362 (Ak. III, 521)

transcendantale. On remarquera également que c'est la « finalité pratique » qui est jugée empirique, c'est-à-dire la volonté vue sous le rapport de la fin qu'elle se propose, et non pas du point de vue de son principe de détermination, la loi morale, qui demeure parfaitement pur. Puisque la volonté, morale ou non, se détermine toujours en fonction d'une fin, Kant dira avec raison que « le concept d'une faculté de désirer, en tant que volonté, doit cependant être donné empiriquement (et n'appartient pas aux prédicats transcendants).² » Ainsi, le concept de la volonté, même s'il comporte la possibilité de sa détermination par la loi morale, n'est pas complètement pur. A ce premier argument visant le caractère empirique ou mixte de la volonté, vient encore s'ajouter celui-ci : les jugements moraux ne sont pas des connaissances synthétiques *a priori*. A cet égard, Kant nous explique que le principe de la faculté de juger, celui de la *finalité de la nature*, est un principe transcendantal car il collabore avec l'entendement à la formation de notre connaissance au moyen de *maximes*, qui sont mises au fondement de notre étude de la nature. Le champ de la connaissance transcendantale semble ainsi se réduire à ce qui peut faire l'objet d'une expérience possible, c'est-à-dire à la nature. Or, comme la morale ne nous apprend rien à ce sujet, elle n'est pas une connaissance transcendantale. Cependant, Kant n'affirme-t-il pas que la raison appartient au même titre que l'entendement et la faculté de juger à la catégorie des facultés de connaître³ ? De plus, la faculté de juger n'entretient-elle pas elle aussi des rapports étroits avec les

¹ Kant, E., *CRP*, A 570, B 598, p.1195 (Ak. III, 384-385)

² Kant, E., *CFJ*, p.936 (Ak. V, 182)

³ Voir les classifications assez précises que fait Kant des pouvoirs de l'esprit et des facultés de connaître dans la *CFJ* (AK. XX, 246)

sentiments de plaisir et de peine¹ ? Pourquoi, dans ce cas, le principe de la faculté de juger demeurerait-il un principe transcendantal, alors que la finalité pratique serait simplement un principe métaphysique ? Précisons d'abord qu'un principe transcendantal doit être un principe de possibilité de l'expérience et conduire à l'élaboration d'une connaissance *a priori* de la nature. Or, c'est le cas pour le principe de la faculté de juger. Il contribue en effet à étendre la législation de l'entendement à des phénomènes jusqu'alors contingents. Suppléant à l'impuissance de l'entendement, il consiste à « supposer(à présupposer, à anticiper) une unité et un sens global et général du donné, (...) pour guider un jugement qui intervient quand la connaissance fait défaut¹ ». Il se rapporte ainsi à la possibilité d'un système complet de la nature. On objectera que le principe de la finalité pratique se rapporte, lui aussi, à la possibilité d'une nature. Il s'agit cependant d'une nature *morale* –un *devoir-être*– qui n'est donnée dans aucune expérience. Or, il ne saurait y avoir de connaissance sans l'intuition au moins possible d'un donné. C'est pourquoi l'on ne peut considérer les jugements pratiques comme des jugements cognitifs, car bien que Kant inclut la raison parmi les pouvoirs de connaître *au sens large*, il apparaît clair *qu'au sens strict*, ce terme ne désigne que l'entendement et la faculté de juger.

Les raisons qu'invoquent Kant pour rejeter la morale du champ de la philosophie transcendantale s'accordent-elles avec sa définition du transcendantalisme ? Pour le savoir, rapportons-nous aux deux principales définitions qu'en donne la première

¹ Cette parenté s'explique en partie par leur commune position d'intermédiaire, la faculté de juger se plaçant entre la raison et l'entendement, le sentiment de plaisir et de peine entre le pouvoir de connaître et le pouvoir de désirer. Cela amène Kant à supposer que les principes *a priori* de la faculté de juger

Critique. Kant y affirme dans l'introduction qu'une connaissance transcendante ne porte pas sur des objets donnés mais sur « notre mode de connaissance de ces objets en tant qu'il est possible *a priori*¹ ». Ainsi, la philosophie transcendante se présente comme le système de tous nos concepts *a priori* des objets et doit être distinguée de la critique transcendante, dont la fonction est d'en établir la possibilité. Cette première définition de la philosophie transcendante est complétée par celle qu'en donne l'*Analytique*. Kant nous y met en garde contre une identification pure et simple de l'*a priori* avec le transcendantal, car seules les connaissances qui ont pour but de révéler que « certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles uniquement *a priori*² » seraient réellement transcendantales. Ainsi, par exemple, une représentation *a priori* comme celle de l'espace n'est pas transcendante car elle ne nous démontre pas comment elle trouve son origine *a priori* ni comment elle peut se rapporter *a priori* à des objets. Le transcendantal se distingue également de l'empirique car il porte sur la possibilité d'une connaissance *a priori* d'un objet en général et non pas sur celle d'un objet particulier de l'intuition sensible. Peut-on prétendre à présent que ces définitions concordent avec les motifs qui conduisent Kant à refuser à la morale le statut de connaissance transcendante ? Il faut admettre que la position de Kant apparaît cohérente puisqu'en vertu des définitions qu'il donne de la philosophie transcendante, il serait impossible à une science dont les concepts *a priori* ne seraient pas complètement purs et dont la réflexion ne porterait pas sur les conditions de

pourraient avoir pour fonction la détermination du sentiment de plaisir et de peine (réf : C.F.J., p.860 Ak. XX, 207)

¹ Proust, F., introduction à *Théorie et pratique* d'E. Kant, Paris, 1994, éditions Garnier-Flammarion, p.12.

possibilité d'un savoir *a priori* des objets de l'expérience, d'en revendiquer le statut. Or, c'est malheureusement le cas pour la morale. En conséquence, il faut reconnaître que la position de Kant à l'égard de la morale est en tout point cohérente avec sa définition d'une connaissance transcendante.

Néanmoins, c'est en vertu de motifs sensiblement différents qu'Höffe soutient qu'une part importante de la morale kantienne n'appartient pas à la philosophie transcendante. Selon lui, une connaissance transcendante doit respecter deux critères : ses concepts doivent être *a priori*—il ne précise pas qu'ils doivent être *purs*—et constituer des conditions de possibilité de l'expérience. Suivant ces critères, la loi morale, fait de la raison pure, n'est pas un concept transcendantal car, bien qu'*a priori*, elle n'est pas une condition de possibilité de l'expérience. De tous les concepts de la morale, seul celui de la liberté transcendante ou autonomie satisfait aux deux critères du transcendantal car elle est *a priori* et rend possible l'expérience morale. Ces remarques l'amènent à conclure qu'une partie relativement restreinte de la morale kantienne serait au fond transcendante, soit celle qui s'intéresse à la démonstration de la possibilité de la liberté transcendante. Le reste de la philosophie morale de Kant relèverait plutôt d'une critique de la raison. Avant d'examiner la pertinence de cette position, nous pouvons à bon droit nous interroger sur le bien-fondé d'une distinction entre une éthique transcendante et une éthique de la critique de la raison. On se rappellera que c'est la critique et non la philosophie transcendante qui doit porter sur

¹ Suivant les indications de notre directeur de recherche, M. Claude Piché, nous avons choisi de modifier légèrement la traduction de Marty et Delamarre, en substituant à l'expression « possible en général », celle de « possible *a priori* » qui apparaît davantage conforme au texte allemand. (CRP, B25, p.777 Ak. III, 43)

² Kant, E., CRP, B 80, p.816 (Ak. III, 78)

les conditions de possibilité d'une synthèse *a priori*. Dans ce cas, c'est toute la *Critique de la raison pratique* qui constitue une réflexion propédeutique sur les conditions de possibilité d'une morale *a priori* et non pas seulement l'une de ses parties qui porterait sur la liberté transcendante. De plus, puisque toute critique appelle néanmoins une doctrine, c'est la *Métaphysique des mœurs* qu'il faudrait considérer comme l'équivalent pratique de la philosophie transcendante. Ainsi, la distinction que fait Höffe au sein de la deuxième *Critique* entre deux éthiques repose sur une mauvaise compréhension du rapport qui unit la critique à la philosophie transcendante. Quant aux arguments qui lui permettent d'affirmer que seule une partie somme toute assez secondaire de la morale kantienne est transcendante, ils nous apparaissent également irrecevables. D'abord, ce n'est pas parce que la démonstration de la liberté transcendante n'occupe qu'une petite partie de la seconde *Critique*, qu'elle n'est pas l'un de ses concepts capitaux. On ne peut, sans méconnaître l'intention principale de la seconde *Critique* qui vise à découvrir « s'il existe une raison pure pratique ¹ », juger contingent le problème que pose la possibilité de la liberté transcendante. Et c'est pourtant ce que fait Höffe, pour qui déterminer la formule qui convient le mieux à un impératif catégorique est plus important que de savoir si cet impératif est même possible ! Il nous faut donc rejeter la thèse suivant laquelle la plus importante partie de la morale kantienne n'est pas transcendante car elle repose sur une distinction erronée, et suppose à tort que la liberté transcendante n'est pas un concept essentiel. Cela dit, malgré son importance, la liberté transcendante n'est pas, contrairement à ce qu'en affirme Höffe, une condition de possibilité de l'expérience car elle ne permet pas de porter des jugements

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p. 609 (Ak. V, 3)

cognitifs sur des objets possibles de la nature. De plus, bien qu'elle soit *a priori*, elle n'est pas complètement *pure*, la volonté comportant toujours quelque chose d'empirique. Il s'ensuit que les raisons que donne Höffe pour considérer une partie restreinte de la morale kantienne comme transcendantale ne sont pas convaincantes.

Comment Gueroult peut-il alors soutenir que toute la philosophie morale de Kant devient transcendantale avec la *Critique de la raison pratique*? Pour le savoir, examinons les raisons qui lui permettent de distinguer radicalement la morale du *Canon de la raison pure*, jugée dogmatique et hétéronome, de celle de la *Critique de la raison pratique*¹. Selon lui, les raisons invoquées par Kant dans le *Canon* pour rejeter la morale du champ de la philosophie transcendantale seraient douteuses et dissimuleraient les véritables raisons de cette exclusion. Celles-ci consisteraient selon lui dans l'impossibilité dans laquelle se trouvait Kant en 1781 de justifier l'existence de jugements synthétiques *a priori* en morale. Il est vrai que la liberté transcendantale y apparaît comme un problème spéculatif, qui ne concerne pas la morale. Cela dit, il n'est pas clair qu'en intégrant plus tard ce problème à la morale, elle s'en trouvera du même coup élevée au rang de connaissance transcendantale. Gueroult ne peut le soutenir que parce qu'il considère l'impureté des concepts pratiques comme une raison insuffisante pour exclure la morale de la philosophie transcendantale. La philosophie théorique n'en renferme-t-elle pas de semblables? Dans ce cas, il faudrait que Kant lui refuse également le statut de connaissance transcendantale. Loin d'être discriminatoire, nous avons vu que c'est là précisément ce que Kant fait. En fait, selon Gueroult, les

¹ Voir : Gueroult, M., « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique » in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1954.

hésitations qui empêchent Kant dans le *Canon* de considérer la morale comme une connaissance transcendantale sont dues à la genèse particulière que connaît chez lui le problème moral. Longtemps entaché d'empirisme, celui-ci ne serait pas d'abord apparu à Kant comme un problème de même nature que celui de la connaissance théorique. C'est à la *CFJ* que reviendrait alors le mérite d'avoir su unifier le problème transcendantal en une seule et même question, valant aussi bien pour la connaissance théorique que pour l'esthétique et la pratique, soit celle de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*.

La position de Gueroult suscite plusieurs interrogations. D'abord, les raisons invoquées par Kant dans la *CRP* pour refuser le statut transcendantal à la morale sont-elles vraiment superficielles ? On sait que Kant invoquera les mêmes raisons dans la *CFJ* ; aussi, à moins de penser qu'il se trompe sur ses propres motivations, nous sommes tenus de les considérer comme décisives. Pour le démontrer, il faudra se demander si, comme le croit Gueroult, le seul fait d'exercer une réflexion sur les conditions de possibilité d'une synthèse *a priori* suffit pour désigner une science comme transcendantale. N'oublions pas qu'aux yeux de Kant, une science, pour être dite transcendantale, ne doit pas *seulement* rechercher les conditions de possibilité d'un jugement synthétique *a priori*. Il faut encore que ce jugement satisfasse deux critères précis, à savoir que les concepts impliqués soient complètement purs – la volonté ne pourra jamais satisfaire pleinement cette exigence – et qu'ils soient des jugements cognitifs. Or nous savons que le sentiment, d'où proviennent les concepts pratiques, n'est pas une faculté cognitive car il lui est impossible de déterminer *a priori* son objet.

Nous savons également qu'*au sens strict* la connaissance se dit pour Kant de ce qui peut faire l'objet d'une expérience possible et qu'elle concerne ainsi la seule connaissance de la nature.

Néanmoins, la démarche qu'emprunte la *Critique de la raison pratique* présente avec celle de la *CRP* de si importantes similitudes qu'on serait tenté d'attribuer à cet ouvrage le projet d'élever la morale au rang d'un savoir transcendantal. D'abord, le problème moral s'y présente dès l'introduction comme celui de la possibilité d'une synthèse *a priori*. Ensuite, la *Critique de la raison pratique* procède pour le résoudre *comme si* ce problème était identique à celui sur lequel avait buté la raison pure spéculative. Comme il existe néanmoins de grandes différences entre ces deux problèmes, la raison pratique devra recourir à une analogie. Comparant le système de la nature avec celui de la liberté, Kant fera alors *comme si* la liberté était la cause intelligible d'un monde régi par la loi morale. Les lois morales sont alors perçues comme des « principes de la *possibilité de l'expérience*¹ » suivant lesquelles une nature, entendue comme une liaison systématique d'êtres raisonnables sous des lois morales, pourrait exister. Nous savons cependant que le procédé de l'analogie rencontre des limites, car si les lois de l'entendement rendent possible une expérience réelle qui se donne à nous par l'entremise de l'intuition sensible, les lois morales n'expriment qu'un conditionnel, la nature morale ne pouvant jamais être saisie *in concreto*. Cela n'empêche pas le principe moral de faire l'objet d'une déduction, quoi qu'il faille reconnaître avec Kant son caractère « paradoxal² ». Dans cette déduction, c'est la loi morale elle-même qui sert de principe pour la

¹ Kant, E., *CRP*, A 807, B 835, p.1367 (Ak. III, 524)

² Kant, E., *CRPrat*, p.665 Ak. V,47

découverte du pouvoir qui la fonde, à savoir la liberté transcendantale. « Se soutenant par elle-même », elle prouve alors la réalité objective de la liberté comme autonomie. Cette déduction s'éloigne cependant du modèle transcendantal car elle se trouve privée de cet « expédient qui consiste à substituer des preuves empiriques à une déduction partant de sources *a priori* de connaissance » et qui permettait à la raison théorique de confirmer ultimement la légitimité de ses jugements synthétiques *a priori*. Ainsi, si l'on peut parler en morale d'une déduction, si l'on peut considérer les lois morales et la liberté comme des principes de la possibilité de l'expérience, ce n'est jamais que par analogie avec l'usage théorique et si cette analogie nous fait voir comment la morale d'une certaine façon se fonde elle-même *a priori* en révélant du même coup la réalité objective de la liberté comme pouvoir causal, elle ne nous autorise jamais à voir en elle une philosophie transcendantale.

Nous pensons alors que Kant a raison d'exclure la morale du champ de la philosophie transcendantale et que les raisons qu'il invoque le plus souvent, soit le caractère impur des concepts pratiques et l'absence en morale de jugements cognitifs s'avèrent déterminantes. Ajoutons cependant que grâce à une analogie avec les lois universelles de l'entendement, la loi morale peut être considérée elle-même comme la condition de possibilité d'une nature. Quoique le procédé analogique ne puisse faire entrer la morale dans le cercle restreint de la philosophie transcendantale, on devine cependant l'utilisation fructueuse qu'en pourra faire Kant dans ses ouvrages de philosophie pratique. Elle lui permettra notamment de présenter plus clairement les

principes moraux et la manière dont ils doivent intervenir dans l'élaboration du jugement moral et de donner à l'action morale un but vers lequel diriger ses efforts.

Section II : Le concept du souverain bien dans la philosophie pratique de Kant

Nous avons démontré dans la section précédente que le souverain bien, entendu comme le but final de la raison, permettait de résoudre la question de la possibilité d'une métaphysique spéciale dont les objets, à la fois suprasensibles et inconditionnés, se dérobaient à l'atteinte de son usage théorique. En adoptant une perspective pratique, le *Canon de la raison pure* a permis de révéler que seul le but final de l'action permet d'accorder de la valeur objective aux concepts traditionnels de la métaphysique. La nécessité morale d'accomplir le souverain bien impliquait en retour la nécessité d'admettre les conditions de sa réalisation : Dieu et un monde futur. En plus de résoudre le problème de la métaphysique, le souverain bien opérait également le sauvetage de la raison tout entière en lui ménageant un accès vers le suprasensible. Éprouvant naturellement le besoin de dépasser l'expérience pour achever au moyen de principes inconditionnés le système de ses connaissances, la raison devait pouvoir y parvenir, faute de quoi elle eût paru incohérente. Or, cela aurait été impossible sans la découverte d'un canon de la raison pure qui puisse justifier, au nom de l'exigence *a priori* d'un but final à réaliser, les prétentions de la raison à dépasser l'expérience. Avec le but final de la raison, apparaissait également une nouvelle conception de la philosophie, dont le concept cosmique renvoie à une réflexion téléologique globale qui embrasse en une totalité unifiée les fins de la science et de la sagesse. Cette nouvelle conception de la philosophie suppose pour son accomplissement le développement

historique de la raison pure, qui progresse grâce à l'avancée de la culture, révélant du même coup la possibilité d'une réalisation du souverain bien au sein de l'histoire humaine.

Ce que nous nous proposons d'examiner dans cette seconde section, c'est le rôle que joue le souverain bien à l'intérieur de la philosophie pratique de Kant. Nous verrons qu'il est non seulement l'objet total et complet d'une volonté moralement déterminée, mais qu'il est aussi le critère indispensable de tout jugement moral. La perspective d'une nature morale possible par la liberté apparaîtra comme l'horizon à partir duquel nous devons agir ; en tant que but et fin ultime de l'action, elle permettra également de garantir la cohérence de la raison pratique avec elle-même. L'examen que nous ferons de la *Typique du jugement pratique pur* montrera en effet que la cohérence de la maxime se mesure à la concordance et à l'harmonie d'une nature dont elle serait la loi. Quant au vouloir moral lui-même, il sera montré que sa cohérence repose ultimement sur la possibilité du monde moral qu'il doit réaliser. Ce faisant, nous entreprendrons la réhabilitation du concept du souverain bien au sein de l'éthique kantienne, dont l'importance fut souvent négligée, voire même contestée. Cela n'ira pas sans quelques problèmes, dont le principal concernera l'unité d'un concept qui peut désigner à la fois un bien individuel, comme la possession de la vertu et du bonheur, et un bien universel, comme une nature ou un monde moral.

Confrontés à l'existence de multiples acceptions du souverain bien chez Kant, nous nous appliquerons à en reconstruire la cohérence, sans négliger néanmoins sa complexité au profit d'une simplification outrancière. De cette pluralité de conceptions

émergera une opposition fondamentale, entre un souverain bien idéal, auquel la réalité sensible ne peut jamais parfaitement correspondre, et un souverain bien approximatif, empirique, dont la réalisation repose sur l'effort collectif de l'espèce humaine engagée dans l'histoire. Il apparaîtra que l'avènement du souverain bien dans le monde repose essentiellement sur le patient travail de la culture intellectuelle et morale, de sorte que sa possibilité suppose à titre de condition fondamentale le développement historique de la raison pure. Dans ce sens, la réalisation du souverain bien coïnciderait avec le plein épanouissement des dispositions que renferme en germe la raison pure. Ainsi, l'intérêt qui dirige celle-ci vers la science, la beauté et la moralité, aurait sa source dans un même *télos* originaire, visant la réalisation du souverain bien.

Chapitre IV : Le concept d'une nature morale comme critère du jugement pur pratique.

Notre intention dans ce chapitre est de montrer l'importance que revêt pour le jugement pratique l'analogie entre la nature morale, que nous devons produire par notre action, et la nature sensible, dans laquelle nous nous trouvons déjà engagés. Dépourvu de cette référence fondamentale, le jugement pratique serait dans l'incapacité de décider quoi que ce soit au sujet d'une action projetée et de la maxime qui lui sert de principe. Autrement dit, ce que nous voulons montrer c'est que sans la présupposition d'une ressemblance entre la nature morale et la nature sensible, qui repose sur le principe de la conformité des êtres à une législation universelle (*Gesetzmässigkeit*), le jugement pratique serait dans l'incapacité de subsumer l'action qui a lieu dans l'expérience sous la loi suprasensible d'une causalité libre. On aurait tort de mésestimer l'importance de ce problème, en arguant que l'important en morale consiste dans la découverte d'un principe et dans sa fondation. A quoi peut en effet servir un principe rationnellement fondé si, par ailleurs, il est impossible d'en faire la moindre utilisation dans un jugement pratique ? Comment pourrais-je agir moralement, si je suis dépourvu de tout critère pour évaluer la valeur morale de ma maxime ? Comme le disait François Marty¹, ce problème concerne nécessairement toute morale ; cependant, il se pose avec plus d'acuité encore lorsque celle-ci est formelle, comme l'est la morale kantienne. Pour sortir de son formalisme et s'appliquer aux cas particuliers, la loi morale doit trouver un

¹Dans son article intitulé « La typique du jugement pur pratique » il soutient que si le problème de l'application d'une règle pratique à des cas particuliers est essentiel pour toute morale, « il l'est encore plus

schème par lequel, se rapprochant de l'intuition, elle puisse conduire à la détermination d'une action concrète. Ce schème sera tracé à partir d'une interprétation téléologique¹ de la loi naturelle et de l'harmonie qu'elle produit au sein de la nature. Ainsi comprise, la nature pourra servir de fondement au jugement pratique et lui permettre d'effectuer la déduction complète de tous nos devoirs. Ce procédé schématique, que Kant nomme *typique*, permettra également de saisir comment s'effectue, dans les *FMM*, le passage de la première à la seconde formulation de l'impératif catégorique. Mais le symbolisme qu'utilise la typique concerne-t-il uniquement la légalité ou vise-t-il aussi ses conséquences ? Si c'était le cas, le bonheur devrait être envisagé lui aussi comme un type, celui de l'harmonie finale des volontés. Or, certains propos de Kant vont clairement dans ce sens. Aussi pensons-nous qu'en ajoutant au type de la loi naturelle, celui du bonheur universel, nous pourrions parvenir à une utilisation maximale de l'analogie à l'intérieur du jugement pur pratique.

De la première à la seconde formule de l'impératif catégorique. Le rôle décisif de l'analogie entre la nature sensible et la nature morale dans la détermination du jugement pur pratique.

C'est dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* que Kant parvient aux différentes formulations de l'impératif catégorique. La première section avait permis de retracer les critères du bien moral tels qu'ils s'expriment à l'intérieur de la conscience commune. On y apprenait que le bien moral suprême doit être recherché dans la forme d'une bonne volonté et non pas dans les fins qu'elle

pour celle de Kant. » Il attribue, bien entendu, cette difficulté supplémentaire au formalisme de la morale kantienne. (réf : *Archives de philosophie*, tome XIX, vol. I, Paris, 1955, p.56)

poursuit. Le principe d'une telle volonté semblait résider dans l'obéissance au devoir, indépendamment, et souvent en dépit, de notre bonheur. La deuxième section se donne alors pour tâche de clarifier davantage les notions du devoir et de la bonne volonté afin d'éviter les pièges de la sophistique morale, qui cherche à adapter la rigueur des nos principes aux finalités que nous poursuivons. A cette fin, elle souligne d'abord l'origine rationnelle et *a priori* du devoir moral. Énonçant ce qui doit être et non pas ce qui est, la nécessité qu'implique un tel devoir ne peut être contestée par des arguments empiriques provenant de l'observation de la nature humaine. Kant y distingue ensuite le devoir moral des devoirs techniques et prudentiels. Le devoir moral est un impératif catégorique et non pas simplement hypothétique parce qu'il contraint la volonté à agir sans la médiation d'une fin. L'action prescrite est alors jugée bonne en elle-même et non pas relativement à une fin. C'est pourquoi elle implique une nécessité absolue. Ce qui détermine la valeur absolue de l'action, ce n'est jamais son contenu, mais seulement sa forme, qui doit être universelle. Si la bonté de la volonté doit reposer sur sa forme désintéressé, on comprend qu'elle ne peut avoir pour principe autre chose qu'un impératif catégorique, car celui-ci ne prescrit aucune fin déterminée mais seulement la conformité du vouloir à la forme universelle de toute législation. Puisqu'il faut cependant se représenter cet impératif au moyen d'une formule, sans quoi nous serions dépourvus de critère pour juger, Kant propose la formulation suivante : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »². Or, cette formule, qui devrait nous renseigner sur la

¹ A ce sujet, nous nous inspirons fortement de l'interprétation qu'en donne H.-J. Paton dans *The Categorical Imperative*, Hutchison and Company Ltd., Londres, 1947, p.148-151

² Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.285 (Ak. IV, 422)

manière dont nous devons agir pour que notre volonté et l'action que nous projetons soient moralement bonnes, semble néanmoins impuissante à remplir la fonction pour laquelle elle a été édictée. Trop formelle, elle ne parvient pas à fournir au jugement une procédure claire par laquelle la loi morale pourrait déterminer une action qui aurait lieu dans le monde sensible. S'il a été jusqu'à présent nécessaire, afin d'isoler dans sa pureté l'impératif moral, de faire abstraction des fins poursuivies par la volonté et des conséquences de sa détermination par la loi, il s'avère à présent essentiel d'y revenir, sans quoi nous ne pourrions pas juger la valeur de nos maximes. Or, c'est précisément cette difficulté qui conduit Kant dans les *FMM* à proposer une seconde version de l'impératif catégorique, qui vient combler les lacunes de la première version, en donnant à la loi morale un « contenu » qui la rapproche de l'intuition sensible. Sans cette seconde version de l'impératif catégorique, Kant ne parviendrait ni à solutionner les quatre dilemmes moraux qu'il propose par la suite, ni à distinguer les devoirs parfaits des devoirs imparfaits. En procédant à l'analyse de cette seconde formulation de l'impératif catégorique, nous entendons démontrer que sans elle, il ne pourrait y avoir aucun jugement pratique possible, c'est-à-dire aucun moyen de savoir si la maxime de notre volonté est moralement valable.

La seconde formule de l'impératif catégorique est la suivante : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE*¹ ». Pour que nous puissions nous représenter notre maxime *comme si* elle était une loi universelle de la *nature*, ce qu'elle n'est pas, il faut supposer qu'il existe

¹ Kant, *FMM*, p.285 (Ak. IV, 422)

entre la loi morale et les lois naturelles, une profonde affinité, et que le terme de nature, considéré de manière purement formelle, soit en mesure de s'appliquer aussi bien au monde actuel des objets sensibles, qu'au monde virtuel des êtres raisonnables. Bien qu'il ne le précise pas dans le texte des *FMM* et qu'à cet égard il faille se rapporter aux explications qu'il en donne dans la *Typique* de la seconde *Critique*, c'est au moyen d'une analogie entre une nature sensible et une nature morale que Kant peut introduire la seconde formule et la rattacher ainsi à la première. Puisque toute analogie requiert un terme commun, c'est la conformité à la loi (*Gesetzmässigkeit*), qui permettra de réunir les deux natures. Il semble donc que sans la médiation de cette seconde formule et de l'analogie qui la sous-tend, la première formule de l'impératif catégorique resterait sans effet. Cependant, Kant n'est pas toujours clair dans les *FMM* à propos du rôle que doit jouer cette seconde formule pour la détermination de nos devoirs. Alors qu'il l'utilise abondamment lorsqu'il est question d'exemples concrets, il lui arrive pourtant de dire que nous pourrions tout compte fait nous en passer. Force nous est de reconnaître, encore une fois, que Kant ne parvient à saisir l'importance de cette formule que dans la seconde *Critique* où elle se donne, même, comme le schème de la première. C'est aussi ce que soutient H.-J. Paton, qui choisit de désigner la première formule par le numéro I et la seconde par le numéro Ia :

The illustrations in the *Groundwork* all apply Formula I by means of Formula Ia, though Kant speaks as if Formula I could be even better applied by itself. In the *Critique of Practical Reason* he asserts that Formula I can be applied only through Formula Ia- just as a pure category can be applied only through a transcendental schema.¹

¹ Paton, H.-J. *The Categorical Imperative*, p.147

Tous ne s'entendent pas pour reconnaître l'importance de la transition qui permet à Kant de passer de la première à la seconde version de l'impératif catégorique¹. Quant à nous, elle nous apparaît fondamentale, car elle incite à considérer l'action morale comme la loi d'un ordre moral possible. Pour comprendre néanmoins par quelle sorte de raisonnement Kant parvient à la seconde version de l'impératif catégorique, nous nous référerons aux développements plus substantiels qu'offre à ce sujet la deuxième *Critique*. A cet égard, les *FMM* demeurent en effet limités par leur vocation populaire². Nous plaçant en quelque sorte devant le fait accompli, Kant n'y tente nullement de justifier pourquoi le jugement pratique serait *autorisé* à se servir d'une analogie pour déterminer la valeur morale de la maxime et de l'action. Ce que présupposent les *FMM* sans l'explicitier, c'est le procédé de la typique que la *Critique de la raison pratique* présente, quant à elle, de manière détaillée. C'est donc en approfondissant la typique du jugement pratique pur, que nous parviendrons à saisir l'importance que joue l'idée d'un monde moral pour la possibilité du jugement pratique.

¹ Certains commentateurs ne relèvent pas même la différence entre les deux premières formules, alors que d'autres la rattache simplement à la persistance d'influences antérieures. Citons par exemple Ferdinand Alquié qui, dans son livre *La morale de Kant* (Paris, Centre de documentation universitaire, 1959, p.90) mentionne l'une après l'autre les deux premières formules, sans voir dans leur succession autre chose que le rapport entre une formule-mère et une formule seconde qui en dérive. Quant à Victor Delbos, il refuse d'imputer le passage de la première à la seconde formule de l'impératif catégorique au souci d'échapper aux limites du formalisme, et maintient que la première formule peut à elle seule permettre la déduction de tous nos devoirs, sans qu'on doive lui ajouter des considérations d'ordre empirique. Il attribue ce passage à l'influence qu'exerçaient encore sur Kant certains éléments des morales rationalistes qui liaient la moralité à un accord avec soi-même et avec la nature. (Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.290-91)

² Non seulement les *Fondements de la métaphysique des mœurs* visent-ils un large public, mais leur rôle est essentiellement préparatoire, car ils servent essentiellement à élucider les principes premiers d'une métaphysique des mœurs encore à construire. (Voir à ce sujet : Paton, H.-J., *The Categorical Imperative*, p.158 et Renaut, Alain, présentation de la *Métaphysique des mœurs* d'E. Kant, Paris, 1994, tome 1, Garnier-Flammarion, p. 13).

La typique du jugement pratique pur. La loi naturelle et le bonheur sensible comme types de l'harmonie systématique du règne moral des fins.

La typique de la faculté de juger pure pratique a pour fonction, comme son nom l'indique, de présenter à la faculté de juger le procédé par lequel elle peut subsumer l'action visée¹ sous le principe intelligible du bien moral. Le problème concerne ici l'application de l'impératif catégorique à des cas particuliers. Comme tel, celui-ci n'est pas négligeable car à force d'isoler de toute influence empirique le principe d'une bonne volonté, on court le risque de le rendre inutilisable pour l'évaluation de situations déterminées. Ainsi, après avoir découvert en quoi consiste le principe de la moralité, Kant doit ensuite démontrer qu'il peut servir de principe à un jugement pratique portant sur des cas particuliers.

Le jugement pratique est un jugement synthétique par lequel s'effectue *a priori* la liaison de deux concepts absolument hétérogènes : celui d'une action, qui doit avoir lieu dans le monde sensible, et celui d'une causalité libre ou intelligible. Le concept pur *a priori* du bien moral y est présenté comme la cause d'une action qui appartient au domaine de la nature et de l'expérience. Ainsi, comme le dit François Marty : « Le

¹ Il convient de remarquer à ce sujet que les avis sont partagés : alors que plusieurs commentateurs présentent le problème de la typique du jugement pur pratique comme impliquant le rapport entre la loi morale et l'action concrète- c'est le cas, entre autres, de Marty et de Beck- , d'autres comme Alquié ou Delbos, tiennent à spécifier que seule la maxime est soumise au jugement moral et non l'action. Nous croyons pour notre part que si le jugement pratique, pour être pur, ne s'applique immédiatement qu'à la maxime de l'action et non à l'action elle-même dans sa singularité empirique, c'est néanmoins la détermination de cette action qu'il vise. En fait, seule la possibilité morale de l'action nécessite la mise en œuvre d'un schème particulier appelé « type ». Dans cette mesure, bien que le jugement s'applique d'abord à la maxime de l'action, c'est en bout de ligne l'action concrète qu'il lui faut déterminer ; aussi parlerons-nous alternativement de l'action ou de la maxime, suivant que nous désirons mettre l'accent sur

problème consiste donc à unir une idée pure, à un objet empiriquement déterminé¹». Ce problème n'est pas nouveau, il s'était présenté sous une forme similaire dans la *Critique de la raison pure* à l'occasion du chapitre intitulé *Du schématisme des concepts purs de l'entendement*. Établissant un parallèle entre les deux *Critiques*, Kant entend montrer que la solution au problème du jugement pratique pur doit emprunter une voie analogue à celle du schématisme de la première *Critique*. Dans la première *Critique*, il s'agissait d'envisager pour les concepts *a priori* de l'entendement la possibilité de déterminer une intuition particulière. En raison de leur caractère purement intellectuel, ceux-ci ne pouvaient s'appliquer directement au divers de l'intuition sensible. On pouvait néanmoins reconnaître dans le temps, forme du sens interne, le terme commun permettant de les relier. La découverte de ce terme commun permettait ensuite de traduire la catégorie en termes temporels, afin de la rendre applicable aux phénomènes de l'expérience. La schématisation de la catégorie s'opérait au moyen de l'Imagination transcendante, qui procurait à celle-ci « le prolongement intuitif² » sans lequel elle serait demeurée vide et inapplicable. Si l'on désire employer un procédé similaire en morale, c'est parce que l'efficacité de l'impératif catégorique repose elle aussi sur la possibilité de sa représentation intuitive. Il est cependant impossible de trouver un schème pour le concept du bien moral car celui-ci n'appartient pas au monde sensible, et ne peut, en conséquence, faire l'objet d'une présentation par l'Imagination au moyen des formes de l'intuition pure.

les modalités du procédé de la typique ou sur l'application de ce procédé à des cas, éventuellement à des exemples.

¹ Marty, F., « La typique du jugement pratique pur », *Archives de philosophie*, tome XIX, vol. 1, 1955, p.59

² Voir : Marty, F., « La typique du jugement pratique pur », p. 59

Le problème du jugement pratique pur n'est donc pas identique à celui du jugement théorique. Dans ce cas, la solution que proposera Kant devra s'écarter légèrement du modèle schématique. Le jugement moral est en effet « soumis à des difficultés particulières ¹ » qui consistent dans le fait que la loi morale n'entretient à première vue aucune affinité avec la nature, à laquelle appartient pourtant l'action qu'elle doit produire. Il convient alors de rechercher un moyen terme qui puisse effectuer la liaison entre le monde sensible où se trouve l'action et le monde intelligible auquel appartient la volonté pure. Or, ce moyen terme réside selon Kant dans le concept de la loi, plus précisément, dans celui de la conformité à la loi, qui constitue la forme de toute nature, qu'elle soit sensible ou intelligible. Cependant, et c'est là que le jugement moral s'éloigne du schématisme, le simple concept de la loi ne suffit pas ; étant seulement formel, il ne peut garantir l'application du jugement à des cas particuliers. Si la loi morale, n'étant pas sensible, ne peut faire l'objet d'une présentation schématique, elle peut toutefois être mise en relation avec l'intuition sensible grâce au *type* que fournit la loi naturelle. Considérée dans sa forme, qui est universelle, la loi naturelle peut en effet servir de *type* au jugement pratique pur. Celui-ci fera dès lors *comme si* la loi morale était une loi de la nature. La faculté qui servira d'intermédiaire pour ce jugement sera l'entendement et non l'imagination, car c'est de lui que provient le concept d'une loi naturelle.

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.691 (Ak. V, 68)

Bien que le type ne soit pas un schème, il est clair que le processus de la typique, dans la mesure où il a en vue l'application d'un concept à un cas particulier, tente lui aussi de rapprocher de l'intuition un concept *a priori*. C'est pourquoi, comme le rappelle Paton¹, il convient de se représenter la typique comme un mode de présentation symbolique. La loi naturelle serait alors la présentation indirecte de la loi morale, en vertu d'une analogie entre ces deux formes de légalités. En quoi peut consister une telle analogie ? Consiste-t-elle uniquement dans la forme universelle de la loi ou concerne-t-elle également l'ensemble des êtres qui sont déterminés par elle ? Il faut pencher en faveur de la seconde hypothèse : ce qui rend ultimement possible le jugement pratique pur, c'est une analogie entre deux natures, dont l'une est gouvernée par des lois naturelles, et l'autre par des lois morales. Dans ce cas, le critère qui permet au jugement pratique de déterminer la valeur morale des maximes réside dans le concept d'une nature morale dont la nature sensible serait le *type*. Cette analogie, qui demeurerait implicite dans les *FMM*, transparaît clairement dans la formule que propose la *Critique de la raison pratique* : « demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté. ² »

On remarquera le caractère populaire de cette formule, qui semble sortir tout droit de l'expérience la plus commune. Elle s'inspire selon Kant de celle que nous utilisons lorsque nous voulons savoir si l'action que nous projetons de réaliser est moralement

¹ Voir : Paton, H.-J., *The Categorical Imperative*, p.159-60.

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.692 (Ak.V, 69)

permise¹. Combien de fois ne nous sommes-nous pas demandés : voudrais-tu vivre dans un monde où tous pourraient effectuer l'action que tu projettes ? Il semble ainsi que pour la conscience commune, l'impartialité du jugement pratique consiste dans la faculté de se transporter en pensée dans un monde moral dont la nature sensible serait le symbole. Ce que paraît suggérer, en outre, le sens commun, c'est que la validité de nos jugements moraux dépend de la mise au rancart de nos intérêts égoïstes, de sorte que bien juger revienne à « se mettre à la place des autres » ou à imaginer comment se comporterait une nature, si nos fins en devenaient les principes. La perspective d'un monde moral où régnerait l'harmonie des volontés coïncide alors avec la recherche d'un point de vue universel. Le rapprochement du procédé de la typique avec le jugement commun pourrait avoir des implications plus profondes. Il pourrait indiquer, entre autres, que le *sensus communis* qui est au fondement du jugement de goût, se retrouve également à la base du jugement moral, car ils en appellent tous deux à un espace intersubjectif où l'esprit doit se déplacer pour juger équitablement².

¹ Il peut paraître étonnant, à première vue, qu'un processus aussi complexe que la typique aboutisse en fin de compte à une formule qui reflète simplement la manière de juger la plus commune. Cela ne nous étonne plus si l'on songe que Kant a toujours eu à cœur de révéler les principes qui étaient déjà à l'œuvre dans la conscience populaire, plutôt que d'inventer une morale entièrement nouvelle, auxquels seuls des initiés auraient eu accès. D'ailleurs, Marty a sans doute raison d'imputer cette tendance « populaire » à l'influence de Rousseau. (c.f « La typique du jugement pratique pur », p.63)

² On connaît l'importance que donne Hanna Arendt à la notion de « *sensus communis* » pour la faculté de juger en général. Elle y voit comme un sixième sens, proprement humain, qui consisterait dans la faculté de se mettre à la place des autres, d'entrer en pensée dans un espace public commun et d'éprouver le caractère universellement communicable du plaisir ressenti par le libre accord des facultés de connaître dans le jugement. L'impartialité revendiquée par le jugement de goût reposerait alors sur l'accord virtuel de mon sentiment avec celui d'autrui, c'est-à-dire sur l'intersubjectivité d'une communauté de pensée et d'intérêts. (*La vie de l'esprit*, tome 2, *Le vouloir*, Paris, P.U.F., 1983, p.262-67) En rapprochant le jugement de goût et le procédé schématique qu'emploie le jugement pratique pour déterminer les cas particuliers, nous ne prétendons pas ignorer ce qui manifestement les sépare : le jugement pratique est déterminant, le jugement de goût est réfléchissant, le jugement pratique est intéressé et s'effectue suivant un concept, celui du bien moral, le jugement esthétique est désintéressé et ne dépend d'aucun concept. En dépit de ces différences, il subsiste, d'après nous, un accord de fond entre ces deux jugements. En effet, pour juger efficacement, d'un point de vue pratique, la valeur d'une maxime, il apparaît nécessaire de se déplacer en pensée dans un monde moral, afin d'évaluer si notre maxime contribuerait à l'harmonie finale des volontés qui le

Il existe cependant des limites que la typique ne doit pas franchir si elle entend rester fidèle au raisonnement analogique. Deux dangers guettent en effet celui qui ne respecte pas les limites qu'impose l'analogie : il peut tomber dans le mysticisme ou l'empirisme. Nous concentrerons notre attention sur le second de ces dangers, qui constitue pour la moralité une menace plus sérieuse. Prenant appui sur les correspondances que suggère la typique entre le monde sensible et le monde intelligible, l'empirisme moral consiste, en quelque sorte, à « sensibiliser » le monde moral. Le jugement évalue alors la bonté de l'action projetée à partir des conséquences de son exécution, mesurant sa valeur aux effets néfastes ou bénéfiques qu'elle pourrait avoir sur le bonheur actuel des hommes. Si la typique du jugement se réduisait à l'empirisme moral, Hegel aurait raison de juger la position kantienne contradictoire. En recourant à la loi naturelle pour juger la moralité de la maxime, Kant élèverait le fait au rang de norme, ce qui semble contraire aux principes d'une morale *a priori*. Nous savons cependant que la loi naturelle n'est qu'un *type* ou un *symbole* de la loi morale, et qu'elle ne peut se substituer à elle. Nous raisonnons dès lors *comme si* elles étaient identiques, bien qu'il n'en soit rien. La seule chose que nous puissions avec certitude attribuer à l'une et l'autre, c'est la forme universelle de leur législation. La typique du jugement pur pratique ne prend donc nullement en compte tout ce qui concerne le contenu actuel du monde auquel nous

composent. Pour que la maxime apparaisse valable, il faut que tous puissent rationnellement la vouloir comme une loi qui régirait l'ensemble de leurs rapports. Une telle maxime acquerrait alors l'objectivité d'une loi et serait par là même, *communicable*. On le voit, l'espace intersubjectif d'une communauté possible d'êtres raisonnables semble constituer pour le jugement moral une référence essentielle. Dans ce cas, il y aurait lieu de voir dans le souverain bien, entendu comme un monde moral, communauté éthique

appartenons. Dans le cas contraire, le jugement deviendrait contingent car on peut toujours imaginer, sans que cela implique contradiction, un monde qui serait différent. Comme l'explique F. Alquié : «...la maxime de ne pas restituer un dépôt n'est contradictoire que dans la mesure où il existe des dépôts. Mais on peut très bien concevoir une nature où il n'y aurait pas de dépôts. Dès lors, si je conçois une nature où il n'y a pas de dépôts, toute contradiction disparaît.¹» Cependant, ce n'est pas ce problème que Kant envisageait lorsqu'il nous mettait en garde contre l'empirisme moral. Ce qu'il craignait avant tout, c'est que la volonté ne se détermine plus de manière autonome, mais soit mue au contraire par l'attrait de mobiles sensibles ayant trait au bonheur. Une volonté qui, au moment d'agir, ne considère que les conséquences empiriques de son action, ne se détermine plus selon un principe *a priori*, mais introduit à sa place des mobiles empiriques. Or, pour Kant, la loi morale doit demeurer en tout temps le seul principe de détermination de la volonté. Si la typique nous encourage à voir dans la loi naturelle un symbole de la loi morale, et dans la nature sensible, le type d'une nature intelligible, elle ne nous enseigne pas à substituer au principe de la loi, celui des conséquences de l'action dans le monde. Néanmoins, ce serait méconnaître Kant que de supposer qu'il limite la typique à la seule forme d'une nature déterminée par la loi ; toujours conscient de la présence en l'homme d'une aspiration légitime au bonheur, il tentera d'élargir le procédé de la typique aux finalités matérielles de l'action. De cette façon, l'aspiration de tous au bonheur pourra fournir au jugement un type, dans la mesure où cette aspiration se trouve elle-même soumise aux conditions d'une

ou République des savants, l'idée qui doit guider nos jugements vers l'impartialité, que ceux-ci soient d'ordre théorique, pratique ou même esthétique.

¹ Alquié, F., *La morale de Kant*, p.99

législation universelle. Ainsi, tout en nous mettant en garde contre l'erreur qui consisterait à placer la valeur d'une action à entreprendre dans ses conséquences avantageuses pour la communauté, Kant nous invite cependant à regarder le bonheur sensible, dans la mesure où il se convertirait lui-même en une loi universelle, comme le *type du bien moral*.

(...)le bonheur et le nombre infini des conséquences utiles d'une volonté déterminée par l'amour de soi, si cette volonté se constituait en même temps en loi universelle de la nature, pourrait servir de type parfaitement approprié au bien moral, sans toutefois se confondre aucunement avec lui.¹

Le jugement pur pratique possède alors deux types : celui de la loi naturelle, et celui du bonheur². Le premier vise la forme de la loi, le second sa *finalité*³. Toutefois, le type demeure un type et l'analogie entre les deux natures ne nous autorise nullement à

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.694 Ak. V, 71

² Le deuxième type, celui du bonheur universel, intervient à la fin du chapitre sur la typique et dans un contexte particulier où Kant, tout en récusant l'empirisme moral, tente de montrer que son formalisme n'est pas un rigorisme puisque l'aspiration naturelle au bonheur, si elle est soumise à la loi, peut à bon droit constituer un critère pour le jugement. C'est pourquoi tous les commentateurs ne s'entendent pas nécessairement à dégager au sein de la morale de Kant deux types bien définis. Cependant, la plupart insistent sur ce passage qui permet notamment, comme nous le verrons plus tard, de mieux comprendre la manière controversée avec laquelle il explique, dans certains exemples cités dans les *FMM*, l'origine de la contradiction dans les maximes. Si Delbos ne fait intervenir le passage où Kant propose le bonheur comme type du jugement pratique qu'afin d'expliquer les raisons pour lesquelles Kant semble mêler à sa conception légaliste de la nature, des considérations finalistes d'utilité (*La philosophie pratique de Kant*, P.U.F. 1969, p.294-295, note 2). Marty distingue clairement, de son côté, deux types du jugement pratique pur qui correspondent à deux aspects indispensables dont doit tenir compte tout système de la moralité qui se veut complet : le principe formel de détermination de la volonté, la loi, et la finalité qu'elle vise, l'objet ou la matière de celle-ci. Dans cette optique, « ...la nature sensible peut être prise à deux points de vue : au point de vue de la forme, et nous avons le premier type ; à celui de la finalité, et nous avons le second. » (Marty, F., « La typique du jugement pratique pur », *Archives de philosophie*, t.XIX, vol.1, 1955, p.67) Marty croit cependant que le second type est particulièrement associé à la troisième formulation de l'impératif catégorique, celle qui prend pour critère l'humanité fin-en-soi. Nous pensons, quant à nous, qu'elle est déjà présente dans la seconde formulation de l'impératif catégorique et qu'aucun jugement pratique ne pourrait en dernière instance s'effectuer sans le recours à l'idée d'une harmonie finale des fins, dont le bonheur constitue le type.

³ Afin qu'on ne se méprenne pas sur le sens de cette distinction, il faut préciser que la finalité de la loi, pour être moralement valide, doit être universelle. Autrement dit, le bonheur doit pouvoir devenir une loi universelle et il ne peut l'être qu'en visant le « bonheur d'autrui », qui constitue d'ailleurs l'un de nos principaux devoirs de vertu. (Voir à ce sujet : Kant, E., *Doctrine de la vertu*, Ak. VI, 388)

attribuer à la nature morale des prédicats empiriques ; seul le principe de la conformité à la loi peut être à bon droit inféré de l'une à l'autre. C'est pourquoi, si l'on peut considérer la loi naturelle et le bonheur comme des types permettant au jugement d'évaluer la valeur morale de la maxime, ils ne peuvent en aucun cas constituer le principe de détermination de la volonté. Dans ce cas, l'erreur de l'empirisme moral consiste dans l'oubli de cette différence, qui le conduit à prendre pour un principe de décision, ce qui n'est qu'un critère pour le jugement. On reconnaîtra dans cette volonté de donner à la loi un contenu, quelque chose d'analogue aux thèses que soutenait le *Canon de la raison pure* au sujet du souverain bien. Dans l'un et l'autre cas, il semble impossible à Kant de ne pas tenir compte au sein de la morale de l'intérêt que nous portons naturellement aux conséquences de notre conduite. L'accent qui est mis sur cette dimension essentielle de la pratique humaine semble éclipser l'autorité, pourtant incontestable, de l'impératif moral. Néanmoins, il ne s'agit là que d'apparences. En effet, l'idée d'un monde moral demeure toujours, dans la typique, un simple critère pour le jugement ; c'est seulement en fonction de sa bonté intrinsèque que la maxime doit être voulue et décidée. De la même manière, Kant spécifie dans le *Canon de la raison pure* que l'espoir en l'avènement d'un monde moral ne peut jamais constituer le principe de détermination de la volonté. En dépit de ces réserves, un même souci semble rapprocher ces deux textes, soit celui de dépasser la rigidité formelle d'une morale rationaliste. Kant y parvient dans les deux cas en soutenant qu'il ne pourrait y avoir d'acte moral sans que l'on prenne en compte, en plus du principe formel de la volonté, ce qui doit en résulter : le monde moral ou souverain bien.

Ce souci d'échapper à l'abstraction formelle pour donner à la moralité un contenu prend d'après nous sa source dans la finitude de l'homme. Cette finitude apparaît d'abord liée au dualisme de l'être raisonnable et fini qui ne peut renoncer au bonheur sans renoncer à lui-même, puis à la nature particulière de notre entendement, qui ne peut s'appliquer aux phénomènes sans recourir à des procédés schématiques. Dans ce cas, il se pourrait bien que la notion d'un monde moral ou souverain bien remplisse la même fonction pour la raison pratique que pour la raison spéculative. Celle-ci, on s'en rappelle, s'était avérée impuissante à connaître, au moyen de concepts, les objets transcendants qui constituaient pourtant sa fin dernière. L'adoption d'une perspective pratique lui avait néanmoins permis de dépasser ses limites en lui découvrant l'existence d'un but final *a priori* : le souverain bien. Si la raison pure ne *connaissait* toujours pas, par ce moyen, la nature de Dieu et de l'âme, elle devenait cependant *pratiquement convaincue* de la *nécessité* de leur existence. De même, dans la *Typique*, c'est grâce à la perspective d'un monde moral dont la nature sensible fournit le type, que le principe moral peut dépasser son formalisme pour déterminer la maxime d'une action projetée. L'idée du souverain bien semble donc constituer pour la philosophie critique la médiation indispensable par laquelle, surmontant les limitations issues de sa propre nature, la raison peut réconcilier le monde sensible, objet de la connaissance, avec le monde moral, objet de la volonté.

La Typique est-elle inférieure à la Dialectique en ce qui concerne la synthèse de la nature et de la liberté? Élaboration du concept de nature à l'intérieur de la typique. Examen de son rôle pour la déduction de nos devoirs.

Il faut néanmoins reconnaître que la fonction synthétique du souverain atteint sa forme la plus achevée dans la doctrine des postulats de la raison pratique. Cela ne nous autorise nullement à conclure, comme le fait Yovel¹, que la typique soit une forme imparfaite ou inachevée de cette synthèse. L'argument principal qui lui permet de le soutenir consiste à dénoncer le caractère seulement formel de la correspondance qu'elle esquisse entre le monde moral et le monde sensible. Selon lui, la comparaison qu'établit la typique entre le monde sensible et le monde moral s'appuie sur la forme commune d'une législation universelle. Or, une analogie simplement formelle ne peut garantir l'accord complet de deux législations dont l'une est libre et l'autre conditionnée, car elles s'opposeront nécessairement d'un point de vue matériel. Comment une causalité libre pourrait-elle avoir une influence sur la nécessité naturelle qui gouverne les phénomènes? Limitée par son formalisme, la typique ne parvient pas à présenter comment le souverain bien pourrait se réaliser dans le monde. Nous pensons

¹ Yovel perçoit en effet le symbolisme à l'œuvre dans la typique, de même que celui qui est propre à la finalité des êtres organisés dans la troisième *Critique*, comme des tentatives de schématisation imparfaites qui ne permettent pas de se représenter concrètement la possibilité du monde moral que doit produire la volonté. Le caractère purement formel de l'analogie entre les deux natures condamnerait ces deux formes de schématisation à n'être que des tentatives incomplètes. La possibilité du souverain bien, dont il ne fait aucun doute pour lui qu'elle représente la raison d'être de cette analogie, « requiert une schématisation plus riche, qui puisse établir l'affinité de l'action morale, non seulement avec les formes *a priori* des phénomènes naturels mais aussi avec leur contenu donné. » (Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, p.78) Il y aurait lieu de se demander cependant si l'on peut considérer la doctrine des postulats comme une entreprise qui relève du schématisation. Nous réservons la discussion de ce problème pour le chapitre suivant où il sera question principalement des différentes manières d'envisager la possibilité du souverain bien.

que Yovel a tort de placer la typique au premier échelon des tentatives kantienne en matière de synthèse des mondes sensible et moral. Pour le prouver, il nous faudra démontrer que sa position résulte d'une méprise au sujet de la signification qu'il convient d'accorder au concept de nature dans la typique, de même qu'à une interprétation erronée de la morale kantienne, qui mesure l'importance de toute chose à l'aune de sa contribution à la *possibilité* du souverain bien. Aussi prendrons-nous d'abord le soin de cerner la signification exacte du concept de nature qu'utilise la typique – précisant du même coup le rôle qu'il vient jouer dans la déduction de nos devoirs – pour indiquer ensuite quelle place on doit accorder à la typique au sein de la morale kantienne, s'il faut la rattacher à la question de la possibilité de l'objet total d'une volonté bonne, ou à celle de l'application du principe moral dans l'expérience.

On soutient habituellement que la typique du jugement moral ne retient de la nature sensible que la simple forme de la conformité à la loi. L'analogie des deux natures serait donc purement formelle et nous ne pourrions jamais, sous peine d'ignorer délibérément les limites de l'entendement et de l'intuition, attribuer au monde intelligible toutes les particularités empiriques qui caractérisent la nature sensible. Non seulement s'agirait-il d'une transgression injustifiée de la limitation assignée par la critique à notre faculté de connaître, mais également d'une grave erreur morale, puisque le critère servant à évaluer la valeur morale de la maxime ne résiderait plus seulement dans la cohérence du vouloir mais dans l'évaluation des conséquences de l'action sur l'harmonie des rapports qui prévalent entre les individus. Et pourtant, l'analogie entre les deux natures ne se limite pas chez Kant à la seule forme universelle de la loi ; elle a,

comme nous l'avons vu, une dimension *finale* qui, mal interprétée, peut susciter de vives critiques. Or, quand on examine ce que renferme pour Kant le concept de nature, on s'aperçoit qu'il comporte, outre une dimension purement légale, un aspect téléologique. Ainsi, il se pourrait bien que ce qui autorise le jugement moral à passer de la simple forme de la loi aux relations harmonieuses entre les fins, soit l'idée de nature elle-même. En cernant de manière plus spécifique le contenu et la portée du concept de nature qui sert de base à l'analogie mise en place par la typique, nous montrerons, contre Yovel, qu'elle ne se limite nullement à la forme d'une législation universelle. Cela nous permettra en outre de démontrer, en dépit de la réserve exprimée par plusieurs¹, que l'intervention de considérations téléologiques à l'intérieur du jugement pratique est non seulement essentielle pour son application à des cas particuliers, mais tout à fait compatible avec les exigences de l'impératif catégorique.

Le concept de nature, tel qu'il est compris par Kant dans la deuxième formule de l'impératif catégorique, reflète la compréhension générale que s'en faisaient les hommes de son époque. Si nous éprouvons parfois de la difficulté à comprendre comment la nature peut devenir pour Kant le type du jugement moral, c'est sans doute parce que le concept qu'elle implique nous est devenu complètement étranger². Inspiré par les

¹ On ne compte pas le nombre de ceux qui, depuis Schopenhauer, ont relevé dans la résolution parfois maladroite des problèmes moraux posés dans certains exemples des *FMM* des inconvénients fâcheux. Kant semble y faire reposer l'évaluation de la valeur morale de la maxime sur un calcul des avantages que l'on pourrait retirer de son application universelle. Dans ces circonstances, le jugement moral ne serait plus qu'un amour de soi bien compris.

² H.-J. Paton signale en effet que si nous ne sommes pas enclins à faire de la nature sensible un symbole du monde moral c'est que nous considérons la nature et l'univers au sens large comme un système irrégulier, susceptible de collisions funestes, pouvant provoquer l'anéantissement complet de planètes et d'étoiles. Ce monde, en apparence dépourvu de toute finalité, s'oppose complètement à celui que suggérait aux contemporains de Kant le système de Newton. « ...the discoveries of Newton seem to have left men with a feeling of the order and the harmony of the universe as the manifestation of a divine wisdom. » (*The*

découvertes de la physique newtonienne, l'ordre de la nature apparaissait aux hommes des Lumières sous une forme régulière et harmonieuse que les découvertes de la physique moderne- sans parler du Darwinisme- ont quelque peu ébranlée. Quelle était, plus précisément, la conception que s'en faisait Kant ? Si l'on se rapporte à ce qu'il en dit dans les *FMM*, le terme de nature désigne « ...l'existence d'objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles ¹ ». Or, l'existence sous des lois se comprend selon Kant de deux manières selon qu'il s'agit d'une loi causale ou d'une loi téléologique. Dans un premier sens, la nature apparaît comme l'enchaînement causal des phénomènes, dont l'uniformité ne tolère aucune exception. Rien n'échappe à la rigueur de cette causalité mécanique, qu'il s'agisse des corps, des animaux ou des actions humaines. Dans un second sens, la nature est régie par une légalité finale² qui place au fondement de l'existence des êtres une idée. Celle-ci en oriente le comportement conformément à un but. Si chaque chose existe en vue d'une fin, il faut que cette finalité s'accorde avec celles de toutes les autres et qu'elles contribuent ensemble à la perfection de la totalité qu'elles constituent. On le voit, l'existence d'une telle légalité s'accorde avec l'idée d'un ordre intentionnel, voire même providentiel, de la nature, auquel Kant attribue également l'idée de perfection, de sorte que sous le

Categorical Imperative, p. 161-162) Beck donne raison à Paton sur ce sujet en spécifiant, lui aussi, que la conception que se faisait Kant de la nature est, de nos jours, en partie oubliée. (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 159).

¹ Kant, E., *FMM*, p.285 (Ak. IV, 421)

² Kant s'intéresse surtout à ce type de légalité dans la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*, notamment au scolie 61, où il mentionne « qu'il est (...) légitime de tirer de l'étude de la nature une appréciation téléologique ». Il tient néanmoins à préciser que ce principe n'appartient qu'à la faculté de juger réfléchissante et non pas déterminante. Cette réserve est importante en ce qui concerne la connaissance de la nature, dont l'explication doit toujours reposer en bout de ligne sur les lois du mécanisme naturel. Cependant, comme l'ordre moral dépend pour sa part d'une causalité libre et intelligible, le concept d'une finalité objective de la nature peut y servir de principe pour un jugement déterminant. (Voir : *CFJ*, Ak. V, 360)

rapport des fins, la finalité qui préside à l'existence de chaque chose serait en parfaite harmonie avec celle de toutes les autres. C'est cette dimension finale de la loi de nature qu'oublie trop facilement Yovel, lorsqu'il ne retient de la typique que la seule forme universelle de la législation. Que toute législation soit toujours en même temps finale pour Kant, cela se trouve également confirmé par le deuxième type qu'il nous propose, celui du bonheur sensible. Qu'est-ce en effet que le bonheur sinon « la satisfaction de toutes nos inclinations (tant *extensive*, quant à leur variété, qu'*intensive* quant au degré, et aussi *protensive* quant à la durée) ¹ », c'est-à-dire, au fond, la complète réalisation de toutes nos fins ? La typique débouche alors sur une représentation du souverain bien comme d'un monde dans lequel la loi morale constitue l'unique principe de détermination des volontés, et où les fins que poursuit chaque individu sont en harmonie avec celles de tous les autres. Bien que Yovel ait méconnu cette dimension finale et matérielle de la typique, il n'en défend pas moins une conception du souverain bien qui lui est, à peu de chose près, identique². Aussi, son erreur consisterait principalement à n'avoir pas vu que la typique du jugement pratique pur comprenait déjà en elle les deux composantes du souverain bien, soit le bonheur comme harmonie des fins, et la vertu, qui repose sur la soumission des volontés à l'impératif moral.

¹ Kant, E., *CRP*, A 806, B 834 (Ak. III, 523)

² Yovel est à coup sûr l'un de ceux qui donne du souverain bien la définition la plus complète. Il décèle chez Kant l'existence de deux lois morales, qui ressortissent chacune à deux phases distinctes de la moralité dans son œuvre : la loi de l'impératif catégorique, qui est formelle, puis celle de la juste rétribution due au mérite, qui est matérielle. Le souverain bien comme monde moral réaliserait selon lui l'unité de ces deux législations : « ...les lois morales auxquelles, (...) les hommes sont soumis, sont de deux sortes ; les lois rationnelles internes de l'impératif catégorique et les lois naturelles externes du mécanisme de la récompense. L'existence d'« êtres rationnels sous des lois morales » (...) signifie donc que ces deux systèmes de lois contrôlent le comportement moral ainsi que l'achèvement du bonheur. » (Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 60)

Il s'agit maintenant de montrer, contre ceux qui dénoncent l'intervention de considérations téléologiques à l'intérieur du jugement moral, que sans elles il serait impossible de déceler où se situe la contradiction au sein de la maxime et, par conséquent, de déterminer quoi que ce soit concernant les cas particuliers. Pour défendre ce point de vue, il nous faudra expliquer comment Kant parvient dans les *FMM* à déduire notre devoir au moyen de la deuxième formule de l'impératif catégorique. Cela implique que nous passions en revue les quatre cas proposés en exemple, afin de saisir quels critères emploie Kant pour invalider la maxime proposée. Kant applique la formule de l'impératif catégorique à quatre exemples concrets : le suicide, la fausse promesse, la culture des talents, puis la charité. Il n'y a, selon Kant, qu'une seule manière de procéder pour chaque situation : d'abord, rechercher à quelle maxime se rattache l'action projetée, vérifier ensuite si l'élévation de celle-ci au rang d'une loi universelle n'impliquerait pas une contradiction. Ce procédé permettra d'établir si le principe subjectif de ma volonté, c'est-à-dire la maxime, se qualifie pour devenir une loi objective, valant pour toutes les volontés. Si elle ne peut devenir une loi sans se contredire, la maxime doit être rejetée. Or, la contradiction peut être de deux sortes : *logique*, elle s'éprouve au sein même de la maxime, *volontaire*, elle concerne plutôt le vouloir. Dans tous les cas, cependant, l'immoralité de la maxime se mesure à l'inconséquence d'une volonté qui se contredit.

Le premier exemple, celui du suicide, semble à première vue d'une résolution facile. Sans doute est-ce la raison pour laquelle personne n'a reproché à Kant d'utiliser ici un raisonnement douteux. La maxime de celui qui, lassé de son existence, veut mettre un

terme à ses jours, peut se résumer de la manière suivante : si la vie ne me réserve plus dans l'avenir que des souffrances, je puis décider d'y mettre un terme dès à présent. Cette maxime, qui se fonde sur le principe de l'amour de soi, peut-elle devenir une loi universelle? Pour Kant, il est clair que le principe de l'amour de soi serait en conflit avec lui-même s'il contrevenait à sa propre finalité qui consiste dans le maintien de la vie. De la même manière, une nature qui ferait de cette maxime sa loi, procéderait à sa propre destruction. Mettre fin à ses jours par amour de soi-même apparaît donc contraire au devoir. Quelle conception de la nature et de la loi a permis à Kant de déterminer l'illégitimité de cette maxime ? Sans doute s'agit-il du seul exemple où l'on puisse recourir aux deux conceptions de la loi naturelle. Néanmoins, comme nous le verrons, c'est la conception téléologique de la nature qui s'avère ici la plus déterminante.

Considérons d'abord cet exemple sous l'angle d'une nature soumise à une législation mécanique. Dans l'ordre naturel du mécanisme causal, la contradiction survient lorsqu'apparaît une brèche à l'intérieur de l'uniformité des phénomènes conformes à la loi. Or, le principe de l'amour de soi a pour fonction de concourir au maintien de la vie. Ce même principe peut-il produire en même temps l'effet contraire ? Un principe universel peut-il avoir, dans des cas particuliers, d'autres conséquences que celles qu'il a généralement ? La contradiction de la maxime de l'amour de soi conduisant au suicide résiderait dans l'impossibilité d'admettre des exceptions à la loi de la nature. Mais cela reflète-t-il vraiment la manière selon laquelle Kant raisonne dans ces circonstances ? Il est permis d'en douter. La contradiction ne réside-t-elle pas plutôt dans le fait que la *finalité* de cette loi se trouve contredite, comme l'est également celle

que poursuit la nature tout entière ? Dans ce cas, l'incohérence de la maxime provient du fait qu'elle bouleverse l'harmonie universelle des fins, contrevenant aux finalités que poursuivent naturellement tous les membres de la nature : la conservation d'eux-mêmes et celle du monde dans lequel ils vivent. Ainsi, ce n'est pas au moyen d'une représentation mécanique et causale de la loi naturelle que Kant déduit le caractère illégitime de la maxime dans cet exemple, mais au moyen d'une représentation téléologique. On serait dès lors en droit de supposer que cette représentation de la nature est pour Kant la plus fondamentale, car elle est la seule qui permette au jugement moral de s'exercer. On le peut d'autant plus que la première représentation de la loi naturelle ne nous conduit pas nécessairement à son rejet.. La seule existence d'une exception à la règle suffit-elle pour qu'elle devienne, soudainement, contradictoire ? Il existe nombre de lois naturelles qui comportent des exceptions, tout étant néanmoins valides. Pensons à la loi suivant laquelle consommer de la nourriture contribue à nous maintenir en santé, il est possible d'imaginer des cas où se nourrir nous serait préjudiciable. Peut-on raisonnablement soutenir que cette loi se contredit ? Sûrement pas. Selon H.-J Paton, il en va de même pour la maxime générale de l'amour de soi. Si celle-ci sert généralement au maintien de la vie, il n'y aurait pas de contradiction à ce qu'elle puisse parfois servir à des fins contraires. Ainsi, d'après lui : « Kant is not concerned with causal laws nor finding breaches in them : his arguments, if interpreted in this way, are completely broken-backed. In every case he refers to teleological considerations ; ... ¹ »

Or, c'est encore grâce à la conception d'une nature comme système des fins que nous pourrions évaluer correctement les trois prochains dilemmes que nous propose Kant.

¹ Paton, H.-J, *The Categorical Imperative*, p.149

Le deuxième exemple, nettement plus controversé, est celui de la fausse promesse. Quelqu'un se trouve dans la nécessité d'emprunter de l'argent ; bien qu'il sache qu'il ne pourra pas rembourser son débiteur, il promet tout de même qu'il le fera, sans quoi il ne recevrait pas un sou. Quelle serait alors la maxime de l'emprunteur ? Elle pourrait se formuler comme suit : dans tous les cas où je suis dans le besoin, je puis emprunter en promettant de rembourser, tout en sachant que je ne le ferai pas. Cette maxime, élevée au rang de loi universelle, se contredit-elle ? A première vue, on peut trouver étrange la façon dont Kant résout ce problème. Il affirme que la contradiction résiderait en ceci que la fausse promesse, devenue loi universelle, rendrait impossible la capacité même de promettre et le but que l'on poursuit par son entremise. Personne ne croyant plus personne, le fait de promettre serait en effet devenu impossible. La difficulté, que plusieurs ont relevée, réside en ceci que la contradiction ne se manifeste plus à l'intérieur de la volonté mais lui est extérieure, opposant la fin qu'elle poursuit avec les conséquences de ses actes¹. Dans ce cas l'impératif, devenu hypothétique, commande de ne pas faire de fausse promesse afin que les autres continuent de croire en notre parole. Ainsi, ce n'est plus le respect pour la loi qui détermine à lui seul la volonté, mais des mobiles relatifs à l'intérêt personnel, des considérations d'utilité. Le problème est important car il engage toute la cohérence de la doctrine morale kantienne, dont l'un des axes majeurs réside dans la détermination absolument pure de la volonté, indépendamment de tout intérêt. On peut choisir de disqualifier complètement les considérations téléologiques que Kant paraît invoquer pour la résolution de cet exemple.

Les jugeant incompatibles avec la rigueur formelle de sa doctrine morale, on les imputera dès lors à des maladresses ou à des difficultés d'expression. On peut aussi, et cela correspond davantage à notre manière de voir, penser que l'intervention d'arguments d'ordre téléologique ne menace en rien la pure détermination du vouloir par la loi et qu'elles lui sont mêmes indispensables pour juger si l'action peut être ou non entreprise. Suivant la première option, la contradiction se situerait uniquement au sein de la maxime et serait par conséquent purement logique. C'est le point de vue que défend Victor Delbos. pour qui le raisonnement de Kant dans cet exemple pourrait se résumer de la manière suivante : il est contradictoire de vouloir faire des promesses, ce qui implique que l'on veuille être tenu pour sincère, tout en voulant en même temps qu'elles soient fausses, car nous anéantissons par là la possibilité même que l'on nous croie. Lorsque Kant mentionne les désagréments qu'une telle attitude entraînerait pour nous, cela ne représente selon lui qu'une vérification *a posteriori* de l'inconséquence de la maxime. Certes, Delbos a raison de distinguer l'examen rationnel de la cohérence d'une maxime du calcul intéressé de ses conséquences. Il a tort cependant de limiter cette cohérence à une simple contradiction logique, car celle-ci ne réfère qu'au premier sens de la loi naturelle. Vu sous l'angle de l'uniformité des lois causales, la contradiction se donne en effet comme l'exception subjective à une règle universelle objective : on ne peut vouloir à la fois que les promesses soient possibles et vouloir aussi qu'elles soient fausses. On ne peut vouloir qu'existe la sincérité, sans laquelle on ne nous croirait jamais, et vouloir en même temps tromper cette universelle confiance. Cependant, ce n'est pas à ce niveau que se manifeste selon nous l'inconséquence de la

¹ A ce sujet, voir : Delbos, V., introduction et notes aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* d'E.

maxime. Pour la reconnaître, nous devons nous transporter en pensée vers un ordre téléologique des choses. Si l'on adopte ce point de vue, on peut dénoncer *a priori* le caractère illégitime d'une fausse promesse en invoquant le désaccord que produirait une telle maxime, promue au rang de loi, au sein de l'harmonie finale des volontés. Je ne pourrais pas continuer à poursuivre mes fins, aucun homme ne pourrait continuer à poursuivre les siennes, si nous vivions dans un monde où personne ne croirait en personne et où l'insincérité et le mensonge seraient la règle. Raisonner de la sorte ne nous ramène pas à des calculs de prudence : ce n'est pas parce que je désire l'harmonie finale de l'humanité, que je décide de ne pas mentir, donc de ne pas emprunter. Ce que je désire, au contraire, dans un premier temps, c'est mentir, pour obtenir de l'argent. Ce n'est qu'après coup, lorsque pour en tester la validité je tente d'universaliser ma maxime, que je constate *alors* qu'elle est incompatible avec l'harmonie finale d'un monde moral possible et que, par conséquent, je ne devrais pas la vouloir. Dans ce sens, la perspective d'un monde moral ne prétend jamais se substituer au principe de détermination du vouloir qui réside toujours dans la bonté intrinsèque de la maxime ; il constitue plutôt le test qui permet au jugement d'en reconnaître la bonté. Ainsi, la contradiction ou l'inconséquence de la maxime se mesure toujours à son accord ou à son désaccord avec la possibilité d'une nature morale dont nous ferions partie. Le devoir de sincérité, bien qu'il soit un devoir strict, a donc exigé lui aussi, pour sa déduction, que la loi naturelle soit explicitement comprise comme une législation finale ou téléologique. Ce qui permet fondamentalement, dans toutes les situations, de mesurer l'incohérence de la maxime, c'est la perspective d'un monde moral dont nous serions co-législateur.

Nous transportant en pensée dans un tel monde, nous désirons savoir si notre maxime, devenue une loi, détruirait ou favoriserait l'harmonie finale des volontés qui le composent.

Sans qu'il soit nécessaire d'analyser en détail les deux autres exemples donnés par Kant dans les *FMM*, on constate aisément qu'ils font appel, pour leur solution, au même raisonnement. Le troisième exemple concerne la culture de nos talents et demande, en somme, si nous sommes moralement justifiés de ne pas les développer, quand cela ne nous est pas nécessaire. Alors que, dans les deux premiers exemples, la contradiction émanait de la maxime, elle provient, dans cet exemple et dans le suivant, de la volonté. Cela signifie que l'harmonie finale de la nature ne sera pas nécessairement brisée par l'introduction de cette maxime : on peut en effet concevoir la possibilité d'un monde où les hommes ne développent pas leurs talents. En tant que nous pouvons cependant nous considérer comme les auteurs de ce monde, *il nous est impossible de vouloir* qu'il ne progresse pas vers une amélioration toujours plus grande. Bien que ce soit dans la volonté, et non dans la maxime, que se loge la contradiction, l'inconséquence se mesure toujours cependant par rapport à l'objet que doit réaliser cette volonté : le souverain bien comme monde moral. Il en est de même pour le dernier exemple, qui concerne nos devoirs de bienfaisance. Sommes-nous tenus d'être charitables ? Ne pouvons-nous vaquer à nos propres affaires, sans nous soucier de faire, en plus, le bonheur des autres ? Pour le savoir, il faut se demander si nous désirons faire de la maxime de l'indifférence envers autrui une des lois de la nature morale que nous voulons établir. La volonté se heurte alors à une incohérence : je ne puis vouloir être égoïste et vouloir en même temps

qu'existe par ma volonté une nature dont les membres ne s'ignorent pas réciproquement. Ne serait-il pas contraire à l'harmonie finale d'un tel monde que de poser en principe qu'aucun homme ne doive se soucier des fins que poursuivent tous les autres ? On manquerait alors le sens profond de l'unité finale, tel que le deuxième type, celui du bonheur, nous le faisait entrevoir, car dans un monde moral, non seulement toutes les volontés doivent être soumises au principe d'une législation universelle, mais elles doivent de plus chercher à favoriser l'atteinte par autrui des fins qu'il poursuit, si celles-ci apparaissent moralement légitimes.

Nous touchons ici à l'un des éléments essentiels de notre démonstration : il apparaît désormais clair que sans la référence à un monde moral futur, c'est-à-dire au souverain bien, dont l'analogie avec la nature sensible permet d'avoir une représentation, il serait impossible de juger la valeur de nos maximes et d'agir conformément à la loi. Parce qu'il permet au jugement de mettre à jour les incohérences qui apparaissent au sein du vouloir et de la maxime, le souverain bien donne à l'action une origine rationnelle et conséquente. Ainsi, c'est le souverain bien qui permet de mesurer la rationalité du vouloir, de même que celle de l'action qu'il projette d'entreprendre. Ce qui sauve la raison de l'incohérence pour en garantir l'objectivité, c'est donc toujours, ultimement, le but final moral ou souverain bien. Cette fonction, comme nous l'avons vu, s'exerce cependant de plusieurs manières. Elle permet d'abord d'assurer à la raison spéculative l'atteinte des objets qui constituent sa fin dernière; elle permet ensuite à la raison pratique d'appliquer la loi morale à des situations concrètes. Ainsi, sans la représentation d'un monde possible dans lequel coexistent dans l'harmonie la plus

parfaite le système de la moralité et celui du bonheur, nous ne pourrions évaluer la valeur morale de notre maxime, nous ne pourrions pas même vouloir agir selon la loi morale et regarderions avec défiance et suspicion une raison qui mettrait en nous des aspirations théoriques dépassant de loin sa puissance à les résoudre. Si l'entreprise qui meut les deux premières *Critique* vise à mettre en place un tribunal au moyen duquel la raison prétendrait juger de la valeur de ses prétentions à un savoir absolu et à une détermination inconditionnelle de la volonté, force nous est de reconnaître qu'elle ne parvient à en attester la légitimité qu'en recourant à ce but qu'elle s'impose à elle-même tout à fait *a priori*, but que l'*Architectonique de la raison pure* nous a appris à considérer comme coïncidant avec la destination complète de l'homme : soit le souverain bien comme monde moral.

Il conviendrait de passer à présent au dernier point que nous avons choisi d'aborder dans la discussion que nous avons entreprise du point de vue adopté par Yovel au sujet de la typique. Rappelons que la typique constituait pour lui une tentative de schématisation incomplète, que seule la doctrine des postulats permettrait d'accomplir. Notre premier argument a consisté à démontrer que Yovel entendait le terme de nature dans un sens trop étroit et que cela le conduisait à ne voir dans le schématisme de la typique qu'une analogie formelle. Nous avons alors montré, en approfondissant la signification de la loi naturelle chez Kant, que celle-ci n'est pas seulement mécanique ou causale, mais qu'elle possède, en outre, une dimension téléologique. Nous avons pu constater que cette conception kantienne de la nature permettait de dégager pour le jugement deux types distincts, celui de la loi naturelle et celui bonheur universel. C'est

précisément ce second type, ignoré par Yovel, qui permet de doter le procédé de la typique d'une dimension matérielle et finale indiscutable. Certes, la typique du jugement pratique pur ne nous dit pas *comment* ce monde moral où le bonheur sera proportionné à la moralité pourra effectivement advenir, il ne nous donne aucune raison de croire en sa nécessaire réalisation. Mais faut-il voir en cela un défaut ? Est-il légitime de lire la typique uniquement dans son rapport à la *Dialectique de la raison pratique*, comme si elle avait pour fonction de résoudre le même problème ? Considérer la typique sous cet angle, c'est se condamner à n'y voir que l'esquisse imparfaite de la doctrine des postulats. Et pourtant la typique du jugement pratique pur joue en morale un rôle essentiel qui n'a rien à voir avec la possibilité du souverain bien. Son rôle consiste, comme on l'a vu, à permettre au jugement de déterminer si la maxime est oui ou non conforme au principe du bien moral. Le jugement pratique pur ne peut fonctionner sans recourir à la représentation d'un monde moral dont la nature sensible fournit le type. Bien que la notion d'un monde moral soit indispensable pour juger la cohérence d'une maxime, il n'est pas nécessaire pour autant d'en démontrer la possibilité. Pour les seules fins du jugement, la simple représentation d'un monde moral paraît suffisante. Cependant, si le souverain bien comme monde moral est bel et bien le but final auquel doit tendre l'action morale, si la loi morale nous en prescrit l'accomplissement, il devient désormais indispensable, si l'on veut préserver la cohérence du système moral dans son ensemble, de comprendre comment il est possible. C'est pourquoi nous nous intéresserons dans le chapitre suivant à la doctrine des postulats de la raison pratique, dont l'ébauche était déjà présente dans le *Canon de la raison pure*, afin de voir comment Kant prétend désormais pouvoir résoudre la question

de la possibilité du but final de la raison pure. Cela nous permettra de mettre en lumière le rôle incontournable que joue la *Dialectique de la raison pratique* au sein de la morale kantienne, et nous conduira à poser le problème de l'unité de son concept central, le souverain bien, qui donne lieu à des acceptions fort diverses.

Chapitre 5 : Le souverain bien, objet total d'une volonté moralement déterminée. La cohérence de la loi morale et le primat de la raison pure pratique.

Nous avons pu mesurer jusqu'à présent l'importance que revêt le concept du souverain bien pour la raison pure spéculative. Il a permis d'en étendre l'usage au-delà de l'expérience, répondant ainsi à son besoin d'unité et de systématisme. Bien qu'il apparaisse lié dans un premier temps à l'intérêt spéculatif de la raison, il n'en concerne pas moins l'usage pratique, auquel il fournit un *critère* pour juger la valeur morale des maximes, de même qu'un *but* total à accomplir. Comme ce fut le cas pour la raison spéculative, le souverain bien apparaîtra comme le garant de l'accord de la raison pratique avec elle-même, assurant qu'elle puisse atteindre ses fins dernières et remplir la tâche dont la loi morale prescrit la réalisation. La moralité et sa loi inconditionnée se retrouveront ainsi suspendues à la possibilité de l'objet suprême et complet de la volonté : le souverain bien. Mais ce n'est pas tout : la reprise de la problématique du souverain bien au sein de la morale aura pour effet de soulever à nouveau l'un des problèmes majeurs de la philosophie critique, soit celui de l'union de la nature avec la liberté. Nous verrons comment ce problème, qui survient au cœur de l'antinomie de la raison pratique, conduira Kant à conférer une suprématie à l'intérêt pratique de la raison. Cette suprématie accordée à l'usage pratique permettra de donner à la raison pure l'extension maximale qu'elle recherche afin de déterminer la possibilité du souverain bien et de ses corrélatifs essentiels : Dieu et l'âme. Il ne conviendrait pas cependant d'exagérer outre mesure le rôle dévolu à l'usage pratique de la raison ; celui-ci n'agit somme toute qu'à titre d'intermédiaire pour la solution d'un problème qui

concerne la raison tout entière, car l'achèvement de la métaphysique dans son sens le plus haut doit coïncider avec l'accomplissement de la destination complète de l'homme.

Le chemin qu'empruntera la raison pratique pour traiter le problème du souverain bien et des fins dernières ne sera pas sans rappeler celui qu'avait suivi Kant dans le *Canon* de la première *Critique*. Il ne faudrait nullement en conclure à l'identité des deux textes, car le raisonnement mis en place par la deuxième *Critique* s'écarte en plusieurs points de celui que développait le *Canon*. S'il a l'avantage d'être plus complet et par là même plus explicite, le texte de la *Dialectique* suscite des problèmes majeurs, que le *Canon* ne faisait qu'effleurer. En dépit de ces difficultés, ce texte a l'avantage de présenter clairement les liens qui rattachent le souverain bien à la philosophie morale, dont le concept s'est considérablement précisé et développé depuis 1781. Le but final de la raison y apparaîtra une fois de plus comme le seul concept susceptible de réaliser l'harmonie des intérêts et des facultés de la raison pure, confirmant alors la supériorité de l'objectivité pratique sur celle de la raison théorique. Suivant en cela une tendance que le *Canon de la raison pure* avait initiée, le passage vers l'usage pratique constituera pour la raison pure le fruit d'une évolution nécessaire vers la réalisation de son unité et l'atteinte de sa destination propre.

La dialectique de la raison pure pratique

Que faut-il entendre par une dialectique de la raison pure ? Comme le rappelle Kant au premier chapitre de la *Dialectique* de la seconde *Critique*, la dialectique de la raison

pure provient de cette tendance naturelle qu'a la raison pure de rechercher, pour tout conditionné donné, « la totalité absolue des conditions »¹. L'inconditionné se trouvant dans les choses en soi, on ne peut le rencontrer dans le champ des phénomènes. Mais la raison pure ignore la plupart du temps cette distinction critique ; aussi applique-t-elle à des phénomènes l'idée de la totalité absolue des conditions. Il en résulte une apparence qui ne devient manifeste que lorsque la raison, transportant l'inconditionné dans l'expérience, entre en conflit avec elle-même. Se penchant sur l'origine de cette apparence, la raison pure se trouve dès lors tenue d'entreprendre une critique complète de son usage. Suivant cela, l'origine de la critique de la raison pure pratique se trouverait dans sa dialectique et la possibilité du souverain bien deviendrait son problème principal. On ne retrouve cependant nulle part la confirmation d'une pareille thèse. Au contraire, dans la préface à cet ouvrage, Kant affirme que le problème qui justifie la mise en œuvre d'une critique de la raison pratique ne se manifeste pas au sein de la raison pure². Il conviendra de revenir plus tard sur la contradiction qui semble opposer ici la *Dialectique* de la seconde *Critique* à son introduction et sa préface.

Demandons-nous d'abord en quoi consiste précisément l'inconditionné pour la raison pratique. Il ne peut s'agir du principe inconditionné de la volonté, car un « fait de la raison ³ » ne peut faire l'objet d'aucune apparence dialectique. La totalité des conditions sera recherchée du côté de l'objet d'une volonté pure, et se présentera

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.738 (Ak. V, 107)

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, préface, p.609 (Ak. V, 3)

³ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.644-45 (Ak. V, 31)

comme « la totalité inconditionnée de l'*objet* de la raison pure pratique ¹ ». Kant donne à cet objet le nom de souverain bien. Puisque l'inconditionné se rapporte toujours à un conditionné, il convient alors de demander : quel est le conditionné pratique ? Celui-ci désignerait les fins qui ne sont pas moralement nécessaires. Puisque les fins qui proviennent des inclinations et des besoins naturels sont toutes relatives et conditionnées, on peut à bon droit en considérer la somme comme le conditionné pratique. Ainsi, le souverain bien, s'il est l'objet total de la volonté pure, comprend en lui, outre les fins inconditionnées prescrites par la loi, l'ensemble de toutes les fins naturelles et conditionnées que l'on peut moralement poursuivre. Il s'avère dans ce sens un facteur d'unité systématique puisqu'il permet de réunir dans une totalité harmonieuse toutes les fins de la volonté suivant un principe, celui du bien moral. Cette définition du souverain bien semble correspondre, en partie du moins, à celles que lui attribuait déjà la *Critique de la raison pure*. N'y apparaissait-il pas déjà comme le but final de la raison, le foyer de toutes les fins, ou encore la destination complète et totale de l'homme ? Une des fonctions principales du souverain bien paraît donc consister à unir systématiquement toutes les finalités que nous poursuivons, faisant en sorte que la vie humaine puisse présenter un *sens*. Avant de poursuivre avec la définition du souverain bien, qui se précisera au point de n'être plus que la liaison conditionnée de deux concepts, la vertu et le bonheur, nous aimerions revenir sur les doutes exprimés plus haut au sujet d'une prétendue dialectique de la raison pure *pratique*.

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.739 (Ak. V, 108)

Delbos¹ remarque avec justesse que la dialectique de la raison pure pratique se présente comme l'envers de celle de la raison pure spéculative : l'inconditionné n'est plus l'indéterminé qu'on cherche à connaître à partir d'un conditionné *donné*, car le conditionné est lui-même subordonné au *fait* apodictique de la loi morale. Dans ce cas, c'est plutôt la loi morale inconditionnée qui détermine le conditionné, soit le bonheur. Est-il possible que la raison pratique puisse s'égarer dans l'application de la loi morale aux fins naturelles ? Cela paraît impossible : la loi morale et son fondement intelligible, la liberté, ont le pouvoir de déterminer toutes les fins empiriques. Si aucune apparence ne menace la raison pure pratique, il ne saurait y avoir pour elle de dialectique. Plutôt que de parler, comme l'a fait Delbos, d'une modification de la notion de dialectique, il vaudrait mieux dire qu'il n'existe aucune véritable dialectique de la raison pure pratique. Nous serions en fait, comme le suggère Lewis White Beck², en présence d'une dialectique de la raison pure spéculative. Beck fait remarquer que la philosophie morale ne peut jamais tomber dans l'illusion dialectique. Un passage explicite de la première *Critique* en fait foi : Kant y déclare que la méthode sceptique, mise au point pour provoquer au sein de la raison des conflits et susciter ainsi l'apparence dialectique, ne peut s'appliquer aux concepts de la morale, car ceux-ci sont toujours susceptibles d'une présentation *in concreto* (A 425, B 453). Ainsi, le problème de l'abstraction qui conduit la raison à s'aventurer au-delà du monde des phénomènes et suscite en elle une illusion dialectique, ne peut jamais menacer la philosophie morale dont les concepts, issus de la volonté, entretiennent toujours un rapport quelconque avec l'expérience. Ces remarques

¹ Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, P.U.F., p. 379-380.

² Beck, L.-W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, 1960, p.241

s'accordent d'ailleurs avec ce que nous soutenions à propos de la morale au chapitre 3 de la première section. Nous y affirmions en effet que la morale, quoique dotée de principes *a priori*, n'était pas transcendante, car elle entretient toujours un rapport avec la sensibilité et l'expérience. La présence de principes *a priori* purs en morale ne peut donc jamais constituer pour elle un problème, car c'est précisément la parfaite pureté de ses principes qui en garantit la valeur. Il découle de cela que la morale n'a pas à craindre un excès d'abstraction de la part de la raison pure. Dans ce cas, la seule illusion susceptible de menacer la philosophie morale proviendrait de la raison pratique empirique, qui s'imaginerait à tort que le bonheur constitue le principe d'une volonté bonne. En disant cela, nous oublions cependant que seule la raison pure peut être le siège d'une illusion transcendante ; aussi, il ne saurait y avoir d'illusion de la raison pratique empirique. Cette constatation nous ramène au point de départ : s'il y a une dialectique de la raison pure pratique, elle doit concerner la raison pure. Mais comment la raison pure pourrait-elle errer en ce qui concerne la morale ? Pour exprimer plus adéquatement cette difficulté, rapportons-nous aux divergences que nous avons constatées entre l'introduction, la préface et la deuxième partie de cet ouvrage, intitulée *Dialectique*.

Kant débute sa préface par une mise en garde, en précisant que son intention n'est pas de faire une critique de la raison *pure* pratique. Au contraire, s'il est démontré que la raison pure *est* pratique- ce qui constitue en soi le but principal de cet ouvrage- ce *fait* prouvera à lui seul sa réalité et celle de ses concepts. Ainsi, la raison pure, si elle est pratique, n'a nul besoin d'une critique, car « elle ne *transgresse* pas ses limites dans une

vaine présomption (comme il arrive à la raison spéculative) ¹». La critique de la raison pratique vise plutôt son usage empirique qui prétend fournir à la volonté, sous le nom du bonheur, un principe de détermination moralement légitime. Cependant, comme la raison pure, même pratique, est toujours la raison, elle aspire aussi à l'inconditionné, qui prend la forme de l'objet total de la volonté. La question du souverain bien ou de l'objet total d'une volonté moralement déterminée s'inscrit donc dans le parcours logique d'une critique de la raison pratique ; non pas, il est vrai, comme son point de départ, mais comme son aboutissement. Puisque la possibilité du souverain bien demande à ce que soit résolu le problème de l'union de la nature et de la liberté, il demeure en même temps un problème spéculatif, celui-là même que l'on retrouvait dans la troisième antinomie de la raison pure spéculative. Dans ce cas, il ne faudrait pas s'étonner de retrouver, à quelques différences près, la même structure argumentative que dans le *Canon de la raison pure*, car il s'agit encore de la même question: comment la raison pure spéculative peut-elle dépasser ses limites propres et admettre l'existence nécessaire de réalités qui transcendent pourtant son usage ? On se souviendra que dans la première *Critique*, l'usage pratique fournissait à la raison spéculative un but final ou un canon, grâce auquel la raison pure pouvait affirmer positivement la réalité de Dieu et d'un monde futur. L'usage pratique apparaissait de la sorte comme le fil conducteur pour la solution de questions théoriques. Cette fonction s'avérait indispensable, car sans un but final moral, le savoir spéculatif ne pouvait atteindre les principes premiers de toute connaissance et satisfaire son besoin d'un savoir absolu, complet et définitif. On peut à bon droit supposer que la *Dialectique de la raison pure pratique* raisonne

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, préface, p. 609 Ak. V, 3

d'une façon similaire, de sorte qu'il faudrait voir dans cette *Dialectique* la version reprise et améliorée du *Canon de la raison pure*. Ce rapprochement avec le *Canon* nous permet de saisir un peu mieux le sens qu'il faut accorder à cette dialectique. En effet, les contradictions qui s'y manifestent apparaissent dès lors comme des *illusions spéculatives à propos de la morale*¹ et non pas comme des *illusions morales* comme telles. Dans cette perspective, l'usage pratique aura à nouveau pour fonction de résoudre l'impasse dans laquelle se trouve engagée la raison pure spéculative. Cette fonction justifiera sa suprématie qui permet de garantir la réalité objective de concepts que la raison spéculative laissait indéterminés. De ce fait, elle contribuera à l'extension du pouvoir de la raison pure, satisfaisant ainsi son intérêt fondamental².

L'interprétation que nous venons de donner de la *Dialectique de la raison pure pratique* pourrait nous conduire à penser que le souverain bien n'est attaché à la morale de Kant que d'une manière purement accidentelle, qu'il n'est au fond utile qu'à la raison spéculative pour l'atteinte des fins dernières de son usage. C'est d'ailleurs à cette conclusion que parviennent plusieurs commentateurs, qui considèrent le souverain bien comme un concept étranger à la morale kantienne. La principale difficulté semble résider dans l'impossibilité de déduire de la loi morale le devoir de travailler à la réalisation du souverain bien. Le souverain bien, parce qu'il implique un contenu déterminé, peut difficilement émaner d'une loi qui serait purement formelle. Selon

¹ Voir Beck, L.-W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.241

² Kant affirme en effet au chapitre III de la *Dialectique* que l'intérêt fondamental de la raison pure consiste dans son extension. Cela permet d'expliquer que l'usage pratique soit hiérarchiquement supérieur à l'usage théorique, car il permet d'accroître notre connaissance au-delà de l'expérience. (réf: Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.754 Ak. V, 120)

Andrew Reath¹, seule la conception téléologique du souverain bien comme règne des fins peut résulter de la loi morale. Dédue du concept d'une volonté pure, elle en unit les diverses fins sous un même principe. S'il existe une conception moralement légitime du souverain bien d'après Reath, elle ressemblerait au concept du règne des fins, tel qu'on le retrouve, notamment, dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Le règne des fins est le concept d'un « monde » qui devrait résulter de l'union des volontés morales. Dans un tel monde, toutes les volontés seraient unies par leur commune obéissance à des principes dont elles seraient en même temps les auteurs. Sous la gouverne des principes moraux, toutes les fins seraient rassemblées en une unité systématique, qui comprendrait autant les fins morales objectives que celles, subjectives, que la loi morale nous autorise à poursuivre. Il est indéniable que la conception du souverain bien comme règne des fins fait partie intégrante de la morale pour Kant puisqu'il l'intègre à sa définition de la moralité : « La moralité consiste donc dans le rapport de toute action à la législation qui seule rend possible un règne des fins.² » Il semble ainsi que la moralité implique nécessairement, comme sa conséquence logique, la réalisation d'un règne des fins. Cette définition téléologique du souverain bien comme union systématique de toutes les fins d'une volonté moralement déterminée semble ainsi découler naturellement de la loi morale elle-même.

¹ Voir : Reath, A., « Two Conceptions of the Highest Good in Kant », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, no.4, 1988, p.599

² Kant, E., *Fondements de la métaphysique des moeurs*, p. 300

Les problèmes surgissent d'après Reath lorsque Kant cherche à « déterminer pratiquement cette idée ¹ ». C'est là qu'il introduit à l'intérieur du concept du souverain bien un élément étranger à la loi morale, qui provient d'une autre source. C'est ce qui se produit selon lui au chapitre II de la *Dialectique*. Kant y définit le souverain bien comme l'union proportionnée de la vertu et du bonheur. Ces deux concepts proviennent en effet de sources hétérogènes : le premier, la vertu, émane de la raison, le second, le bonheur, de la sensibilité. Le souverain bien se présente alors sous la forme d'un principe synthétique par lequel la dualité de deux aspirations distinctes pourrait se résoudre en une unité. Comment rattacher l'aspiration sensible au bonheur à la loi morale qui lui est parfaitement étrangère ? Cette manière de concevoir le souverain bien, parce qu'elle ne peut se déduire à partir de la loi morale, serait par conséquent irrecevable. Dans ce cas, la thèse suivant laquelle le souverain bien aurait pour fonction de solutionner le problème de la dualité de la nature raisonnable et finie ne tiendrait pas davantage. Ainsi, d'après Reath, le souverain bien ne peut s'insérer légitimement à l'intérieur de la morale kantienne que s'il dérive, comme système total de toutes les fins de la volonté, de l'impératif moral lui-même. Sans entreprendre immédiatement la critique de cette position, remarquons simplement qu'elle suppose une conception erronée des notions kantiennes de « schème » ou de « synthèse ». Si Reath refuse d'admettre que la nécessité morale du souverain bien soit commandée par l'exigence de réunir sous un même concept la dualité fondamentale de deux objets hétérogènes de la volonté, c'est qu'il refuse d'envisager que la synthèse puisse s'effectuer au-delà de la sphère morale. D'après lui, « The role of the Highest Good, then, is not to effect a

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.739 Ak. V, 108

synthesis of heterogeneous goods, but to supply a conception of the moral ends in their totality.¹» Ainsi présentée, la synthèse qu'effectue le souverain bien consiste à combiner en un même schème les différentes fins de la volonté. Si l'on se rapporte aux définitions que nous avons données antérieurement du schématisme, il nous paraît difficile d'imaginer que ce procédé puisse servir à lier des éléments qui appartiennent à une sphère homogène. Le rôle de la typique, on s'en souvient, consistait à expliquer comment s'effectue le rapport entre un principe intelligible et une action qui appartient au monde sensible ; elle consistait, dans ce sens, à unir deux objets et deux mondes complètement étrangers l'un à l'autre. Il n'existe pour la raison aucun problème à réunir entre eux des éléments homogènes, seule l'hétérogénéité nécessite l'action d'une synthèse et la médiation d'un troisième terme, que fournit le schème. Sans doute Reath confond-il ici la fonction « totalisante » du souverain bien avec sa fonction synthétique. Nous verrons tout à l'heure comment Yovel distingue ces deux fonctions.

Une autre objection envers l'appartenance du souverain bien à l'ensemble du système moral kantien consiste dans son apparente « impossibilité », ou dans son caractère inaccessible qui semble en contradiction manifeste avec l'un des principes de base de la philosophie kantienne: « Tu dois, donc tu peux ». Le devoir de réaliser le souverain bien ne peut être un devoir réel pour la volonté que pour autant qu'il suppose chez le sujet une capacité réelle de l'accomplir. Des deux éléments du souverain bien, seule la vertu

¹ Reath, A., « Two Conceptions of the Highest Good in Kant's », *Journal of the History of Philosophy*, vol.26, no.4, 1988, p.600

est effectivement en notre pouvoir¹. Dans ce cas, il serait moralement inconséquent de prescrire à la volonté de réaliser tout le souverain bien, puisqu'elle n'en peut accomplir qu'un seul élément : la vertu. Cette difficulté permet à L.-W Beck, de conclure que le devoir de réaliser le souverain bien ne peut signifier pour nous rien d'autre que le devoir d'être vertueux. Dans ce cas, quel besoin Kant avait-il d'introduire le concept du souverain bien et de faire de celui-ci un devoir ? Si l'on rattache cette constatation à celle faite plus haut sur le caractère spéculatif de la dialectique de la seconde *Critique*, on possède alors deux solides raisons d'après Beck de considérer la doctrine du souverain bien comme *insignifiante d'un point de vue moral*. Quel rôle attribue-t-il alors à ce concept ? Pour lui, sa fonction consiste en tant qu'idéal de la raison pure à réaliser l'unité systématique de celle-ci en intégrant dans une synthèse finale les législations de la nature et de la liberté.

The truth of the matter is that the concept of the highest good is not a practical concept at all, but a dialectical Ideal of reason. It is not important in Kant's philosophy for any practical consequences it might have, for it has none except those drawn from the concept of *bonum supremum*.²

On ne peut nier que le souverain bien possède réellement cette fonction : nous avons vu dans notre chapitre sur l'*Architectonique de la raison pure* que le concept du but final permettait de réaliser l'unité systématique de toute notre connaissance en effectuant la relation de l'ensemble du savoir aux fins essentielles de l'humanité. Nous en avons conclu que le souverain bien devait appartenir en propre à la philosophie au sens

¹ La solution critique de l'antinomie de la raison pratique affirme en effet que la vertu constitue l'élément du souverain bien « qui est immédiatement en notre pouvoir », tandis que le bonheur n'est qu'une conséquence médiate ou indirecte de notre volonté, qui dépend de l'existence « d'un auteur intelligible du monde ». (réf : *Critique de la raison pratique*, p. 748 et 753, Ak. V, 115 / V, 119)

² Beck, L.-W, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.245

cosmique, puisque sa fonction architectonique consiste précisément à unir la science avec la sagesse. Nous verrons tout à l'heure que nous étions pleinement justifiés de le croire, puisque Kant lui-même attribuera la détermination pratique du souverain bien « à la *philosophie*, au sens où entendaient ce mot les Anciens », laquelle consistait « à enseigner le concept dans lequel il faut placer le souverain Bien, ainsi que la conduite à suivre pour l'acquérir.¹ »

Avant d'entreprendre la critique de ces objections, examinons d'abord les raisons qu'invoque Kant lui-même pour justifier l'appartenance du souverain bien à l'ensemble de la morale. On peut regrouper les raisons qu'utilise Kant sous deux catégories. Dans la première, se retrouvent les arguments qui font du souverain bien une nécessité d'ordre rationnel. Dans la seconde, se rangent les arguments à caractère seulement subjectif ou psychologique. Suivant la première catégorie, il serait rationnellement nécessaire d'admettre le souverain bien au sein de la morale afin d'en garantir la cohérence et la complétude. Sans l'existence d'un but final à réaliser, la morale kantienne ne dépasserait jamais le formalisme abstrait de l'impératif catégorique. On ne peut en effet vouloir agir moralement sans poursuivre un but déterminé ; aussi la loi morale doit-elle prescrire, en plus d'une forme, un contenu. Le concept d'une volonté moralement déterminée exige donc, pour que sa détermination soit complète et son vouloir cohérent, une fin morale nécessaire. La loi morale nous conduit ainsi à l'idée d'un objet total de la raison pure pratique qui complète l'impératif moral formel par un

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.740 Ak, V, 108

impératif matériel¹ ordonnant la poursuite du souverain bien. La nécessité d'une connexion entre la loi morale et son objet, le souverain bien, s'exprime, comme le souligne Delbos², dans l'emploi que fait Kant de la formule suivante : la vertu est ce qui « rend digne d'être heureux³ ». Comme le mentionnait Kant dans le *Canon de la raison pure*, cette formule suggère l'idée d'une union nécessaire entre le système du bonheur et celui de la moralité⁴. Cependant, comme l'a bien vu Yovel, la nécessité d'un tel lien ne s'impose pas d'emblée: comment pourrait-on tirer du simple concept d'une volonté pure, la nécessité de poursuivre un objet qui lui est extérieur ? Si l'on assigne à la loi morale un objet, les raisons qui nous y conduisent proviennent nécessairement d'autres sources. Tout porte à croire, comme l'affirme Yovel, qu'entre l'impératif de la moralité et celui du souverain bien, la relation est discontinuée⁵. Cela n'empêche pas selon lui qu'ils puissent appartenir tous deux au même système moral, dont ils révèlent le caractère *compréhensif*, lequel réunit les exigences de la raison pure à celles d'une volonté humaine finie. Nous pensons, pour notre part, que cette transition ne comporte aucun problème majeur surtout si l'on se réfère à la structure téléologique de la raison

¹ La distinction entre un impératif formel de la moralité et un impératif matériel est une distinction que nous empruntons à Y. Yovel. D'après lui, il existe en effet deux phases de la moralité. La première qui s'intéresse au principe de détermination de la volonté, est dite *absolue*, la seconde, qui ajoute au principe moral un objet ou un contenu, est dite *compréhensive*. Chacune de ces phases conduit à un impératif différent : l'impératif catégorique formel prescrit d'atteindre la perfection morale, l'impératif matériel commande de promouvoir le souverain bien. Sans la seconde phase, la morale kantienne demeurerait incomplète. Comme l'impératif formel demeure néanmoins en tout temps premier par rapport à l'impératif matériel du souverain bien, le rapport entre ces deux impératifs s'exprime en des termes à la fois hiérarchiques et inclusifs: « L'impératif matériel contient l'impératif formel(catégorique) en tant que condition absolue et lui ajoute un complément indispensable. » (réf : Y.Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, p.36)

² Voir : Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.31

³ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.742 Ak. V, 110

⁴ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 810, B 838, p. 1368 Ak. III, 525

⁵ Yovel affirme en effet que : « Nous manquons d'une transition directe ou intrinsèque entre le concept de la volonté pure et celui du souverain bien. Le premier est défini par l'exclusion rigoureuse de toute considération empirique, (...), tandis que le dernier restitue ces considérations comme légitimes et importantes. » (Voir : *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 43)

pure et aux principaux intérêts qui en orientent l'activité. Nous y reviendrons un peu plus loin.

Avant d'aborder la question des intérêts de la raison pure, il nous reste encore à considérer d'autres motifs d'origine rationnelle qui militent en faveur de l'inclusion du souverain bien au sein de la morale. Puisque la nécessité d'un concept s'explique par l'importance de la fonction qu'il est appelé à remplir, on se demandera alors : quelles fonctions Kant attribue-t-il au souverain bien au sein de la morale? D'après Yovel, celles-ci seraient à la fois synthétiques et totalisantes¹. Concept synthétique, le souverain bien sert d'abord à réunir deux aspirations fondamentales de la volonté : le bonheur et la vertu. Cette unité est cependant conditionnée, la vertu se présentant comme la condition suprême de toute participation au bonheur. Constituant deux biens parfaitement hétérogènes, la vertu et le bonheur sont liés suivant le principe de la cause et de l'effet. Or cela ne va pas sans problèmes : comment la vertu pourrait-elle être la cause du bonheur si celui-ci dépend des lois naturelles ? Cette difficulté exige un élargissement de la synthèse. La possibilité du souverain bien implique en effet que nous puissions envisager l'union de la nature avec la liberté. Pour être moralement légitime, le bonheur doit être proportionné à l'intention morale. Or, cela n'est possible que si la nature comporte en elle-même les conditions d'un tel accord. La synthèse pourra s'effectuer de deux manières : soit en distinguant deux types de souverain bien, dont l'un pourrait arriver par l'action humaine, soit en postulant l'existence d'un auteur moral du monde

¹ Yovel attribue également au souverain bien une troisième fonction, qu'il appelle « le besoin d'une fin » mais comme nous la comptons parmi les raisons subjectives ou psychologiques du souverain bien, nous ne la mentionnons pas ici. (voir, *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 38-42)

qui en assurerait la « possibilité ontologique¹ ». Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question lorsque nous expliquerons l'antinomie de la raison pure pratique. En ce qui concerne la fonction « totalisante » du souverain bien, elle correspond à la toute première définition qu'en donne Kant dans la dialectique. Le souverain bien, on s'en rappelle, s'y présentait comme l'unité systématique de toutes les fins d'une volonté moralement déterminée. Unissant en une totalité définie toutes les fins de la volonté, le concept du souverain bien permettrait alors à la raison de rassembler en un tout cohérent la série autrement infinie de nos actions particulières et de leurs conséquences. Comme tel, ce concept répond au besoin qu'a la raison pure d'embrasser en une totalité achevée une série infinie d'événements. La nécessité du souverain bien apparaît donc également liée à sa fonction totalisante, qui permet à la raison pratique d'envisager les fins et les actions de la volonté en une unité systématique.

On ne peut cependant négliger les considérations subjectives et psychologiques qui amènent Kant à introduire le concept du souverain bien au sein de la morale. Celles-ci répondent à deux préoccupations majeures : la première concerne la justice, la seconde, la motivation. C'est au chapitre II de la *Dialectique* que Kant expose le mieux le problème de la justice. D'après lui, si le souverain bien constitue l'objet total d'une volonté moralement déterminée, et qu'à ce titre il comprend en lui non seulement « la condition suprême de tout ce qui peut nous paraître désirable¹ », la vertu, mais le désirable lui-même, c'est-à-dire le bonheur, il faut dès lors supposer que la vertu est en

¹ Encore une fois, nous empruntons la notion de Dieu comme garantie ontologique de la possibilité d'un accord entre la nature et la liberté à Y. Yovel et à son excellent livre sur Kant. Voir : *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 84

mesure de procurer à celui qui la pratique, la « récompense » à laquelle il s'est par elle rendu digne. Certes, la vertu n'a pas d'autre objet qu'elle-même, et ne doit nullement viser l'obtention du bonheur. Cependant, comme l'aspiration de l'homme au bonheur fait partie de sa nature, elle ne peut être totalement écartée. Aussi dirons-nous avec Kant que si la vertu ne procure pas comme tel le bonheur, elle nous en rend digne. Est-il possible cependant que quelqu'un se rende digne du bonheur sans jamais y participer ? C'est là quelque chose qui arrive assez souvent. Si le malheur est notre lot en ce monde, le triomphe de la justice implique alors la perspective d'un autre monde. La question du souverain bien prend ainsi l'allure d'une théodicée. Si l'on se place, d'après Kant, au niveau supérieur d'une raison impartiale, il est impossible d'admettre que le bonheur soit refusé à des hommes qui pourtant le méritent. Cette situation n'apparaîtrait pas davantage acceptable aux yeux d'une volonté sainte qui posséderait la toute-puissance: comment pourrait-elle vouloir pareille inadéquation entre la récompense et le mérite ? Ainsi, s'il existe un Être Suprême de ce genre, on ne peut raisonnablement penser qu'il tolère cette injustice. S'il la tolère, c'est qu'il n'est pas la souveraine et parfaite cause du monde. La possibilité du souverain bien apparaît donc nécessaire pour des raisons de *justice morale*, auxquelles semble ultimement rattaché le problème de la foi en la *Providence*, entendue comme la source d'une *justice divine*. Si ces raisons nous apparaissent subjectives, c'est qu'elles reposent ultimement sur la finitude de l'homme, qui ne peut accomplir son devoir sans espérer une récompense, qui ne peut effectuer une tâche sans en attendre des conséquences.

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.742 Ak. V, 110

C'est pourquoi le problème de la justice nous conduit forcément à celui de la motivation, qui lui est intrinsèquement liée. La volonté humaine étant finie, elle ne peut trouver en elle la force nécessaire d'obéir en tout temps à loi morale si elle n'a le ferme espoir que de cette façon elle puisse un jour participer au bonheur. On se rappelle que c'est là précisément ce que soutenait Kant dans la première *Critique*. Le problème de la motivation subjective de l'arbitre s'y présentait comme l'une des raisons principales d'introduire le souverain bien en morale. Suivant ce raisonnement, l'homme ne peut persévérer dans son intention d'agir moralement si le but qu'il se propose – le souverain bien – est impossible. Quand bien même nous ne posséderions aucune connaissance déterminée de la possibilité de ce but final, l'important d'après Kant est que nous puissions le croire possible. Aussi, le problème que pose la motivation de l'arbitre nous renvoie à l'examen du statut que revêt chez Kant la notion d'une croyance pure pratique. Cependant, comme la croyance dépasse selon nous le stade purement subjectif ou psychologique de la motivation de l'arbitre¹, nous réserverons l'étude de ce concept pour la troisième section de ce chapitre. Quoi qu'il en soit, l'argument qui attribue la nécessité du souverain à un problème de motivation révèle la finitude de la volonté qui semble ainsi faite qu'elle ne puisse agir sans désirer que son action ait des

¹ A ce sujet, nous sommes en désaccord avec la thèse qu'avait soutenue en conférence à l'Université de Montréal à l'automne 1996 Paul Guyer pour qui le « point de vue pratique », qui permet à Kant d'accorder de la réalité objective à des concepts théoriquement indémontrables, n'exprime au fond qu'une nécessité d'ordre psychologique. D'après lui, le postulat de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme ne sont pas des propositions théoriques, faisant l'objet d'une croyance pratiquement motivée, mais de simples produits de la psychologie humaine. « The postulates of pure practical reason, (...) are products of human psychology that can be used by the moral will as naturally occurring means to the realization of its morally necessary end. » (cf. Guyer, Paul, « From a Practical Point of View : Kant's conception of a Postulate of Pure Practical Reason », conférence présentée à l'Université de Montréal en octobre 1996) Comme nous tenterons de le montrer ailleurs dans ce texte, le primat de la raison pratique sur la raison théorique repose sur la supériorité d'un intérêt qui provient de la raison pure et concerne un but final donné *a priori*. (Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 754-756 et p.771-786 Ak. V, 119 à V, 122 et V, 134 à V, 146)

conséquences et sans désirer que celles-ci soient conformes au but recherché. Autrement dit, il semblerait absurde à la volonté d'agir en vain, de déployer une intention vertueuse constante si celle-ci n'atteignait jamais son but. Ces difficultés liées à l'imperfection de la nature humaine ne sont pas négligeables, car elles peuvent conduire l'homme à douter de la valeur de la loi morale elle-même. Quelle légitimité pourrait-on accorder à une loi qui prescrit la poursuite d'un objet inaccessible ? Ce problème annonce déjà l'antinomie de la raison pratique qui témoigne ainsi de la faiblesse constitutive de la volonté¹.

Les raisons qu'invoque Kant pour nous persuader de l'importance de la question du souverain bien au sein de la morale sont-elles finalement recevables ? Nous le croyons. Pour le prouver, nous reviendrons sur le rapport qui existe entre le souverain bien et la philosophie au sens cosmique, de même que sur les intérêts qui gouvernent la raison pure. Nous pourrions répondre du même coup aux objections formulées précédemment concernant l'importance de cette notion dans la philosophie morale de Kant. Les premières pages de la *Dialectique* nous enseignent à voir dans le souverain bien l'objet inconditionné de la raison pure pratique. Le caractère formel de cette définition exige, pour être pratiquement efficace, une détermination plus poussée. Aussi faut-il d'après Kant « Déterminer pratiquement cette idée, c'est-à-dire d'une façon suffisante pour la

¹ Comme nous le verrons tout à l'heure, Kant lie la nécessité de résoudre l'antinomie de la raison pratique à la cohérence de la loi morale elle-même. Si la raison n'arrive pas à sortir de ce conflit pour assurer la possibilité du souverain bien, « alors la loi morale, qui nous ordonne de le mettre en œuvre, doit elle aussi être fantastique, et tendre vers des fins vides et imaginaires, par conséquent être fautive en soi. » (*Critique de la raison pratique*, p.747 Ak. V, 114)

maxime de notre conduite raisonnable,...¹». Or, déterminer le souverain bien n'est pas une tâche qui appartienne en propre à la morale ou à la science. Seule la *philosophie*, parce qu'elle embrasse au moyen d'une réflexion supérieure les finalités de la science et de la sagesse, peut donner au souverain bien un contenu. La conception que propose Kant de la philosophie au début de la *Dialectique* s'inspire de la notion qu'en avaient les anciens Grecs. Suivant cette conception, la *doctrine de la sagesse* ou la morale, lorsqu'elle devient une *science* s'appelle *philosophie* et porte le nom de *doctrine du souverain bien* : « ...la *philosophie*, au sens où entendaient ce mot les Anciens, (...) consistait à enseigner le concept dans lequel il faut placer le souverain Bien, et la conduite à suivre pour l'acquérir² ». On peut considérer la philosophie comme une science, car elle détermine spéculativement le concept du souverain bien et sa possibilité, mais aussi comme une sagesse, car elle enseigne comment il faut agir pour l'atteindre. Mais elle est encore plus que cela : elle vise ultimement à subordonner toutes les fins et les intérêts de la raison pure à l'accomplissement de la destination totale de l'homme. C'est ici que se dévoile l'affinité profonde qui relie ce concept de la philosophie avec celui qui prévalait dans l'*Architectonique de la raison pure*. Le but de la philosophie dans son sens cosmique consistait, on s'en rappelle, à rapporter la connaissance aux fins essentielles de l'humanité. Comme ces fins essentielles trouvaient elles-mêmes leur fin dans un but final, on pouvait dès lors attribuer à la philosophie le rôle d'unir la science toute entière avec la destination complète de

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.739-740 Ak. V, 108

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.740 Ak. V, 108

l'homme¹. La représentation pratique de cette idée donnait lieu au concept d'une *République des savants*. Au sein de cette république scientifique, l'acquisition et l'application de la science avaient pour effet la réalisation du plus grand bien-être. Le rôle cosmique de la philosophie consistait donc à connaître en quoi réside la finalité de la science afin qu'elle puisse s'accorder au but final de l'humanité. Dans la *Critique de la raison pratique*, les choses se présentent un peu différemment. Raisonnant comme à rebours, Kant y affirme que c'est la destination morale de l'homme qui doit s'accorder avec les possibilités et les limites de la science. Il n'y a là cependant aucune contradiction, puisque dans l'idée de la philosophie la science est toujours la condition de la sagesse et la sagesse la finalité de la science. La science n'est pas complète si elle ne sait pas en quoi consiste la valeur des connaissances qu'elle produit et dont dépend ultimement le sens de ses recherches ; la moralité perd quant à elle toute sa valeur, lorsqu'elle croit détenir une connaissance précise et certaine de Dieu, de la vie future, et du souverain bien. Avec de telles connaissances, le souverain bien deviendrait pour les hommes une certitude qui les priverait de liberté, leur conduite se trouvant dès lors « transformée en un pur mécanisme ¹ ». La raison pratique est appelée, de plus, à procurer à la raison théorique, la certitude morale de l'existence d'objets dans lesquels se concentre depuis toujours le but de tout son zèle métaphysique : Dieu et l'âme. La science serait donc incomplète et vaine, l'impératif catégorique, dépourvu de toute valeur, si la réflexion philosophique ne venait lier ensemble ces deux domaines de la

¹Delbos admettait lui aussi que la préoccupation qui pouvait avoir conduit Kant à intégrer le problème du souverain bien au sein de la philosophie morale reposait sur la nécessité d'adapter l'idéal défini *in abstracto* aux puissances et aux fins humaines. Dans ce sens, la doctrine du souverain bien donnerait à Kant l'occasion de poser à nouveau la question de « l'intégrale destination de l'homme ». (cf. Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.381-82)

raison par un but final commun : le souverain bien. La science et la sagesse semblent ainsi exister l'une pour l'autre au sein d'une raison qui révèle ainsi l'harmonie fondamentale de ses facultés et de ses intérêts. « Si la nature est destinée à tendre au souverain Bien, il faut aussi admettre que la mesure de ses facultés de connaître, et particulièrement leur rapport réciproque, sont appropriés à ce but.² » En quoi néanmoins tous ces développements sur le rôle systématique de la philosophie comme doctrine du souverain bien prouvent-ils la nécessité *pratique* de ce concept ? La nécessité du souverain bien au plan architectonique permet-elle de conclure à sa nécessité pratique ? Selon L.-W Beck, ce sont là deux choses tout à fait différentes³. Nous ne sommes pas de cet avis. En attribuant la problématique du but final à la philosophie au sens cosmique, Kant n'a jamais prétendu qu'elle devenait indifférente à la morale. Le but final ou souverain bien concerne autant la raison spéculative que la raison pratique. Il existe néanmoins entre eux une hiérarchie. L'intérêt pratique pour la réalisation du souverain bien l'emporte en importance sur l'intérêt spéculatif pour la connaissance. C'est lui qui dirige l'intérêt spéculatif de la raison à admettre « d'un point de vue pratique » la nécessité et la possibilité du souverain bien. Cette « suprématie » de l'intérêt pratique sur les autres s'explique par le caractère profondément pratique de tout intérêt. Or, en quoi consiste précisément cet intérêt pratique qui domine et coordonne tous les autres ? Il consiste, nous dit Kant, « dans la

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.787 Ak. V, 147

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.786 Ak. V, 146

³ En effet, si Beck critique l'appartenance du souverain bien à la philosophie pratique de Kant, son importance d'un point de vue architectonique ne fait pour lui aucun doute. Voir : *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.245

détermination de la *volonté* par rapport au but ultime et complet ¹ ». Si l'intérêt pratique de la raison a pour objet la réalisation du souverain bien, on ne peut plus raisonnablement soutenir que sa possibilité soit indifférente à la morale. Précisons néanmoins que si la loi morale exige la possibilité de son objet, elle est cependant incapable d'en garantir par elle-même la possibilité².

S'il paraît juste à présent d'affirmer l'existence d'un lien légitime entre la loi morale et son objet, le souverain bien, nous devons cependant prendre garde qu'un tel lien n'entraîne la volonté vers l'hétéronomie. De fait, l'un des reproches les plus fréquents que l'on a adressé à la doctrine du souverain bien était qu'elle menaçait l'autonomie de la volonté. Kant était conscient de cette difficulté, aussi a-t-il pris la peine de préciser à plusieurs reprises qu'en dépit de l'importance qu'il faut accorder au souverain bien, la loi morale demeure en tout temps l'unique principe de détermination de la volonté. Dans le *Canon de la raison pure*, il affirmait déjà que malgré son rôle essentiel pour la motivation de l'arbitre, le souverain bien ne pouvait jamais constituer la fin ou le principe immédiat de la volonté. Subordonnée à l'attente du souverain bien, la volonté perdait toute valeur morale. L'espérance de réaliser un jour le souverain bien ne doit jamais précéder l'obéissance de la volonté au devoir, mais en être issue. De toute façon, une telle espérance ne peut se manifester qu'au sein d'une volonté qui est déjà déterminée par la loi morale. Le rapport entre la loi morale et son objet s'exprime alors en termes d'inclusion. Suivant ce rapport, le souverain bien comprend dans son concept

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.754 Ak. V, 120

² C'est ce que veut dire Kant lorsqu'il affirme que « la loi morale en elle-même ne promet pas pour autant le bonheur ». (*CRPrat*, p.764 Ak, V, 128)

la loi morale comme la condition suprême de toute prétention légitime au bonheur. Viser le souverain bien , c'est alors se déterminer à agir d'après la loi morale, puisqu'elle en constitue l'élément premier. Vu sous cet angle, le souverain bien peut même constituer un principe légitime pour la détermination de la volonté « car alors la loi morale contenue déjà dans son concept et pensée avec lui, et aucun autre objet, détermine effectivement la volonté d'après le principe de l'autonomie ¹».

La dernière objection que nous avons relevée au sujet de la possibilité du souverain bien consistait à dénoncer la contradiction inhérente à un devoir auquel manquerait la capacité d'être accompli. Pour répondre convenablement à cette objection, il faudrait que nous distinguions entre le devoir de promouvoir le souverain bien et celui de le réaliser. Cette distinction aurait pour fin de montrer qu'il est possible à l'homme de promouvoir le souverain bien, mais non de l'accomplir, cet accomplissement exigeant l'intervention de causes transcendantes. Malheureusement, nous ne sommes pas suffisamment avancés dans notre analyse du souverain bien et de ses différentes acceptions pour pouvoir, dès à présent, soutenir la nécessité d'une telle distinction. Aussi, réservons-nous cette tâche pour le chapitre suivant, lorsque nous entreprendrons la classification des différentes conceptions du souverain bien.

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.741-42 Ak. V, 110 Y. Yovel insiste particulièrement sur cette caractérisation du souverain bien comme principe déterminant de la volonté car elle confirme sa thèse suivant laquelle il existerait deux phases de la moralité chez Kant, auxquelles correspondraient deux sortes de volontés morales possédant chacune leur principe. La seconde phase de la moralité, matérielle et compréhensive, ajouterait au devoir formel d'obéir à la loi, celui de réaliser son objet, le souverain bien. Cette nouvelle formule du devoir, bien que plus complète, n'existerait pas sans la première, dont Kant rappelle constamment la primauté. (voir : *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.36-37)

L'antinomie de la raison pratique, un problème de synthèse.

L'antinomie de la raison pratique résulte de la difficulté qu'éprouve la raison à se représenter la possibilité du souverain bien. Si la loi morale attache à son commandement la nécessité de poursuivre le souverain bien, elle ne peut nullement garantir ni même promettre sa réalisation. Or, il faut bien que cette réalisation soit possible, puisque la loi morale, fait apodictique de la raison pure, en prescrit inconditionnellement la réalisation. La difficulté inhérente au concept du souverain bien réside dans le fait qu'il suppose non seulement la réunion de deux éléments différents, la vertu et le bonheur, mais aussi de deux domaines et de deux législations séparées. Kant envisage d'abord le problème sous l'angle de la liaison de la vertu et du bonheur. Cette liaison est celle d'un conditionné avec sa condition. Dans l'idée du souverain bien, la vertu est toujours la condition suprême de toute participation au bonheur. Peut-on cependant, à l'instar des Anciens, considérer cette liaison comme étant de nature analytique ? Certes, cela en rendrait l'union moins problématique. La conduite vertueuse pourrait s'identifier avec la possession du bonheur, ou l'atteinte du bonheur constituer la vertu la plus achevée. Cela serait pourtant, d'après Kant, une erreur. Faire, comme l'épicurien, de la possession du bonheur tout le souverain bien, ou faire, comme le stoïcien, de la vertu le plus grand bonheur, c'est négliger le caractère radicalement hétérogène des termes que l'on veut unir. « Or, il est clair d'après l'Analytique que les maximes de la vertu et celles du bonheur personnel sont, quant à

leur principe pratique suprême, tout à fait hétérogènes...¹» Au sein de la volonté, ces deux principes d'action s'entravent davantage qu'ils ne s'unissent. Qu'avait donc révélé *l'Analytique* au sujet de la vertu ? On y apprenait que la vertu correspond au plus haut degré de perfection morale dont l'humanité est capable. En effet, bien que la loi morale soit une loi *sainte*, qui vaut pour tous les êtres raisonnables, elle prend cependant chez l'homme la forme d'une *obligation*, et s'appelle un *devoir*. A la fois sensible et raisonnable, la volonté humaine peut se déterminer suivant deux principes : le principe formel de la moralité, qui provient de la raison pure, et le principe matériel de l'amour de soi, qui prend sa source dans les inclinations. Au sein de la volonté, ces principes entrent nécessairement en conflit. Puisqu'il est loin d'être certain que le principe moral l'emporte constamment sur le principe sensible, la loi morale doit s'imposer comme un devoir et exercer sur la volonté une contrainte. Ainsi, bien qu'elle vise la sainteté ou la parfaite conformité de son intention avec la loi morale, la volonté humaine ne peut prétendre qu'à la vertu, qui est « l'intention morale dans la lutte¹ ». Le bonheur apparaît alors comme le principe concurrent du principe moral et fait obstacle à la réalisation complète du devoir.

On voit à présent que tout contribue à distinguer et même à opposer les deux termes que le souverain bien prétend unir. Etant donné l'hétérogénéité de ces deux termes, leur liaison, si elle est possible, devra nécessairement se présenter sous une forme synthétique et causale. Dès lors, deux possibilités s'offrent à nous : ou c'est le principe du bonheur qui produit la vertu, ou c'est la vertu de nos intentions qui cause le bonheur.

¹ Kant. E., *Critique de la raison pratique*, p.745 Ak. V, 113

Aucune de ces propositions n'apparaît pourtant recevable. La première est tout à fait incompatible avec le principe moral d'une bonne volonté qui réside dans la pureté du vouloir, sans égard pour les conséquences heureuses ou malheureuses de notre action. On doit la considérer fautive *absolument*. La seconde, bien que moralement acceptable, paraît néanmoins *impossible*. Selon cette proposition, la maxime de la vertu serait la cause du bonheur. Malheureusement, la possibilité du bonheur ne repose pas sur les lois morales mais sur les lois de la nature. Si la volonté est une causalité libre, les actions qu'elle produit et qui doivent avoir pour conséquence notre bonheur dépendent d'autres causes. Elles s'inscrivent dans l'espace conditionné de la nécessité naturelle, qui exclut toute liberté. Or, l'observation de la nature ne nous révèle aucun signe de son accord possible avec la moralité. En conséquence, il semble que le souverain bien soit impossible.

Curieusement, comme le fait remarquer Delbos², ces problèmes auraient pu conduire Kant à retirer toute crédibilité à cette notion. C'est pourtant la loi morale elle-même qui en ressort affaiblie. Voici comment. Le souverain bien constitue l'« objet nécessaire *a priori* de notre volonté ». Il acquiert ce titre par l'entremise de la loi morale qui en prescrit la réalisation. Si le souverain bien constitue ainsi l'unique objet de la moralité, « l'impossibilité du premier doit entraîner aussi la fausseté de la seconde³ ». On peut se demander cependant ce qui a pu motiver Kant à suspendre ainsi la valeur de la loi morale, qui constitue pourtant un fait, à la possibilité de son objet, le souverain bien.

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.711 Ak. V, 85

² Voir Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.384, note 1

³ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.747 Ak. V, 114

Sans doute Kant tient-il à marquer par là l'importance incontournable de ce concept pour l'ensemble du système moral. Si, comme nous l'avons montré, la loi morale est liée au souverain bien d'une façon nécessaire dans l'intérêt pratique de la raison pure, l'impossibilité de son objet entraîne sa propre inanité. Penser le contraire reviendrait à faire du souverain bien un concept profondément étranger à la morale kantienne¹. Si l'on juge que la loi morale rattache nécessairement à son propre commandement celui de réaliser le souverain bien, on doit alors donner raison à Kant et voir dans l'antinomie de la raison pratique un moment décisif du système moral kantien.

Certains, comme Allan Wood, choisissent de voir dans le danger qui menace la loi morale le résultat d'une incohérence pratique². Dans cette perspective, la nécessité d'admettre la possibilité du souverain bien et de ses postulats relèverait d'une *reductio ad absurdum practicum*. Pour A. Wood, la valeur apodictique de la loi morale ne donne lieu à aucune contradiction logique car elle s'impose depuis l'*Analytique* comme un fait. La contradiction serait seulement pratique, car ce que la raison juge inacceptable c'est que nous puissions être conduits à ne plus obéir à la loi morale. L'impossibilité d'obéir à la loi morale ferait de nous des *Bösewichter*, des personnes moralement dépourvues de toute valeur. Or, cette conclusion doit être absolument rejetée. Certes, on ne peut nier que cette contradiction fasse partie des problèmes que suscite l'antinomie de la raison pratique. Peut-on cependant réduire le danger qui menace la loi morale à cet impossible

¹ Dans ce sens, Beck est tout à fait conséquent avec lui-même lorsqu'il affirme : « Believing, (...), however inconsistently, that the moral law stands or fall with the possibility or impossibility of the highest good, Kant gives a quite exaggerated importance to the antinomy that he believes he finds. » (Cf. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 245-46)

² Voir : Wood, A., *Kant's Moral Religion*, New-York, Cornell University Press, 1970, p.28-30

mépris de nous-mêmes ? Nous ne le pensons pas. La loi morale nous paraît bel et bien menacée dans sa légitimité et sa cohérence, et rien ne laisse croire que Kant demeure invariablement persuadé de sa valeur. Rappelons que dans l'antinomie de la raison pratique, comme ce fut le cas également dans les premières pages de la *Dialectique*, des problèmes d'origine pratique et théorique s'entrecroisent. La *Dialectique* part en effet d'une contradiction au sein de la volonté pour aboutir à un problème purement spéculatif concernant l'union de la nature avec la liberté. La volonté ne peut admettre l'impossibilité du souverain bien sans conclure à l'absurdité de la loi qui commande sa réalisation. Se retrouvant dans l'incapacité d'agir moralement, elle court aussi le danger de se mépriser elle-même. Cependant, l'impossibilité apparente du souverain bien, dont dépend la validité de la loi morale, résulte d'une confusion théorique entre les choses en soi et les phénomènes, entre la liberté, principe intelligible, et la nécessité, principe sensible. L'illusion dialectique est donc une illusion théorique, mais une illusion qui, si elle n'est pas dissipée, entraîne la volonté morale à se contredire. Par conséquent, on peut affirmer que dans l'antinomie de la raison pratique, la solution d'une contradiction pratique dépend de la résolution d'une contradiction logique. On le voit : le problème du souverain bien mobilise la raison pratique et théorique. La *Dialectique*, située au confluent des intérêts pratiques et théoriques de la raison, circonscrit en ce sens le domaine proprement *philosophique* de la destination complète de l'homme.

Voyons à présent comment Kant pose et résout l'antinomie de la raison pratique. Kant rapproche l'antinomie de la raison pratique de la troisième antinomie de la raison spéculative. Le conflit est jugé semblable puisqu'il implique dans les deux cas

l'opposition de la liberté avec la nécessité naturelle. La solution proposée dans la première *Critique* peut alors servir de modèle pour la résolution de l'antinomie pratique. La première *Critique* avait levé la difficulté en distinguant soigneusement deux points de vue. Suivant cette distinction, il n'y avait de conflit entre la liberté et la nécessité que si l'on considérait les événements du seul point de vue des phénomènes ; si l'on se plaçait, au contraire, du point de vue d'un être dont la causalité est intelligible, la contradiction disparaissait, sa volonté pouvant avoir des effets dans le monde sensible. Comme on le voit, la résolution de cette antinomie repose sur la supposition de l'existence d'un être qui serait à la fois phénomène et noumène. Il n'en ira pas autrement pour la solution de l'antinomie pratique. Celle-ci commence par rejeter la thèse suivant laquelle la maxime du bonheur serait la cause de la vertu. L'*antithèse*, qui prétend que la vertu est la cause du bonheur, est rejetée d'une manière seulement conditionnelle. Si l'on se place uniquement du côté des phénomènes, il est impossible de soutenir que l'intention vertueuse cause le bonheur. Il n'y a dans l'ordre naturel aucune place pour l'irruption d'une causalité spontanée. Cependant, il existe en nous un principe de détermination pur et inconditionné : la loi morale. Suivant ce principe, la moralité de l'intention pourrait produire dans le monde sensible un bonheur proportionné. Kant précise toutefois que cette causalité de la vertu ne pourrait s'effectuer immédiatement ou directement, mais seulement par l'entremise d'un « auteur intelligible du monde ¹ ». Cette remarque témoigne des limites de la solution proposée, qui sera par la suite renforcée par le recours à des postulats, dont celui de l'existence de Dieu. Si l'on résume néanmoins les principaux éléments de la solution

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p. 748 Ak. V, 115

envisagée, l'antithèse n'est fautive que d'un seul point de vue, celui des phénomènes ; du point de vue intelligible d'une volonté déterminée par la loi, il est possible d'envisager que la vertu soit, indirectement, la cause du bonheur.

Peut-on néanmoins considérer l'antinomie de la raison pratique comme une antinomie régulière, semblable à celle de la troisième antinomie de la raison pure spéculative ? D'après Delbos, Kant inaugure ici une toute nouvelle façon de poser et de résoudre une antinomie de la raison pure. Rien d'étonnant à cela si l'on songe que la *Dialectique* de la raison pure pratique présente dans son ensemble une forme inusitée. Rappelons d'abord qu'il existe d'après la *Critique de la raison pure* deux sortes d'antinomies : les antinomies mathématiques et les antinomies dynamiques. Les premières trouvent leur solution dans le rejet de la thèse et de l'antithèse, jugées fautes toutes les deux. Les secondes, à laquelle appartient la troisième antinomie, affirment que la thèse et l'antithèse *peuvent être* toutes les deux vraies ou fautes, selon le point de vue. Malgré le rapprochement que fait Kant entre l'antinomie pratique et la troisième antinomie de la raison pure, nous n'avons nullement affaire ici à une antinomie dynamique au sens classique. Remarquons d'abord que la thèse n'est pas jugée fautive relativement à un certain point de vue ; elle est tenue, au contraire, comme absolument fautive. Seule l'antithèse peut être reconnue vraie ou fautive. Selon Delbos, il est manifeste que la méthode critique change ici de paramètres : « L'idéalisme critique trace ici sa ligne de démarcation, non plus entre les thèses antagonistes, mais entre deux expressions antagonistes d'une même thèse, à l'exclusion préalable et absolue de l'autre.¹ » Si

¹ Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.385

l'antagonisme ne se situe plus entre la thèse et l'antithèse, mais entre deux formulations contraires d'une même thèse, on peut alors se demander pourquoi Kant n'a pas songé à opposer celles-ci à titre de thèse et d'antithèse ! A quoi lui sert-il d'avancer la thèse, au demeurant fautive, que le bonheur est la cause de la vertu, si l'opposition et la discussion de cette antinomie s'effectue, en réalité, entre ces deux propositions : « La maxime de la vertu est la cause du bonheur » et « La maxime de la vertu n'est pas la cause du bonheur » ? On pourrait être moins indulgent que Delbos et admettre avec Beck que Kant n'a pas réussi à construire une véritable antinomie¹.

Une antinomie véritable exige que la thèse et l'antithèse soient contradictoires et que chacune puisse être vraie ou fautive selon un point de vue différent. D'après Beck, il ne saurait y avoir d'antinomie entre des propositions seulement contraires, comme c'est le cas, semble-t-il, pour cette antinomie. Afin de corriger cette erreur, il suggère de la reformuler au moyen de propositions contradictoires. Cela donnerait alors ceci : 1)thèse : la maxime de la vertu doit être la cause du bonheur, 2)antithèse : la maxime de la vertu n'est pas la cause efficiente du bonheur. Ces propositions qui sont contradictoires peuvent être vraies ou fautes, selon le point de vue. Si nous convenons avec Beck que cette formulation est plus adéquate que celle proposée par Kant, nous croyons cependant qu'il a tort d'imputer la maladresse de Kant à l'emploi de propositions contraires. Rappelons à cet effet que selon la logique classique les propositions peuvent varier en quantité (universelles/particulières) et en qualité (positives/négatives). Les propositions contraires sont des propositions universelles qui

¹ Voir : Beck, L.-W, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.247

varient suivant la qualité, les contradictoires varient quant à elles en qualité et en quantité. Suivant cela, c'est la reformulation proposée par Beck qui utilise des propositions contraires. Quant à l'antinomie kantienne, elle n'est composée ni de contraires, ni de contradictoires. Si les termes en étaient contradictoires, la thèse aurait été, par exemple, celle-ci : « la vertu est la cause du bonheur », et l'antithèse : « certains actes vertueux ne sont pas la cause du bonheur ». Le défaut logique de cette antinomie semble plutôt résider dans l'oubli de la condition indispensable à toute opposition, à savoir que les deux propositions aient le même sujet et le même prédicat. Le bonheur, sujet dans la thèse, devient prédicat dans l'antithèse. Quant à la vertu, elle passe pareillement de prédicat à sujet. Dans ce cas, on ne pourrait rien inférer en ce qui concerne l'antithèse à partir de la fausseté présumée de la thèse. C'est sans doute ce qui amène Kant à diviser l'antithèse elle-même afin d'obtenir une opposition véritable.

Nous avons présenté l'antinomie de la raison pratique comme résultant des difficultés qui entourent la possibilité d'une synthèse entre la vertu et le bonheur. La vertu et le bonheur constituent en effet le point de départ d'une exigence synthétique qui s'accroît bientôt aux dimensions de la nature tout entière. Pour que le bonheur soit possible, il faut en effet que la nature, à laquelle il appartient, puisse être déterminée par la loi morale. Il faut, autrement dit, que l'intention morale puisse produire dans le monde sensible les effets qui contribueront au bonheur. La synthèse concerne maintenant toute la nature dont on exige qu'elle puisse s'accorder avec la moralité, en dépit de l'opposition de la liberté et du mécanisme. Ce que vise à réaliser cette synthèse, c'est donc un monde moral, celui-là même qu'évoquaient déjà la *typique* de la deuxième

Critique et le *Canon* de la première. Il semble que le souverain bien change de visage à mesure que s'élargit sa fonction synthétique : d'une synthèse entre deux éléments, il apparaît bientôt comme la synthèse entre deux mondes. C'est cet élargissement nécessaire de la synthèse qui donne au souverain bien, selon Yovel¹, sa dimension historique. En tant que but historique, le souverain bien apparaît comme une tâche à la mesure de l'homme. Le *Canon de la raison pure* allait déjà dans ce sens puisqu'il affirmait de l'idéal du souverain bien qu'il devait *progressivement* rendre le monde sensible conforme à lui. L'histoire pouvait dès lors apparaître comme l'étendue temporelle qui sépare l'idée de sa réalisation, le souverain bien originaire du souverain bien dérivé. L'*Architectonique* de la raison pure ne disait pas autre chose lorsqu'elle supposait que le développement de la raison et de la science devait coïncider avec la pleine manifestation de son idée, au terme d'une histoire qui verrait s'accomplir la destination morale de l'homme. Sans être aussi explicite, la *Critique de la raison pratique* laisse également entendre que le souverain bien n'arrivera pas spontanément, mais seulement au terme d'une certaine *durée*. De quelle durée s'agit-il ? Celle d'une vie humaine ? Il est pourtant clair qu'un homme ne peut réaliser dans sa vie l'union de la vertu et du bonheur. Celle-ci doit être le fruit d'une entreprise collective que seule l'espèce peut mener à bien à travers l'histoire. On peut déplorer que Kant ne développe pas suffisamment cet aspect dans la seconde *Critique*, se contentant de jeter les principes qui seront à la base de son élaboration dans des textes ultérieurs de sa

¹ C'est là une des thèses fondamentales de Y. Yovel, pour qui le sens ultime du souverain bien est historique. Seule l'histoire permet de réaliser la synthèse totale qu'exige le souverain bien entre la nature et la moralité. La conception historique du souverain bien se distingue aussi par son caractère compréhensif : elle comprend en elle toutes les autres conceptions dont elle assure l'accomplissement. (Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 32 à 35)

philosophie pratique. Ce qui s'avère plus gênant, c'est qu'il soutient même, en plusieurs endroits, une thèse opposée qui repousse la réalisation du souverain bien dans un autre monde et prive l'initiative humaine de toute participation active à son avènement. Selon ce point de vue, le souverain bien ne serait plus un idéal historique, mais un monde futur. La résolution des difficultés qui découlent de l'affrontement de ces deux conceptions ne pourra s'effectuer que lorsque nous aurons distingué les différentes conceptions du souverain bien.

La suprématie de la raison pratique et le statut épistémologique de la croyance.

La résolution de l'antinomie de la raison pratique nous autorise à tenir le souverain bien comme possible. Mais qu'entend-on ici par *possibilité* ? Si l'on se rapporte à la solution qu'offrait l'antinomie de la raison spéculative au problème de l'union de la liberté et de la nature, force nous est de reconnaître que l'antinomie pratique constitue une avancée. La conclusion de cette antinomie permet en effet d'admettre la possibilité *réelle* du souverain bien. Cela revient à dire que l'on compte désormais au nombre des *réalités* le fait qu'une causalité intelligible puisse avoir dans la nature des effets conformes à sa loi. Le passage de la possibilité logique à la possibilité réelle signifie qu'est désormais admise la réalité objective de ce concept. En d'autres termes, on peut dire qu'en dépit de son caractère transcendant, le souverain bien constitue pour la raison un *datum*. La raison pratique va donc en cela plus loin que ne s'était aventurée auparavant la raison spéculative ; là où celle-ci paraissait indéterminée, celle-là se décide, franchissant alors d'un bond l'écart qui séparait la réalité d'une chose de sa

simple possibilité. Un tel « saut » doit pourtant se justifier, faute de quoi l'on pourrait aisément soupçonner Kant d'incohérence, en cela qu'il accorderait maintenant sans préavis, ce qu'il avait autrefois refusé. Pour comprendre en quoi consiste cette apparente contradiction, il est nécessaire que nous revenions brièvement sur les notions de possibilité et de réalité, dont la distinction remonte à 1763 dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, et qu'on retrouve aussi sous une forme légèrement modifiée dans la première *Critique*, au chapitre III de la *Dialectique*, intitulé *L'idéal de la raison pure*.

La réfutation qu'y fait Kant de la preuve ontologique nous apprend que l'existence d'une chose n'est pas un prédicat réel qui viendrait simplement s'ajouter à ceux qui en déterminent déjà le concept¹. L'existence n'ajoute rien au concept d'un objet mais représente plutôt la position en soi de la chose. Cela nous amène à considérer les jugements d'existence comme des jugements synthétiques, la réalité de leurs objets ne pouvant être simplement dérivée de leur concept. Par conséquent, si le simple fait de penser sans contradiction le concept d'une chose suffit pour en attester la possibilité logique, sa possibilité réelle repose sur l'intuition possible ou effective de la chose. L'intuition humaine étant finie, c'est-à-dire sensible, seuls les concepts dont l'objet peut se rencontrer dans une expérience possible, peuvent à bon droit être tenus pour « réellement possibles ». Si c'est le cas, la solution donnée par Kant à la troisième antinomie n'autorise nullement à dire de la liberté qu'elle est une réalité ou que son concept est possible réellement, car *l'expérience* ne nous révèle nullement l'existence

¹ Voir : Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 598-599, B 626-627, p. 1214-1215 Ak. III, 400

d'une telle causalité. La liberté demeure alors simplement un concept possible dans un sens logique, ce qui signifie que sa réalité demeure cependant, pour la raison, *problématique*. Si la raison spéculative néglige la distinction qui sépare rigoureusement la simple possibilité logique d'une chose, qui réside dans son concept, de sa réalité, qui doit pouvoir être donnée, elle court le danger de faire des affirmations téméraires au sujet de l'existence d'objets suprasensibles. La confusion de la possibilité et de la réalité constitue dès lors une illusion dialectique qui ne peut être dissipée autrement que par l'examen critique des antinomies qui en résultent. Comment la solution de l'antinomie de la raison pratique peut-elle alors nous faire admettre ce que la raison théorique ne pouvait décider, à savoir que la liberté possède dans la nature une causalité réelle ? Sur quelle base peut-elle le prétendre, si la liberté n'est somme toute qu'un concept dont l'expérience ne permet pas de saisir la trace ? Cela revient à demander : comment pouvons-nous *d'un point de vue pratique* postuler la réalité d'une chose, si celle-ci demeure *d'un point de vue théorique* seulement possible ? Adopter un « point de vue pratique » peut-il nous faire accéder à une conception de la *réalité objective* qui soit différente de celle que détermine la raison théorique ? Cette différence peut-elle être interprétée comme un *progrès nécessaire* par rapport à la précédente ? Enfin, qu'est-ce qui, dans la raison pratique, peut faire « pencher a balance », de sorte que ce qui est indéterminé du point de vue du savoir, puisse être parfaitement déterminé « lorsqu'il s'agit de *se décider*¹ » ? Afin de répondre à ces questions, nous allons exposer la manière dont Kant justifie le dépassement par la raison pratique des limites imposées à la raison spéculative. Nous aurons l'occasion de reconnaître le point de vue que

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, p.1206, A586-587, B614-615, Ak. III, 394

défendait déjà, sans bénéficier du même support argumentatif, le *Canon de la raison pure*. Ce faisant, nous serons également tenus d'examiner les arguments de ceux qui soutiennent depuis Wizenmann qu'il n'existe aucune nécessité rationnelle d'admettre la réalité du souverain bien et de ses conditions, Dieu et l'âme.

Pour argumenter en faveur d'une extension du pouvoir de la raison au-delà des limites imposées au savoir spéculatif, Kant revient à une conception de la raison à laquelle le *Canon de la raison pure* nous avait déjà rendus familiers, soit celle d'une raison dont l'activité est essentiellement programmée par des *intérêts*. La raison, prise dans un sens général, détermine elle-même son propre intérêt. Elle détermine également celui de chacune des facultés de l'esprit. L'intérêt revêt chez Kant une signification double. Il est à la fois le principe qui rend possible l'exercice d'une faculté et la fin de cette faculté. Cette ambivalence peut occasionner d'apparentes confusions, comme c'est le cas, par exemple, pour la raison théorique, qui paraît mue par deux intérêts opposés : « la *connaissance* de l'objet poussée jusqu'aux principes *a priori* les plus élevés¹ », et la limitation de toute « *démesure spéculative*² ». Faut-il y voir, comme Beck, une inconséquence³? Nous ne le pensons pas. Si la raison pure spéculative vise à connaître les objets d'une manière qui soit totale et complète, elle désire également que cette connaissance soit valide, aussi poursuit-elle cet accroissement à l'intérieur des limites qu'elle s'impose elle-même pour l'atteinte de son but. L'intérêt de la raison

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.754 Ak. V, 120

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.756 Ak, V, 121

³ Beck croit que la présence de ces deux intérêts renvoie à deux conceptions de la métaphysique. L'intérêt qui se propose pour fin l'extension illimitée de la spéculation serait celui des métaphysiciens dogmatiques ; l'intérêt qui restreint l'usage de la raison spéculative aux conditions d'une expérience possible serait celui

pratique présente la même dualité, sans que cela pose toutefois de problème particulier. Son intérêt consiste en « la détermination de la *volonté* par rapport au but ultime et complet ¹ ». Celui-ci se conçoit à la fois comme la fin que poursuit la raison pratique et comme la *condition* de son exercice. Quant à l'intérêt qui meut la raison en général, il consiste, à proprement parler, dans son *extension*. Qu'il y ait au sein de la raison des intérêts différents relevant de facultés distinctes peut occasionner certains problèmes : qu'arrive-t-il en effet si l'un de ses usages admet la réalité objective d'un concept que ne peut reconnaître un autre de ses usages ? On dirait alors que la raison se contredit et qu'elle manque d'unité architectonique. Chacun de ses usages, enfermé en lui-même, serait incapable d'accepter ou d'admettre autre chose que ce qui correspond à son propre intérêt. C'est sans doute ce qui arriverait à l'usage théorique et pratique de la raison si ce dernier n'avait pas, d'après Kant, la *suprématie*. Que faut-il entendre par là ? La suprématie est conférée à l'intérêt de la raison qui représente « le premier principe déterminant de l'union avec tous les autres. ² » Ainsi, afin que les intérêts qui meuvent la raison soient unifiés et que celle-ci apparaisse conséquente, il faut que l'un d'entre eux ait sur les autres une certaine primauté. L'unité envisagée serait alors hiérarchiquement fondée et impliquerait la subordination des intérêts inférieurs à l'intérêt supérieur. C'est la raison pratique qui détient cet avantage, puisqu'elle étend le pouvoir de la raison au-delà des limites assignées par la raison spéculative. Non

de la critique. Il ne croit pas possible d'y voir l'expression d'un seul et même intérêt. (Cf. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.249, note 29)

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.754 Ak. V, 120

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.754 Ak. V, 119

seulement la suprématie lui est-elle accordée en raison de l'extension qu'elle produit, mais elle repose également sur le fait qu'en définitive « tout intérêt est pratique ¹ ».

On retrouve ici l'idée, déjà présente dans le *Canon*, de l'antériorité du but final pratique sur les autres finalités de la raison pure. Tout intérêt de la raison se trouve fondé dans un intérêt premier, celui de la raison pure pratique. La réalisation du but final moral est alors la condition de tout exercice de la raison en général et de son extension. La nécessité pratique de réaliser le souverain bien impose alors à la raison théorique d'admettre la réalité d'objets transcendants pour elle, dans la mesure où ces objets sont jugés nécessaires à sa réalisation. Cette subordination n'entraîne aucune contradiction puisque l'intérêt pratique comprend et satisfait tous les autres. Fidèle à l'intérêt général de la raison, il rend possible son extension. Soucieux néanmoins des restrictions théoriques, il ne sombre pas dans le délire spéculatif. Les « connaissances » acquises par son entremise n'ont de valeur que *d'un point de vue pratique*. Si l'on comprend désormais ce qui autorise l'intérêt pratique à revendiquer sur l'intérêt spéculatif une indéniable suprématie, on ne comprend pas encore quel type de connaissance la raison pratique acquiert par là, ou, si l'on veut, à quelle sorte de réalité objective, non théorique, peuvent prétendre des concepts comme le souverain bien, Dieu et l'âme. Ces concepts n'étant donnés dans aucune expérience et ne pouvant faire l'objet d'aucune intuition, d'où vient alors la réalité qu'on leur confère ? Répondre à cette question revient, au fond, à expliciter ce que signifie, pour une connaissance, le

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.756 Ak. V, 121

fait d'être valide d'un point de vue pratique. C'est ce à quoi s'emploie Kant au chapitre VII de la *Dialectique*¹.

L'extension de la raison pure d'un point de vue pratique a son fondement dans une visée pratique nécessaire *a priori*. Cette visée n'est nulle autre que la réalisation du souverain bien dans le monde, dont la loi morale prescrit *a priori* la réalisation. Comme ce but exige pour sa possibilité l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, il faut alors que ceux-ci soient également tenus pour réels. En sa qualité de but nécessaire *a priori*, le souverain bien apparaît comme le *canon* par lequel l'usage de la raison pure peut connaître une extension vers le suprasensible. De la sorte, si la réalité objective des concepts du souverain bien, de l'âme et de Dieu n'est pas constatée au moyen de l'intuition pure ou empirique, elle se trouve néanmoins *postulée*. La réalité objective de ces concepts ne consiste donc pas dans le fait que leur existence nous est donnée, mais dans le fait qu'elle répond à un *besoin*. Dans ce cas, l'adéquation du concept avec l'objet, dont dépend sa vérité, prend ici un sens particulier et devient l'adéquation de l'objet d'une visée avec la volonté qui se le propose. Cette adéquation est postulée à partir d'un besoin de la raison pure pratique, qui ne peut tenir l'objet de la loi morale pour impossible, sans faire de celle-ci une chimère et sans conclure dès lors

¹ Il est de mise, chez les commentateurs anglo-saxons, de référer au raisonnement de Kant sur la possibilité du souverain bien et de ses conditions, au moyen de l'expression d'« argument moral », terme qui n'est employé par Kant lui-même que dans la seconde partie de la troisième *Critique*. D'après L.-W Beck, un argument moral se distingue en ceci que la majeure consiste en une proposition qui comporte une prescription morale, un « devoir », tandis que la conclusion est une proposition de fait ou d'existence. Pareille dérivation n'est possible que si l'on admet, comme moyen terme, une restriction subjective, qui prend sa source dans un besoin de la raison pure. Ainsi, nous serions tenus d'admettre l'existence de Dieu et de l'immortalité, parce que si l'objet de la loi morale était déclaré impossible, nous ne pourrions continuer à penser et agir d'une manière qui soit moralement conséquente. (Cf. L.-W Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.260-264)

en sa propre *absurdité*. Le souverain bien s'affirme une fois de plus comme le concept qui empêche la raison pure de sombrer dans l'incohérence en transformant la notion de réalité objective conformément aux nécessités de la raison pratique. On remarquera que l'extension de la raison pure par l'entremise du but final n'entraîne pas l'accroissement de la connaissance spéculative « *dans une visée théorique*¹ ». Il manque en effet à Dieu, à l'âme humaine et au souverain bien une intuition correspondante, sans laquelle il ne saurait y avoir de connaissance théorique de ces objets. La raison théorique peut et doit néanmoins admettre au sujet de ces concepts *qu'ils ont des objets*, bien que ceux-ci ne puissent être donnés dans aucune intuition et nous demeurent par conséquent *inconnus*. Au moyen de la raison pratique un objet peut être dit réel sans pour autant être donné. Ce qui se substitue ainsi à l'être donné, c'est l'être postulé. Par conséquent, une connaissance valide d'un point de vue pratique est un *postulat*, et le statut épistémologique de celui-ci correspond à celui d'une *croissance pure de la raison*. Il semble que nous serons davantage en mesure de comprendre ce que signifie l'extension de la raison pure d'un point de vue pratique lorsque nous aurons élucidé le sens de ces deux termes.

Avant de définir la notion kantienne d'un postulat de la raison pratique, il convient de préciser que cette notion ne s'applique pas au souverain bien comme tel, mais aux concepts par lesquels nous nous en représentons la possibilité. La possibilité réelle du souverain bien a été établie grâce à la thèse de la suprématie de l'intérêt pratique de la raison. Cet avantage a permis de rompre avec l'indétermination qui résultait de

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.772 Ak. V, 134

l'antinomie spéculative entre la liberté et la nécessité naturelle. L'existence d'un but final *a priori* fonde pour sa part la réalité objective des concepts jugés nécessaires à sa réalisation. C'est donc le souverain bien qui rend possible l'existence des postulats de la raison pratique. Étant la source des postulats, il ne peut en être un lui-même.

L'emploi du terme « postulat » ne constitue pas une nouveauté dans la terminologie kantienne. La *Critique de la raison pure* employait déjà ce terme pour désigner certaines propositions mathématiques de même que d'autres, relatives à la connaissance empirique. Pour saisir la spécificité du postulat de la raison pratique, il conviendra de le distinguer des deux autres. Le postulat mathématique est une proposition « pratique » qui contient la synthèse au moyen de laquelle nous nous donnons un objet dans l'intuition pure. La possibilité de l'objet dont nous produisons la représentation est tenue d'emblée pour théoriquement certaine. Suivant cela, les principes de sa production n'ajoutent rien à son concept. Un postulat de la raison empirique précise quant à lui les conditions sous lesquelles la connaissance que nous avons d'une chose peut apparaître comme une possibilité, une réalité ou une nécessité. Ils indiquent, autrement dit, la manière dont nous devons employer, dans l'expérience, les catégories de la modalité. De la sorte, ils n'ajoutent rien, eux non plus, au concept de la chose. Comme l'affirme Delbos, le postulat de la raison théorique possède une dimension essentiellement *subjective*, puisqu'il se borne à marquer « l'action par laquelle le sujet réalise pour lui une connaissance, sans étendre ou restreindre par là en quoique ce soit le contenu essentiel de cette connaissance, et en se réglant au fond sur ce qu'elle implique ¹ ». Nous

¹ Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.393

verrons que si les postulats de la raison pratique possèdent eux aussi une dimension subjective, ils constituent néanmoins des propositions théoriques, car leur objet n'est pas tenu d'emblée comme possible. De ce fait, contrairement aux postulats mathématiques ou à ceux de la pensée empirique, ils ajoutent bel et bien quelque chose au concept de l'objet, puisqu'ils en affirment l'existence, laquelle ne peut être simplement dérivée de leur concept.

Les postulats de la raison pratique possèdent un caractère subjectif qui se trouve, de plus, renforcé par des considérations d'origine psychologique. Ces postulats s'imposent en regard de la nécessité qu'il y a d'admettre la réalité de Dieu et de l'immortalité de l'âme afin d'avoir une représentation déterminée de la possibilité de l'objet que nous devons poursuivre. L'existence postulée de Dieu et de l'immortalité de l'âme constitue donc une nécessité subjective, visant à pallier aux insuffisances de la représentation et à satisfaire les *besoins* de la raison pratique qui prescrit l'accomplissement du souverain bien. A cela s'ajoute la nécessité psychologique de croire en notre capacité de réaliser l'objet que nous prenons pour fin, sans quoi l'intention morale perdrait la confiance et la force qui lui permettent de persévérer dans la vertu. A la différence cependant des postulats de la mathématique, les postulats de la raison pratique ne peuvent tenir l'existence de l'objet pour garantie. La certitude se déplace alors vers la règle d'action, considérée comme apodictique et certaine, tandis que sont désormais postulés les moyens de sa réalisation. Affirmant l'existence d'un objet, le postulat de la raison pratique est une proposition théorique. Cependant, la certitude qu'elle renferme n'est pas *théoriquement fondée*. L'existence de Dieu et de l'âme est garantie par la raison

pratique en vue d'assurer la réalisation d'un devoir et de satisfaire un besoin de la raison pure. C'est pourquoi, aux yeux de la raison théorique, l'existence de Dieu et de l'âme immortelle ne demeure toujours qu'une hypothèse. Il s'agit cependant d'une hypothèse nécessaire, car elle ne se rapporte pas, comme le souligne Beck¹, à une fin arbitraire de la raison mais à une fin nécessaire : la réalisation du souverain bien. Le postulat est donc une proposition théorique qu'il est nécessaire d'admettre pratiquement. Bien qu'il soit davantage qu'une hypothèse, il n'est pas pour autant une connaissance, encore moins est-il un devoir. Quand nous admettons l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme comme conditions nécessaires à l'accomplissement de l'objet de la raison pratique, quel statut accordons-nous aux propositions ainsi admises ?

Les postulats de la raison pratique constituent pour Kant des *croiances pures de la raison*. A l'image des hypothèses théoriques, les postulats pratiques ont leur fondement dans un *besoin* de la raison pure. Tandis qu'un besoin spéculatif de la raison demeure toujours facultatif, un besoin de la raison pure trouve fondé sur un *devoir*.

¹ Voir L.-W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.252
 ? Cela ne peut être un devoir pour Kant d'admettre l'existence d'une chose, car « une croyance commandée est une absurdité » (Voir, *Critique de la raison pratique*, p.784 Ak. V, 144) Il y a selon nous deux raisons principales à ce refus de Kant d'assimiler la croyance à un devoir, l'autre est pratique. D'abord, il faut remarquer que les postulats sont des propositions théoriques qui concernent l'existence d'objets. Or, l'existence d'une chose ne peut faire l'objet d'un commandement : soit on la constate, soit on la postule. Le domaine de l'existence est, rappelons-le, celui de l'être et le domaine moral celui du devoir-être. Il serait impropre de les mélanger. Une croyance, bien qu'elle soit fondée sur une nécessité subjective d'ordre moral, n'en porte pas moins sur un être. Constaté ou postulé un être ne peut jamais constituer pour nous un devoir : comment pourrait-on commander de reconnaître ou d'accepter ce qui est déjà? Au plan pratique, l'interdiction de considérer la croyance comme un devoir tient à la définition même d'un devoir qui doit, pour être valide, trouver son origine *a priori* dans la raison pure et concerner tous les êtres raisonnables. Or, ce qui s'impose subjectivement comme un besoin issu de notre nature sensible ne peut prétendre valoir universellement pour tous les êtres raisonnables et constituer un devoir. En faisant de la croyance un devoir, on court le risque de prendre les particularités contingentes de la nature humaine pour des caractéristiques universelles de la nature raisonnable. On s'agit à quel point Kant dans les *PMN* s'oppose à cette manière de procéder qui mêle des principes anthropologiques aux principes

Le caractère absolument nécessaire de la loi morale et de son objet confirme, aux yeux de Kant, l'origine pure et rationnelle de la croyance. Bien que rationnelle et nécessaire, la croyance n'est pourtant pas une connaissance. Cette restriction signifie qu'en dépit de la nécessité qui la caractérise, la croyance suppose des limites subjectives. Celles-ci sont dues au besoin qu'éprouve la raison de comprendre comment la nature des choses pourrait permettre éventuellement l'accord entre la moralité et le bonheur. Ce besoin est essentiel pour la rectitude et le soutien de l'intention morale. L'intention morale représente d'après Kant « l'effet subjectif¹ » de la loi morale en nous. Comme telle, elle demande à ce que les fins commandées soient néanmoins possibles. Ce *besoin*, issu d'une loi objective, brise l'indétermination de la raison théorique et conduit à l'affirmation de la réalité pratiquement nécessaire de Dieu et de l'immortalité. Ainsi, avec le concept d'un besoin de la raison pure pratique, « entre en jeu un principe de décision d'une autre espèce, pour faire pencher la balance de la raison spéculative² ». Fondée sur une loi rationnelle nécessaire, la croyance pratique est donc rationnelle et pure ; nécessitée par un besoin relatif à l'intention morale, elle demeure néanmoins subjective. Insistant sur le caractère subjectif de la croyance, Kant indique que la certitude qui entoure les propositions théoriques concernant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ne peut jamais s'énoncer autrement qu'à la première personne du singulier :

rationnels purs, car elle détruit non seulement la pureté de la moralité, en l'accommodant à nos faiblesses, mais la rend aussi confuse et, de ce fait, impraticable(Voir : Kant, E., *FMM*, p.270-73, Ak. IV, 409-12).

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.782 Ak. V, 143

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.785 Ak. V, 146

(...) je veux qu'il y ait un Dieu, que mon existence en ce monde soit encore, en dehors de la connexion naturelle, une existence dans un monde purement intelligible, enfin que ma durée soit infinie, je persiste à le vouloir je ne me laisse pas enlever cette croyance¹.

Étant donné la finitude de mon entendement, l'objet particulier de ma croyance sera le résultat d'un choix, la raison pure pratique ne déterminant rien en dehors de la nécessité d'admettre comme possible tout ce qui me rend apte à accomplir mon devoir. La notion d'une croyance pure pratique renvoie ainsi à deux types de nécessité ; celle, objective, d'accomplir mon devoir et celle, subjective, de m'en représenter la possibilité. En conséquence, on peut dire avec Delbos que dans la croyance, « c'est la nécessité d'un acte qui fonde pour le sujet la nécessité d'un objet² ». Avant de spécifier le rôle que doit jouer la foi rationnelle dans un système complet de la raison pure - ce qui permettra, en l'occurrence, de réévaluer la place qu'y occupe le souverain bien- nous aborderons brièvement les principales critiques dont cette notion a pu faire l'objet.

Le premier à avoir critiqué la doctrine kantienne de la croyance est un contemporain de Kant, Wizenmann, dont les objections ont paru à Kant suffisamment importantes pour qu'il lui consacre, dans la *Critique de la raison pratique*, une note particulière. La plupart des objections qui seront faites par la suite à l'endroit du concept d'une croyance pure de la raison s'en inspireront fortement. Cette critique part du principe suivant : tout raisonnement qui prétend conclure « d'un besoin à la réalité objective de l'objet¹ » est absolument illégitime. Wizenmann illustre cette impossibilité par l'exemple d'un amoureux qui, rêvant d'une jeune fille idéale, devient persuadé de son existence. Si

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.783 Ak. V, 143

² Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.395

l'existence d'un besoin suffisait à faire admettre la réalité de son objet, nous serions contraints d'accorder autant de réalité à de pures chimères qu'à des objets réels. Mais Kant emploie-t-il un raisonnement aussi douteux ? Il est vrai qu'il justifie l'admission de la réalité objective d'objets transcendants comme Dieu et l'âme humaine à partir d'un besoin de la raison pure pratique. Celle-ci exige en effet pour sa propre cohérence que le but prescrit par la loi morale soit possible. Bien qu'issu de la raison pure, ce besoin est également subjectif, voire même psychologique, car il concerne l'intention morale : pour vouloir agir moralement, il faut que nous puissions croire possible l'atteinte de notre but. Pouvons-nous affirmer que l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont garanties par le *besoin* que nous en avons ? Kant répondra par l'affirmative en distinguant soigneusement, toutefois, un besoin fondé sur l'inclination, d'un besoin fondé sur la raison. Jamais l'inclination, qui demeure en tout temps subjective et arbitraire, ne peut conduire qui que ce soit à affirmer la réalité nécessaire de son objet. L'inclination est un besoin sensible qui ne conduit comme tel qu'à « un principe subjectif des souhaits ² ». A l'inverse, un besoin rationnel n'est pas seulement subjectif mais il est aussi objectif car il dérive d'une loi rationnelle inconditionnée, la loi morale, qui prescrit *a priori* pour tous les êtres raisonnables la réalisation nécessaire d'un objet. Cette nécessité d'origine rationnelle autorise alors la volonté à admettre l'existence des seuls concepts par lesquels il lui est possible de se représenter la possibilité de l'objet qu'elle doit chercher à produire. La croyance pure

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.783 Ak. V, 144

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.783 Ak. V, 144

pratique, bien que motivée rationnellement, laisse cependant à l'individu le choix de déterminer ses objets¹.

Kant a-t-il répondu d'une façon satisfaisante à l'objection de Wizenmann ? Pour L.-W Beck, il est clair que la réponse de Kant demeure insuffisante et que l'objection de Wizenmann persiste. Son point de vue n'est pas sans rappeler celui de Paul Guyer, qui tend à réduire la conception kantienne d'un « point de vue pratique » à la sphère subjective des motivations psychologiques¹. L'argumentation de Beck vise à montrer que le besoin qui nous conduit à admettre l'existence de Dieu et de l'âme n'est pas réellement différent de celui qui portait l'amoureux à postuler l'existence d'une bien-aimée imaginaire. Certes, il ne conteste pas qu'il puisse exister, en dehors des besoins de la sensibilité, des besoins de la raison pure, mais il prétend que celui qui nous amène à admettre la réalité objective de Dieu et de l'immortalité n'est pas de cette nature. Cette position renvoie à celle qu'il avait préalablement défendue, à savoir que le devoir de réaliser le souverain bien ne peut prescrire davantage que l'accomplissement de la vertu. Cette thèse reposait sur l'impossibilité de dériver de la loi morale autre chose que le devoir d'obéir à son principe. Dans ce cas, ajouter à la loi morale un objet peut

¹ Si nous pouvons choisir ainsi la forme particulière que nous voulons donner aux conditions de possibilité du souverain bien, qu'est-ce qui permet à Kant d'affirmer que celles-ci doivent obligatoirement être Dieu, l'immortalité et, comme nous le verrons, la liberté ? Pourquoi n'y aurait-il pas d'autres postulats ? Kant ne projette-t-il pas ici ses propres convictions et celles de son époque, auxquelles il donne une dimension universelle ? Ce problème, que soulève entre autres A. Wood, a connu plusieurs interprétations. Nous croyons pour notre part que la nécessité d'envisager la possibilité du souverain bien à partir des seuls postulats de Dieu, de l'âme et de la liberté, résulte chez Kant d'une conviction métaphysique concernant la structure même de la raison, qui a déjà montré dans les antinomies spéculatives qu'elle tend toujours à poser pour l'explication ultime de toutes choses les mêmes principes absolus : Dieu, l'âme, la liberté. Si le contenu accordé à ces concepts peut comporter certaines variantes, ceux-ci s'imposent à nous d'une manière naturelle et inévitable à titre de fins dernières de la raison.

paraître arbitraire et dangereux. Le besoin d'admettre la possibilité du souverain bien et de ses conditions ne serait pas issu de la raison pure. Il émanerait au contraire du besoin qu'éprouve naturellement pour les conséquences de son action, une raison humaine finie et limitée. « It is therefore not a « need of pure reason » but a need of the all-to-human reason.² » Ce qui motive aux yeux de Beck l'admission par le sujet de la réalité des postulats de Dieu et de l'immortalité est un besoin ou une attente d'origine sensible envers la récompense promise : le bonheur. Elle implique également la nécessité subjective de donner un sens à notre conduite, qui autrement demeurerait vaine. On doit admettre que les propos de Kant sont ambigus : il semble parfois que la nécessité d'admettre de tels concepts soit purement subjective et ne serve qu'à maintenir une intention morale inébranlable dans l'accomplissement du devoir, alors que d'autres fois, la nécessité de les admettre est tenue pour objective, sans quoi la cohérence de la raison pratique et de sa loi se trouverait menacée. Cette tension se rencontre parfois à l'intérieur d'une même page, où Kant affirme d'abord que ce qui rend nécessaire l'admission de l'existence de Dieu et d'une vie future c'est l'intention, « effet subjectif de la loi³ », pour affirmer ensuite que le souverain bien est « un but pratiquement nécessaire de la volonté rationnelle pure¹ » obéissant « à un commandement inflexible de la raison, fondé *objectivement* dans la nature des choses...² ». Comment concilier ces deux points de vue ? Faut-il croire, comme l'ont prétendu certains, que ce supposé besoin objectif est en réalité subjectif et qu'en dernière analyse il ne reste qu'une

¹ Voir L.-W Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.254 et Guyer, Paul « From a Practical Point of View: Kant's Conception of a Postulate of Pure Practical Reason », conférence présentée à l'Université de Montréal, en octobre 1996.

² Beck, L.-W, *A Commentary on Kant's Critique of Pure Practical Reason*, p.254

³ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p..782 Ak. V, 143

nécessité subjective, celle d'admettre le souverain bien et ses postulats afin d'avoir une motivation suffisante pour agir? Pour soutenir qu'il n'y a pas de nécessité rationnelle et objective de croire en la réalité des postulats de la raison pratique, il faudrait que nous soyons persuadés du caractère autosuffisant de la morale telle qu'elle est exposée dans *l'Analytique*. Selon ce point de vue, le souverain bien apparaîtrait comme le fruit d'une addition injustifiée. Si nous sommes au contraire persuadés de l'importance du souverain bien pour la cohérence de loi morale et la complétude du système kantien de la moralité, la nécessité d'admettre les postulats de la raison pratique nous apparaîtra rationnellement fondée. Cela ne nous empêchera nullement de reconnaître qu'il existe aussi un besoin purement subjectif de les admettre.

Celui qui a su d'après nous expliquer le mieux le lien qui réunit au sein de la croyance deux besoins d'origine différente est Y. Yovel. Selon lui, Wizenmann a tout à fait raison de prétendre qu'on ne peut conclure à partir d'un besoin purement subjectif ou psychologique, à la réalité de l'objet même de ce besoin. Cependant, cela ne correspond pas à ce que fait réellement Kant. C'est en vertu d'un besoin rationnel et systématique de la raison pure pratique qu'est inférée la réalité des conditions qui rendent possible son objet. C'est donc un besoin logique qui constitue le point de départ de la croyance rationnelle. Cette croyance rationnelle produit ensuite un effet sur les sentiments du sujet qui désire que son action ait un sens et qu'elle contribue à la réalisation de sa destination. Il existe donc à la fois un besoin subjectif et un besoin objectif de croire en l'existence de certains concepts. C'est le besoin rationnel qui assure au départ la réalité

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.782 Ak. V, 143

de certains objets. Il permet ensuite la satisfaction du besoin simplement subjectif. La préséance fondationnelle et chronologique du besoin rationnel sur le besoin simplement psychologique s'exprime d'après Yovel dans la relation qui existe entre la foi et l'espoir chez Kant. La foi résulte d'un besoin rationnel d'éliminer la contradiction au sein d'un système de propositions qui proviennent de la raison pure, tandis que l'espoir concerne l'effet produit par la foi sur le sentiment du sujet, sur sa motivation et son enthousiasme. Si la foi représente une forme particulière du savoir théorique- elle porte en effet sur une existence - l'espoir n'est qu'une « réponse émotionnelle que la foi fait naître en chaque individu ¹ ». Kant a donc raison de parler d'une croyance rationnelle pure et d'attribuer à celle-ci un statut supérieur à l'opinion ou à la simple hypothèse, car elle est fondée sur un besoin rationnel de cohérence et d'unité. La raison peut alors légitimement postuler l'existence des concepts par lesquels ce besoin se trouvera satisfait. Ainsi, l'existence d'une nécessité subjective ne remet pas en question la légitimité de l'argumentation kantienne en faveur de la croyance, car plutôt que de dépendre de la conviction du sujet, la loi morale en demeure toujours le fondement.

Si la croyance est ce type particulier de savoir auquel nous conduit la représentation du but final de la raison pure, on peut se demander si nous parvenons avec elle au degré d'objectivité le plus élevé auquel nous puissions parvenir. On pourrait le croire puisque l'objectivité pratique, qui infère une existence à partir d'une visée, s'est avérée supérieure à l'objectivité théorique en ce qui concerne la détermination de la réalité objective de certains concepts qui constituent ensemble la fin dernière de la raison pure.

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.782 Ak. V, 143

Étendant le pouvoir de la raison pure au-delà de l'expérience, elle satisfait son intérêt fondamental sans nuire cependant à celui de la raison théorique, car cette extension n'équivaut jamais à l'acquisition d'une connaissance déterminée de la nature et de l'existence de ces objets. Bien que la croyance consiste en des propositions théoriques sur l'existence de certains objets, elle n'en demeure pas moins rattachée à l'intérêt pratique de la raison. Ces « existences » ne se rencontrent jamais dans l'expérience et ne sont données dans aucune intuition. Elles sont postulées afin de répondre à un besoin rationnel de cohérence systématique. La supériorité de la croyance sur la connaissance théorique ne consiste donc pas dans le fait que ses objets ont davantage de réalité objective, mais dans le fait qu'elle accroît ainsi le champ des concepts que l'on peut tenir pour réels. Elle permet également d'attester la réalité objective de certains concepts qui sont requis pour l'accomplissement de la métaphysique de la nature et des mœurs. L'objectivité pratique ne fait donc pas qu'augmenter le pouvoir de la raison pure, elle en réalise aussi l'unité systématique. Elle rapporte les différentes facultés et intérêts de la raison pure au but final moral. Le souverain bien comme but final conduit à l'achèvement de tout le système de la raison pure, tant spéculatif que pratique, et élève la philosophie, entendue au sens cosmique, au rang de science la plus haute à laquelle puisse accéder une raison humaine finie.

¹ Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.91

Chapitre 6 : Les postulats de la raison pratique et la classification définitive des différentes formes du souverain bien.

Il a été question au chapitre précédent de la nécessité d'admettre, pour la possibilité de l'objet de la raison pure pratique, certaines propositions théoriques portant sur l'existence de Dieu, de l'âme et de la liberté. Ces postulats, dont le statut épistémologique se situe entre la connaissance théorique et la conviction purement subjective, portent le nom de croyance. Cette croyance n'est déjà plus celle que l'on oppose traditionnellement au savoir, mais constitue un savoir distinct, fondé sur une loi apodictique de la raison pure : la loi morale. La supériorité incontestable de l'objectivité pratique, qui permet l'extension du pouvoir de la raison pure au suprasensible et réalise l'unité de ses facultés et de ses intérêts, s'effectue par l'entremise d'un but final qui n'est nul autre que le souverain bien. Notre intention sera à présent d'examiner plus attentivement l'argumentation que déploie Kant dans la *Critique de la raison pratique* afin de justifier la postulation nécessaire de la liberté, de l'âme et de Dieu pour l'avènement du souverain bien. Nous tenterons de déterminer si la nécessité présumée de ces concepts est en tout point défendable, répondant ainsi aux objections qui ont été formulées à ce sujet par certains commentateurs. Si le postulat de la liberté et celui de Dieu nous renverront à une conception historique et empirique du souverain bien, le postulat de l'immortalité de l'âme nous placera devant la perspective d'un souverain bien transcendant et inaccessible. Comment deux conceptions aussi

différentes du souverain bien pourront-elles s'accorder? Chacune, comme nous le verrons, répondra à des besoins spécifiques et ne pourra être comprise sans que nous nous référions à l'autre, qui en est le complément essentiel. De cette façon, nous pourrions montrer que seule sa possibilité historique permet au souverain bien de constituer pour l'homme un devoir. D'un autre côté, nous montrerons également que sans maintenir l'exigence suprasensible d'un souverain bien idéal, la volonté courrait le risque de ralentir son effort et de juger ses propres réalisations avec trop de complaisance. La distinction entre deux types de souverain bien, empirique et transcendant, et entre les devoirs qui leur sont associés, le devoir de promotion et le devoir de réalisation, nous conduira à classer les différents types de souverain bien sous l'égide de ses deux rubriques essentielles. Cette entreprise finale de classification visera à établir la cohérence de l'ensemble de la doctrine du souverain bien en démontrant l'unité profonde qui relie les unes aux autres chacune des multiples acceptions que connaît ce concept dans l'œuvre de Kant. Nous serons alors en mesure de conclure au sujet du rôle à la fois systématique et téléologique qu'il convient d'attribuer à ce concept dans l'ensemble du système philosophique kantien.

Le postulat de la liberté et de l'existence de Dieu comme conditions de possibilité d'un souverain bien empirique.

Au chapitre précédent, nous avons volontairement omis de mentionner parmi les postulats celui de la liberté. La raison de ce silence s'explique par les obscurités qui entourent l'existence de ce postulat. Le postulat de la liberté n'est mentionné en effet par Kant qu'à deux ou trois reprises et ne fait jamais l'objet d'un développement

explicite. Comme il figure néanmoins au nombre des postulats nécessaires à la réalisation du but final moral, il s'avère indispensable d'en saisir la nature, et ce d'autant plus que la liberté postulée semble contredire la notion d'autonomie mise en place dans l'*Analytique*. Kant y soutient que la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale et sa condition de possibilité. La manifestation de loi morale comme fait de la raison pure révèle du même coup l'existence de la liberté. Pourquoi faudrait-il maintenant la postuler ? La liberté possède en effet sur les deux autres postulats un avantage indéniable : sa réalité objective n'est pas seulement postulée, elle constitue en soi un « fait », indissociable de celui de la loi morale. Comment quelque chose qui est déjà un fait démontré verrait-il soudainement sa réalité objective diminuée, pour devenir un simple objet de croyance ? La solution du problème semble consister, comme l'ont suggéré Victor Delbos¹ et B. Carnois², dans la distinction entre deux significations de la liberté chez Kant. La première est celle de la liberté comme *autonomie*. Elle se présente comme la *ratio essendi* de la loi morale et comme la condition de possibilité d'une volonté déterminée par ce principe. La seconde est celle de la liberté comme *autocratie*. Elle désigne le pouvoir réel qu'a cette volonté de réaliser des actions morales dans le monde³. On retrouve également cette distinction dans des textes postérieurs à la deuxième *Critique* comme dans la *Doctrine de la vertu*, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff* et *l'Annonce de la*

¹ Voir : Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.398 à 402

² Voir : Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, p. 186 à 190

³ On pourrait remarquer à juste titre que le terme d'autocratie est postérieur à la seconde *Critique* et qu'il serait téméraire de l'employer pour désigner la liberté postulée. Cependant, comme ce fut le cas pour l'autonomie dans le *Canon* de la première *Critique*, il arrive que Kant fasse référence à une notion avant d'en avoir établi précisément le concept ou de lui avoir donné son appellation définitive. On peut de la sorte soutenir que la notion de liberté postulée anticipe celle de l'autocratie et que la distinction des deux formes de liberté était déjà présente à l'esprit de Kant avant d'être établie de manière spécifique.

proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie. Si l'être raisonnable et fini possède dans la liberté la faculté de se déterminer lui-même à agir conformément au principe d'une législation universelle, on peut cependant douter du pouvoir qu'il a d'accomplir réellement dans le monde des actes moraux. Or, sans ce pouvoir, la vertu demeurerait inachevée. Puisque nous ne pouvons constater l'existence en nous d'un tel pouvoir, nous devons le postuler. Le postulat de la liberté ne concerne donc pas tant la possibilité d'une détermination interne du vouloir par la loi, que la capacité externe d'effectuer réellement des actions morales dans le monde. L'autonomie désignerait alors la liberté du moi intelligible comme *causa noumenon*, tandis que l'autocratie concernerait le pouvoir qu'a l'homme engagé dans le monde et dans l'histoire d'accomplir des actes vertueux. Elle se présenterait alors comme le pouvoir d'objectiver la moralité dans le monde, accomplissant dès lors à l'extérieur ce que l'autonomie réalise à l'intérieur. Ainsi conçue, l'autocratie serait le complément indispensable de l'autonomie.

Selon Bernard Carnois, on peut aussi comprendre la complémentarité de ces deux formes de liberté en un autre sens. D'après lui, l'autocratie permettrait à l'autonomie de parfaire sa tâche en donnant à l'homme le pouvoir de dominer ses penchants et de résister à l'influence des inclinations. La notion de liberté postulée proviendrait alors d'une réflexion sur le mal radical¹. Compte tenu de la perversion du libre-arbitre

¹ Encore une fois, il est possible de s'interroger sur la pertinence de faire intervenir des considérations postérieure à la deuxième *Critique*, comme le mal radical, pour expliquer la distinction entre la liberté postulée et l'autonomie. Bien qu'il soit légitime de penser que la perversion de la nature humaine et le problème du mal aient fait depuis toujours partie des préoccupations de Kant, il nous semble qu'il serait

humain, qui peut à chaque instant de sa vie nier sa propre liberté pour se soumettre aux penchants et aux inclinations de la sensibilité, l'intention morale d'agir selon la vertu pourrait rencontrer suffisamment d'obstacles pour être tenue pour impossible, si l'on ne postulait la liberté de s'en affranchir. Ainsi, l'autonomie, pour être pleinement réalisée, exigerait l'autocratie. Bernard Carnois¹ rattache pour sa part l'autocratie à cette formule déterminante de la morale kantienne : « Tu dois, donc tu peux ». Ce que néglige cependant cette perspective, c'est qu'un postulat de la raison pratique n'a de raison d'être qu'en fonction de l'objet qu'il rend possible : le souverain bien. Dans ce sens, la liberté postulée ne peut être seulement celle de se rendre maître de ses penchants et d'accomplir dans le monde des actions conformes à une intention morale pure, elle doit aussi pouvoir y réaliser le souverain bien. Ainsi, selon nous, postuler la liberté revient à assurer les hommes qu'ils seront en mesure, en dépit de l'imperfection constitutive de leur volonté, de réaliser dans ce monde des actions, des institutions, voire même un « monde moral complet » dont pourrait résulter leur bonheur². Le caractère historique et temporel de cette liberté, qui renvoie au monde empirique, est donc à rapprocher de la conception historique du souverain bien qui repose sur le pouvoir de l'action humaine. Qu'il nous soit permis de suggérer à titre d'hypothèse, que le silence relatif de Kant au

quelque peu prématuré de rattacher cette fois le postulat de la liberté au problème de la perversion de la volonté que Kant développe beaucoup plus tard.

¹ Voir : Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, p. 190

² Delbos rattache quant à lui de manière explicite le postulat de la liberté à l'objet de la raison pratique. Selon lui, il ne s'agit plus avec ce postulat de montrer comment la liberté peut être autonome, mais comment le sujet peut réaliser la vertu dans le monde. Nous pensons pour notre part que ce postulat remplit en fait deux fonctions : donner à l'autonomie les conditions indispensables d'une pleine réalisation - la possibilité de dominer définitivement les penchants - et permettre l'avènement du souverain bien *dans le monde* dans la mesure où celui-ci n'est rien d'autre que l'objectivation de la moralité à l'extérieur du sujet. (cf. Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.400-401 ; Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.60-61)

sujet de ce postulat dans la deuxième *Critique*, s'explique par la prédilection qu'il affiche dans cet ouvrage pour l'interprétation idéale ou transcendante du souverain bien.

Le postulat de l'existence de Dieu partage avec celui de la liberté le souci de répondre à une préoccupation d'ordre empirique. Il permet d'expliquer comment la nature peut s'unir à la moralité pour permettre l'avènement du souverain bien dans le monde. Contrairement au postulat de la liberté, le postulat de l'existence de Dieu ne vient pas garantir l'objectivation de la vertu dans le monde. Cette tâche n'appartient qu'à l'homme. Son rôle consiste à assurer que la vertu pourra produire dans le monde un bonheur proportionné. Dieu garantirait ainsi la possibilité du deuxième élément du souverain bien, le bonheur, qui, comme nous le rappelle Kant, « n'est pas en notre pouvoir¹ ». Comment Dieu serait-il en mesure de combler le fossé qui sépare la détermination intelligible de la volonté du système de la nécessité naturelle, dans lequel doit pourtant se trouver son effet, le bonheur ? Le postulat de l'existence de Dieu est requis par la loi morale pour la possibilité de son objet, le souverain bien. Sa fonction n'est pas d'assurer la possibilité de la moralité mais celle du bonheur qui lui est proportionné. Pour Kant, la nécessité d'admettre ce postulat est rationnelle et objective et n'obéit pas à des mobiles subjectifs. Afin que puisse s'accomplir l'objet de la raison pratique, nous devons postuler « l'hypothèse de l'existence d'une cause adéquate à cet effet¹ ». Pourquoi la raison serait-elle tenue d'envisager cette cause suprême sous les traits d'un Dieu ? Ce choix ne renvoie-t-il pas à des nécessités d'origine subjective ? Conscient de ce problème, Kant tentera de démontrer que c'est d'une manière tout à fait

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.754 Ak. V, 119

impartiale que Dieu s'impose à la pensée comme le seul concept permettant d'assurer la possibilité du souverain bien dans le monde.

Comme chacun sait, l'existence de Dieu est requise en vue de la possibilité du second élément du souverain bien : le bonheur. Or, : « Le *bonheur* est l'état dans le monde d'un être raisonnable, pour qui, dans toute son existence, *tout va selon son désir et sa volonté...²* ». Le bonheur équivaut donc à la somme de tous nos désirs, telle qu'elle pourrait se réaliser au sein d'une existence. Comme tel, il est un bien terrestre et sensible qui exige pour sa réalisation l'accord de la nature avec notre volonté. Comment cet accord est-il possible, si nous ne sommes pas nous-mêmes l'auteur de la nature et de ses lois ? Certes, il appartient à nul autre que nous de devenir vertueux, cependant, nous n'avons pas le pouvoir de produire nous-mêmes le bonheur qui doit en résulter. Or, rien dans la loi morale n'atteste d'une connexion nécessaire entre le monde sensible et les principes pratiques. Puisque nous devons néanmoins chercher à réaliser le souverain bien, il faut pourtant qu'il soit possible. Nous sommes alors autorisés à postuler, pour ne pas tomber dans l'inconséquence pratique et menacer la cohérence de la loi morale, l'existence d'une cause suprême qui contienne en elle le principe de l'accord de la nature avec la loi morale. Ainsi, « le souverain Bien n'est possible dans le monde que si l'on admet une Cause suprême de la nature, qui exerce une causalité conforme à l'intention morale³ ». Ce qu'il est rationnellement nécessaire de postuler en vue de l'accomplissement du souverain bien, c'est l'existence d'une Cause suprême de

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.758 Ak. V, 124

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.760 Ak. V, 124

³ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.761 Ak. V, 125

la nature qui agit conformément à l'intention morale et réunit en elle deux législations : celle de la nature et celle de la liberté. Il n'apparaît nullement nécessaire de lui conférer, en outre, les attributs traditionnels de la divinité. Et pourtant, Kant cherchera à nous en faire admettre la nécessité. Si l'on suppose que cette cause est un être qui possède la capacité d'agir conformément à la représentation d'une loi, c'est qu'il possède à la fois l'intelligence et la volonté. La Cause suprême de la nature, en tant qu'elle doit résider dans un être doté de volonté et d'intelligence, ne saurait être autre chose qu'un Dieu. Reprenant les distinctions du *Canon de la raison pure*, Kant soutient alors que la possibilité du *souverain bien dérivé* repose sur la postulation de l'existence du *souverain bien originaire*, c'est-à-dire Dieu. C'est donc parce que les deux éléments du souverain bien sont déjà originairement réunis en Dieu, qu'ils peuvent ensuite en être dérivés et s'accorder à nouveau dans une totalité à laquelle l'homme prendrait désormais sa part. Unis en principe dans la Cause, ils se retrouveraient ainsi réalisés dans son effet, qui prendrait désormais la dimension d'un monde. Bien que Kant ne va pas jusqu'à qualifier le souverain bien dérivé de « monde moral », il nous semble pourtant que c'est là une représentation qui pourrait lui convenir, puisque c'est à présent la somme des volontés morales et la nature tout entière qui doivent parvenir à l'harmonie et à l'unité.

Admettre l'existence de Dieu à titre de postulat nécessaire pour la possibilité du souverain Bien ne fait pas l'objet d'un commandement et ne constitue nullement un devoir. Comment cela pourrait-il être un devoir d'admettre l'existence d'une chose ? La croyance, bien qu'elle soit rationnelle, témoigne de certaines limites subjectives. L'existence de Dieu est admise en raison des limitations de notre faculté représentative,

qui ne peut envisager la possibilité du souverain bien sans recourir à cette hypothèse. Dans ce sens, elle correspond bel et bien à un choix : compte tenu de la finitude de notre entendement, nous sommes contraints de nous représenter la possibilité du souverain bien sous les traits d'une cause suprême de la nature qui aurait les caractéristiques de la divinité. Si cette hypothèse est pratiquement nécessaire pour l'accomplissement de notre devoir, elle ne saurait constituer le fondement de notre obligation envers la loi. Notre obligation se fonde sur la loi morale seule et sa possibilité repose sur l'autonomie. Le postulat de l'existence de Dieu ne conduit donc pas à l'hétéronomie mais à la religion, qui nous incite à « reconnaître tous les devoirs comme des commandements divins ¹ ». Ce que Kant cherche à souligner ici c'est la dépendance de la religion envers la morale et non l'inverse. En effet, c'est parce que les lois morales s'adressent à toute volonté libre, qu'elles peuvent être tenues, après coup, pour « divines ».

Quelle fonction convient-il finalement d'attribuer au postulat de l'existence de Dieu au sein de la morale kantienne ? Si l'on se fie à ce qui vient d'être dit, le postulat de l'existence de Dieu sert à assurer la possibilité du deuxième élément du souverain bien, le bonheur. La possibilité du bonheur nous entraîne pourtant au cœur d'une difficulté qui dépasse le champ de la morale, pour rejoindre les préoccupations de la raison spéculative, soit celle de l'union de la nature et de la liberté. Le bonheur ne peut avoir lieu que d'après les lois du monde sensible. Rien n'indique cependant que la nature pourra s'accorder avec la moralité pour produire un bonheur proportionné. En conséquence, il apparaît nécessaire de postuler une Cause suprême de la nature et de la

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.765 Ak. V, 129

moralité, qui contienne en elle le principe de cet accord. Or, Dieu réalise déjà en lui-même l'union de la moralité et du bonheur. Il apparaît alors comme le fondement ontologique de leur dérivation dans un monde créé par lui. Dans ce cas, il faudrait admettre avec Yovel que Dieu remplit également une fonction systématique. Substrat suprasensible de la nature, Dieu permettrait de dépasser les dualités multiples auxquelles aboutit la philosophie critique : celui de la spontanéité et de la réceptivité, de la liberté et de la nécessité, de la philosophie pratique et théorique. Dans ce cas, le postulat de Dieu, loin d'être la survivance d'un passé dogmatique, serait suscité par le système critique lui-même, afin de réunir ultimement ce qu'il avait d'abord radicalement séparé : « Le point présent, cependant, est que le besoin même du postulat, (...), ne serait pas levé si le système kantien n'était pas parti d'une séparation rigoureuse entre une forme spontanée et un contenu réceptif. ¹ » Mais la fonction du postulat est d'abord morale. Elle prend sa source dans l'impuissance de notre volonté à réaliser elle-même l'harmonie du bonheur et de la moralité. Or, cette incapacité supposée occasionne certains problèmes: si nous avons le devoir de réaliser le souverain bien, comment se fait-il que nous ne puissions pas le réaliser et que nous soyons dans l'obligation de recourir pour l'accomplissement de cette tâche à l'assistance de Dieu ? Le postulat de l'existence de Dieu ne vient-il pas soustraire le souverain bien du champ des possibilités humaines, de sorte qu'il ne conviendrait plus de le considérer comme l'un de nos devoirs ? Pour répondre à cette objection, il faudra que nous précisions deux choses. D'abord : quelle signification faut-il accorder à l'assistance divine dans

¹ Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.97

l'accomplissement du souverain bien ? Ensuite : qu'est-ce qu'un tel devoir exige véritablement de nous, la *promotion* du souverain bien ou sa *réalisation* ?

L'existence de Dieu a été postulée pour sortir du dilemme de l'antinomie pratique, que l'on peut formuler comme suit : comment l'intention morale peut-elle déterminer la nature à produire le bonheur ? La solution de ce dilemme ne consistait pas à rassurer la volonté en déléguant sa tâche à Dieu. Privant la volonté de son initiative, cette solution aurait réduit considérablement les efforts de l'intention vertueuse. L'existence de Dieu venait plutôt garantir que la volonté pourra, si elle s'y efforce, parvenir un jour à réaliser l'accord de la nature et de la moralité. La volonté doit donc supposer pour l'accomplissement de sa tâche l'existence d'un fondement de toute la nature qui contiendrait en lui l'accord des législations mécaniques et finales. Ainsi Dieu est bien le « fondement ontologique de la nature et de la moralité ¹ » à partir duquel l'homme peut accomplir l'harmonisation imposée par la loi. Plutôt que de rendre l'homme impuissant, le postulat de l'existence de Dieu a pour effet d'agrandir ses pouvoirs, donnant à la tâche qui lui est dévolue les « conditions physiques ou métaphysiques, en un mot les conditions résidant dans la nature même des choses ¹ », grâce auxquelles elle devient possible. Cependant, si la réalisation du but final exige, en raison de la finitude de l'homme, le recours à un postulat transcendant, c'est qu'il ne dépend pas de lui d'en réaliser l'achèvement complet. En d'autres termes, ce que la loi morale exige de lui, c'est uniquement la *promotion* du souverain bien et non sa *réalisation*. Dans ce sens, le propre du sujet moral serait de promouvoir ici-bas l'harmonie du bonheur et de la

¹ Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.84

moralité. En conséquence, on ne saurait exiger de lui qu'il la réalise complètement. S'il en est ainsi, il n'y a pas de contradiction à imposer à l'homme un tel devoir, car il ne dépasse pas les capacités humaines. Réduire la tâche de l'homme à la promotion du souverain bien, c'est-à-dire à l'accomplissement d'une tâche progressive, qui nous rapproche par les voies d'une approximation constante de l'idéal d'une réalisation complète, nous conduit à reconnaître l'existence de deux conceptions distinctes du souverain bien. Nous avons remarqué plus tôt que Kant semblait envisager le souverain bien de deux manières. Il semblait parfois résulter de la somme des efforts accomplis par l'humanité dans son devenir historique, tandis qu'à d'autres moments, sa réalisation ne semblait possible que dans un monde futur. Comment pouvaient se maintenir côte à côte deux conceptions aussi différentes d'un même concept ? Nous sommes à présent en mesure d'y répondre. Si la promotion du souverain bien, c'est-à-dire l'approche progressive quoique toujours approximative de cet idéal dans l'histoire, peut advenir par nos forces dans ce monde, sa complète réalisation est une idée transcendante, impropre à toute présentation *in concreto*. Cette idée doit néanmoins servir de guide pour la poursuite de notre effort, fournissant à la volonté le modèle à partir duquel elle peut à chaque instant juger la distance qui la sépare encore de l'idéal. Dans ce sens, il y a lieu de distinguer, comme l'a fait Silber² entre un souverain bien transcendant et un souverain bien immanent, le premier représentant l'idéal dont le second n'est que l'approximation. Il n'est plus impossible dans ce contexte de concevoir le devoir d'accomplir le souverain bien comme une prescription adaptée à nos capacités réelles,

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.782 Ak. V, 143

² Voir l'excellent article de John R. Silber, «Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent» in *Philosophical Review*, vol.68, 1959, p.469-92.

puisque ce qui nous est commandé, c'est la promotion du souverain bien qui peut et doit s'effectuer à l'intérieur de la temporalité historique. Ce devoir embrasse désormais l'humanité entière et cesse d'apparaître simplement comme un devoir individuel. Sans doute est-ce dans le déplacement de l'individu vers l'ensemble de la communauté humaine que se situe la signification profonde du souverain bien comme devoir. Conçu comme un devoir de promotion, l'accomplissement du souverain bien lie indissolublement ma volonté à celle de tous les autres, ma génération à toutes celles qui vont suivre, et suggère l'idée d'une responsabilité élargie que la *Religion dans les limites de la simple raison* appellera, à juste titre, un devoir « du genre humain envers lui-même ¹ ». Nous aurons l'occasion de revenir sur cette notion, de même que sur les raisons qui nous incitent à distinguer deux sortes de souverain bien à la fin de ce chapitre. Il nous reste pour l'heure à préciser encore certaines choses au sujet du postulat de l'existence de Dieu.

Il reste à déterminer si la nécessité d'admettre l'existence de Dieu peut être à la fois subjective et objective et quelles modifications connaît ce postulat au cours des développements ultérieurs de la philosophie pratique. L'examen de la première question nous conduira naturellement à la seconde. Si l'on se rapporte à ce que nous avons déjà dit, postuler l'existence de Dieu répond, en partie du moins, à une nécessité rationnelle objective, celle d'assurer la cohérence de la raison pratique et l'unité originaires de toutes les facultés et domaines de la raison pure. Pour que la volonté puisse parvenir à déterminer la nature en fonction de sa fin morale, nous devons admettre, à

¹ Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, in *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, La

titre de postulat, l'existence d'une Cause morale de toute la nature. Nous avons souligné cependant la difficulté qui consistait à choisir précisément Dieu pour personnifier la cause suprême de la nature. Ce choix semblait reposer sur des limitations purement subjectives, le sujet moral ne pouvant se représenter autrement le principe au fondement de l'accomplissement du souverain bien. « Or, il faut bien remarquer ici que cette nécessité morale est subjective, c'est-à-dire qu'elle est un besoin,...¹ » Cette finitude concerne aussi la volonté, qui ne peut vouloir obéir à une loi qui n'aurait dans le monde aucune conséquence, ni mettre entre parenthèses son bonheur présent, sans l'espoir d'une satisfaction future. Le besoin, en l'occurrence, n'est plus seulement subjectif mais il est aussi psychologique et concerne la motivation du sujet moral et la persistance de son effort. Le postulat de l'existence de Dieu vient alors lui donner la confiance nécessaire à la poursuite de son devoir, en lui donnant de solides raisons d'espérer qu'il puisse participer un jour à la félicité qu'il mérite. Précisons toutefois qu'un tel espoir ne peut naître qu'au sein d'une volonté qui est déjà soumise au principe du devoir et que la possibilité d'accéder un jour au royaume de Dieu n'en peut jamais constituer le mobile déterminant. C'est pourquoi :

(...)bien que *mon propre bonheur* soit compris dans le concept du souverain Bien, comme dans celui d'un tout où le plus grand bonheur possible est représenté comme lié, dans la plus exacte proportion, avec le plus haut degré de perfection morale(...), ce n'est pas lui, mais la loi morale(...) qui est le principe déterminant de la volonté(...)

Il semble alors que nous puissions admettre l'existence de Dieu en vertu de nécessités autant subjectives qu'objectives, et que le rôle de ce postulat ne soit pas confiné à la

réalisation du bonheur mais concerne aussi, d'une certaine façon, l'accomplissement de la vertu. Sans être au fondement de la volonté, l'existence de Dieu ne procure-t-elle pas à celle qui se trouve déjà engagée dans cette voie, la confiance nécessaire pour persévérer dans sa tâche ? Si c'est le cas, la fonction du postulat de l'existence de Dieu ne viserait pas seulement à assurer la possibilité du bonheur, mais concernerait tout aussi bien la vertu. Ce rôle apparaîtra encore plus clairement lorsque nous exposerons le postulat de l'immortalité de l'âme. Qu'il nous soit permis d'anticiper quelque peu sur ces développements. Comme nous le verrons, Dieu s'y présentera comme l'unique instance susceptible de saisir la pureté du cœur ou de l'intention. Sans l'omniscience divine, il serait impossible de concevoir en une totalité achevée le progrès indéfini qui sépare les différents degrés de la vertu de l'atteinte de la sainteté. La perspicacité divine, fondant l'espérance d'un avenir de béatitude, permettra de soutenir la vertu dans son progrès vers la sainteté. D'ailleurs, Kant accentuera dans ses ouvrages ultérieurs le rôle dévolu à Dieu pour l'accomplissement de la moralité. Ainsi, dans la *Religion*, l'existence de Dieu ne servira plus à assurer la possibilité du bonheur, mais à garantir l'accomplissement de la moralité dans le monde. L'existence de Dieu garantira que l'homme pourra un jour réaliser sa tâche morale par l'établissement d'une communauté éthique. Le passage de la légalité des actions à la pureté de l'intention reposera ultimement sur l'existence de Dieu. Lui seul pourra combler la distance infinie qui sépare l'intention vertueuse de son accomplissement et garantir l'obtention des conséquences avantageuses qui lui sont rattachées. Il ne faudrait pas en conclure que notre participation en soit réduite à une sorte d'attente passive, car il faut qu'en dépit de

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.761 k. V, 125

la garantie que Dieu nous procure, nous travaillions sans relâche à sa réalisation, comme si elle ne dépendait que de nous seuls. Si Dieu finit par apparaître dans la *Religion* comme la supposition nécessaire pour l'accomplissement de la vertu et de son but, la moralisation du monde, il n'enlève jamais à l'homme sa responsabilité dans l'accomplissement de ce devoir : sans la *promotion* active de cette fin par les hommes, Dieu n'accorderait jamais l'aide indispensable à sa *réalisation* complète.

Etablir un peuple moral de Dieu n'est donc pas une œuvre dont la réalisation pourrait être attendue des hommes, mais seulement de Dieu. Néanmoins il n'est pas permis en raison de cela à l'homme de rester inactif en cette affaire et de laisser faire la Providence. (...) Chacun doit plutôt procéder comme si tout dépendait de lui, et c'est sous cette seule condition qu'il peut espérer qu'une sagesse supérieure consentira à donner un achèvement à ses efforts bien intentionnés¹.

Si l'on tente de résumer le rôle qu'est appelé éventuellement à jouer le postulat de l'existence de Dieu par rapport à l'accomplissement de la moralité dans le monde, on constate qu'il vise toujours à donner à l'homme la confiance en ses propres capacités. Dieu n'est pas postulé pour accomplir le souverain bien à notre place, mais pour garantir l'éventuel succès de nos efforts. L'évolution du postulat de Dieu vers le problème de la moralité semble liée à celle du souverain bien lui-même, dont l'aspect empirique, historique et collectif deviendra de plus en plus important à mesure que se développera la philosophie pratique kantienne. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Si nous admettons que le postulat de l'existence de Dieu concernera de plus en plus la

¹ Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, p.122 Ak. VI, 101

morale, nous n'irions pas jusqu'à prétendre avec Yovel¹ qu'il cesse d'assurer la distribution du bonheur. Si le concept du souverain bien évolue d'une sphère individuelle vers une sphère collective et historique, cela n'implique pas que le postulat de Dieu perde du même coup tout rapport avec la distribution du bonheur. Si, dans le concept d'un monde moral ou d'une communauté éthique, le bonheur n'est plus vraiment conçu comme exactement proportionné au mérite, il demeure néanmoins l'une de ses composantes, et comme sa réalisation mobilise toujours l'accord de la nature avec nos fins, l'existence de Dieu nous paraît toujours requise.

Le postulat de l'immortalité de l'âme et la nécessité d'une distinction entre deux sortes de souverain bien

L'immortalité de l'âme est une idée qui préoccupe Kant depuis longtemps, que ce soit à titre de fin dernière de la raison, ou comme l'un des concepts essentiels de sa morale. Cependant, il a toujours manifesté des doutes sur la possibilité d'en démontrer la réalité. Comme nous l'avons vu dans les *Rêves d'un visionnaire*, l'immortalité de l'âme, théoriquement indémontrable, semble devoir relever de l'ordre des convictions morales. La *Critique de la raison pure* montrait quant à elle le caractère fallacieux des raisonnements qui visent à en démontrer l'existence. Prouver l'immortalité de l'âme à

¹ Yovel soutient en effet que dans les deux premières *Critique*, le souverain bien consiste dans l'union proportionnée de la perfection morale et du bonheur, alors qu'il aura tendance à signifier par la suite un monde moral, passant alors d'un stade individuel à un stade collectif. Dans la mouvance du concept du souverain bien, le postulat de l'existence de Dieu acquerra forcément de nouvelles fonctions : de juge suprême de l'intention accordant le bonheur proportionnellement à la pureté des mœurs, Dieu deviendra la condition permettant à l'espèce de réaliser la moralité dans le monde. S'il est vrai que Dieu, dans les ouvrages tardifs de Kant, sert davantage à l'accomplissement de la moralité qu'à la distribution du bonheur, Yovel semble oublier que la moralisation du monde doit avoir pour conséquence la production d'un bien-être universel et que Dieu semble toujours requis pour permettre cette ultime conséquence. (Voir : *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 86)

partir de sa simplicité, c'est ignorer que toute substance, même simple, est donnée dans le temps, condition à laquelle l'âme prétend justement échapper. Le *Canon de la raison pure* offrait une solution pratique au problème de l'immortalité en posant celle-ci comme l'une des conditions de possibilité de l'avènement du but final. S'inspirant du raisonnement déployé dans le *Canon*, Kant fera de l'immortalité dans la deuxième *Critique* la condition nécessaire du premier élément du souverain bien : la vertu¹. Et encore, cela n'est pas tout à fait exact : le postulat de l'immortalité de l'âme ne sert pas tant à garantir la possibilité de la vertu qu'à assurer son progrès vers la sainteté. En effet, la vertu apparaît soudainement insuffisante pour garantir l'atteinte du souverain bien. Il lui faut désormais être parfaite. Le postulat de l'immortalité de l'âme s'inscrit donc dans la foulée d'un déplacement vers une conception transcendante du souverain bien. Ce déplacement est-il justifié ? N'indique-t-il pas, au contraire, la présence d'un vice formel de l'argumentation ? En raison de tous ces problèmes, ne conviendrait-il pas de l'abandonner au profit du postulat de Dieu auquel Kant finit par accorder des fonctions équivalentes ? En tentant de répondre à ces questions, nous serons forcés de revenir sur la distinction esquissée plus tôt entre deux types de souverain bien dont il apparaîtra de plus en plus nécessaire de comprendre l'articulation.

Présentons d'abord l'argumentation de Kant en faveur de ce postulat. Encore une fois, la prémisse de départ concerne la nécessité pour une volonté moralement déterminée de prendre pour objet de son action la réalisation du souverain bien. La proposition qui suit

¹ C'est ce qu'a très bien vu Delbos pour qui l'immortalité n'a plus pour fonction immédiate de garantir l'harmonie du bonheur et de la moralité mais d'« assurer au sujet moral la conditions indispensable à la perpétuité obligatoire de son effort. » (Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, p.386)

s'attache à la possibilité du premier de ses éléments, la vertu, dont dépend l'obtention du deuxième, le bonheur. Or, la vertu est présentée comme « l'entière conformité des intentions à la loi morale ¹ ». Est-ce là ce que Kant a coutume d'entendre par vertu ? La vertu est habituellement conçue comme le plus haut niveau de moralité auquel puisse accéder un être raisonnable et fini. Déchirée entre deux principes contraires, celui de l'amour de soi et celui de la moralité, la volonté humaine apparaît comme le lieu d'un combat. En raison de la lutte constante qui oppose la volonté aux inclinations, la suprématie du principe moral n'est jamais définitivement garantie. La vertu consiste précisément dans cette lutte et dans le progrès que peut faire la volonté afin d'exercer une domination de plus en plus grande sur les inclinations. Or, la possibilité du souverain bien suppose désormais la conformité complète de l'intention aux prescriptions du devoir. Elle suppose, autrement dit, la sainteté. Le progrès par lequel la vertu s'efforçait de rejoindre l'idéal toujours différé d'une sainteté inaccessible ne suffit plus. Au nom du souverain bien, on exige désormais de la volonté qu'elle l'atteigne. L'exigence de sainteté a de quoi surprendre : elle se réfère à une conception du souverain bien qui tranche avec celle qui s'était imposée au début de la *Dialectique*. Sa nouveauté consiste en ceci qu'elle substitue la sainteté à la vertu comme condition suprême du bonheur. Néanmoins, sans ce déplacement de la vertu vers la sainteté, Kant ne pourrait soutenir la nécessité du postulat de l'immortalité de l'âme. La suite du raisonnement tend à le démontrer. Attendu que le souverain bien n'est possible que sous la condition d'une sainteté de la volonté, que celle-ci n'est accessible à aucun être raisonnable et fini à aucun moment de son existence, on ne peut s'en approcher qu'au

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.757 Ak. V, 122

terme d'un progrès à l'infini. Enfin, pour qu'un tel progrès soit possible, il faut postuler une durée infinie de l'existence raisonnable, c'est-à-dire l'immortalité de l'âme.

Ce raisonnement introduit donc une nouvelle conception du souverain bien faisant de la sainteté la condition suprême du bonheur. Quant au bonheur, il paraît subir une mutation similaire. Ce que garantit à présent la sainteté des mœurs c'est « un avenir de béatitude ¹ ». La seule volonté de postuler l'immortalité de l'âme justifie-t-elle pareil déplacement ? Cette radicalisation du souverain bien s'inscrit-elle réellement dans une logique du problème moral ? En ce qui concerne la première question, il nous faudra d'abord examiner la critique sévère que fait Beck de l'argumentation kantienne au sujet de ce postulat. Nous interrogerons ensuite la pertinence de ce postulat au sein du problème moral en général et évaluerons les conséquences qu'elle entraîne sur la doctrine du souverain bien. Voyons d'abord la critique que fait L.-W Beck. D'après lui, le déplacement de la vertu vers la sainteté apparaît non seulement injustifié, mais témoigne d'une faute de raisonnement. L'erreur proviendrait d'une confusion : Kant aurait confondu la suprême condition du bonheur, la vertu, avec la suprême perfection de la vertu, la sainteté. En conséquence, il aurait en cours de raisonnement substitué à la première définition du souverain bien, formée de la vertu et du bonheur et qu'il qualifie de « juridique », une seconde conception appelée « maximale », composée de la sainteté et de la béatitude¹. Si l'on veut rendre le raisonnement de Kant à la fois plus explicite et plus conforme à ses vues, il faudrait, d'après Beck, en réformer la prémisse de base : « l'homme a le devoir de réaliser le souverain bien. » En effet, le postulat de

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.759 Ak. V, 124

l'immortalité de l'âme ne se rapporte qu'indirectement à cet objectif. Son but immédiat est de garantir le passage de la vertu vers la sainteté. Autrement dit, ce postulat n'apparaît pas indispensable à la réalisation du souverain bien comme tel, mais au progrès de l'individu vers la sainteté. La prémisse du raisonnement pourrait alors être la suivante : « L'homme doit viser la sainteté ». Il serait alors conséquent de postuler pour la réalisation de cette tâche infinie, une durée infinie de l'existence humaine. Toutefois, ce que Beck ne semble pas avoir remarqué, c'est que la condition suprême de la béatitude réside désormais dans l'atteinte de la sainteté et non pas dans sa visée. En conséquence, si la distance qui sépare la vertu de la sainteté ne peut jamais être parfaitement comblée, il devient nécessaire de postuler l'immortalité. Celle-ci intervient alors pour rendre la vertu possible. Suivant cela, Beck aurait raison de prétendre que la conception maximale du souverain bien doit être éliminée au profit de sa conception juridique. N'est-ce pas la vertu seule qui exige pour sa perfection et son progrès la durée indéfinie de l'existence de l'âme ? Il serait de toute façon impensable selon Beck que la morale kantienne et la religion chrétienne exigent de l'homme la conception maximale du souverain bien. « Neither the Kantian text nor the Christian doctrine, which Kant is here rationalizing, nor the voice of duty itself requires the maximal conception.¹ »

Cette impossibilité renvoie à la difficulté à laquelle nous avons été confrontés à maintes reprises dans notre étude sur la *Dialectique* : on ne peut imposer à l'homme un devoir qui dépasse ses capacités. Si l'atteinte de la sainteté dépasse nos capacités, seul le progrès vers elle, c'est-à-dire la vertu, peut faire l'objet d'un devoir. Il semble qu'on

¹ Voir : Beck, L.-W, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.268

doive alors congédier la conception maximale du souverain bien. Cependant, nous ne le pouvons pas. Outre que nous irions ainsi contre le propos de Kant lui-même, qui insiste pour imposer cette conception, nous ferions peu de cas de ce qu'implique la notion d'une durée indéfinie de l'existence raisonnable, laquelle regarde inévitablement vers un monde futur. Comme le dit Kant, le progrès vers la sainteté s'il « est déjà possible et nécessaire dans cette vie² » ne peut jamais s'achever dans cette existence. Sans postuler une vie future, la vertu demeurerait une tâche inachevée. La durée indéfinie de l'effort repousse l'effet qui doit en résulter, la béatitude, dans un autre monde. Y participer un jour relève désormais de l'espoir car le progrès vers elle ne peut s'effectuer dans cette vie. « La sainteté des mœurs leur est déjà dans cette vie donnée comme règle, mais le bien-être qui y est proportionné, la *béatitude*, est présenté seulement comme pouvant être atteint dans une éternité³ ». Quelles raisons poussent Kant à soutenir cette conception transcendante ? N'est-elle pas décourageante, voire même désespérante ? Kant nous fournit lui-même la réponse à cette question. Dans la cadre d'une discussion avec les anciennes écoles grecques, Kant récuse leur prétention à croire que le souverain bien puisse être réalisé dans cette vie. On comprend mal à première vue ce qui motive Kant à rejeter cette possibilité, puisque le deuxième élément du souverain bien, le bonheur, exige pourtant l'accord de la nature avec nos fins morales. Si Kant tient néanmoins à repousser le souverain bien au-delà de l'existence empirique, il a pour cela de bonnes raisons. D'abord, il est essentiel que nous ayons recours à une représentation idéale du souverain bien afin de postuler la réalité pratique de l'une des

¹ Beck, L.-W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.270

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.765 Ak.V, 529

³ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.765 Ak. V, 128-129

fins dernières de la raison pure, l'immortalité, et satisfaire ainsi les aspirations métaphysiques de la raison spéculative. Cependant, la principale raison qui motive le rejet que fait Kant de l'optimisme des anciennes écoles grecques est avant tout morale. Sans le postulat de l'immortalité de l'âme, qui reconduit sans cesse l'exigence de sainteté vers une limite infiniment éloignée, la loi morale perdrait son caractère normatif et nous serions conduits à trop d'indulgence envers nous-mêmes. Tenant sa propre imperfection pour acquise, la volonté ne chercherait plus à se perfectionner constamment, comme l'exige pourtant la vertu. Sans tendre vers la sainteté, comment la vertu pourrait-elle même se reconnaître et s'assurer qu'elle progresse vers son but ? Dépourvue d'idéal, elle se corromprait et rabaisserait la loi morale au rang d'une règle empirique et imparfaite, adaptée aux limitations de notre condition. Deux fautes semblent devoir résulter de l'abandon du postulat de l'immortalité et de l'exigence de sainteté: l'indulgence indue envers soi-même de celui qui adapte la loi morale à ses capacités, ou le délire théosophique de celui qui croit l'avoir atteinte. Tous deux pensent en effet qu'ils ont déjà fourni tout l'effort possible, dépouillant la vertu de ce qui fait, selon Kant, sa beauté.

A défaut de cette proposition, ou bien la loi morale est totalement dépouillée de sa *sainteté*, par l'artifice de se la figurer *indulgente* et ainsi adaptée à notre commodité, ou bien sa fonction est exaltée, avec l'espoir d'une destination inaccessible, à savoir l'entière acquisition espérée de la sainteté de la volonté, et l'on se perd dans des rêves *théosophiques* tout à fait extravagants, tout à fait contraires à la connaissance de soi-même : (...)¹

Ce sont les mêmes arguments qui justifient Kant à repousser l'atteinte de la béatitude dans un monde futur et à la distinguer du bonheur, qui est un bien naturel. Si l'on

promet à l'homme un progrès vers la félicité dès cette vie, on risque d'amoindrir son aspiration à la perfection morale. Pourquoi chercherait-on à se rendre davantage vertueux si l'atteinte d'un certain degré de vertu peut suffire pour jouir d'un peu de bonheur ? L'argumentation s'appuie ici, comme chaque fois qu'il est question de la motivation de l'agent moral, sur des réflexions de nature anthropologique, sur la faiblesse de la volonté humaine et sur son désir de bonheur. Il arrive aussi à Kant de dire à propos du bonheur la même chose qu'il a dite à propos de la sainteté, à savoir que se le représenter accessible dans cette vie c'est en déformer nécessairement la nature. On confond alors ce qui doit en tout temps faire l'objet d'une satisfaction positive et sensible avec le simple contentement de soi issu de la vertu. Cette méprise au sujet du bonheur est une erreur typique du stoïcisme : « ...ils n'avaient pas voulu reconnaître dans le second *élément* du souverain, c'est-à-dire dans le bonheur, un objet particulier de la faculté humaine de désirer ; (...) en le plaçant dans l'action et dans le contentement de son mérite personnel...² » Penser la béatitude accessible dans cette vie revient à confondre le bonheur avec le contentement de soi-même. Et pourtant la béatitude elle-même n'est pas sensible, puisqu'elle a lieu dans un monde futur intelligible. Etant « un bien-être complet, indépendant de toutes les causes contingentes du monde³ », elle s'apparente davantage à une satisfaction intellectuelle qu'à une satisfaction sensible. On est loin d'un bonheur qui serait conçu comme la satisfaction positive de tous nos désirs. Mais la béatitude implique-t-elle la réduction du bonheur au plaisir d'être vertueux ? Ce serait nier l'un des principes de base acceptés plus tôt, soit la complète hétérogénéité des

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.758 Ak. V, 122-123

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.763 Ak. V, 127

³ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.759 (note) Ak. V, 124

deux éléments du souverain bien. Comment sortir de cette impasse ? Il doit exister entre le contentement de soi-même et la béatitude une différence essentielle. Nous pensons qu'elle réside dans le caractère positif et déterminé de la béatitude qui suppose de la part du sujet une autarcie complète. Le contentement de soi-même demeure en effet une satisfaction abstraite et négative, marquée par l'impuissance d'une volonté qui n'est pas toujours maîtresse de ses penchants et qui n'est pas responsable du cours du monde dans lequel ont lieu les événements qui l'affectent. Etre satisfait de soi constitue une satisfaction privative, qui révèle notre finitude. Dans le cas d'une volonté parfaite, l'accomplissement de la moralité ne rencontre aucun problème car nul principe n'y dispute à la raison la suprématie. Si l'on accorde de plus à cette volonté la toute-puissance, on comprendra que la satisfaction de ses fins ne rencontrera pas davantage d'obstacles. Il reste que la béatitude peut difficilement passer pour une satisfaction sensible comme l'est le bonheur. Bien qu'étant une satisfaction positive et déterminée, elle n'a rien à voir avec les penchants et les inclinations, auxquels une volonté sainte est par définition indifférente. La béatitude ressemblerait alors au plaisir que ressentirait une volonté qui agirait toujours en fonction de la loi morale et qui serait en mesure de produire la totalité des objets qu'elle désire. Certes, un tel idéal demeure pour nous inaccessible.

Contrairement à ce qu'il affirmait au sujet du rapport entre la vertu et la sainteté, Kant rejette l'idée d'une progression du bonheur vers la béatitude. Pourquoi ? Sans doute pour la même raison, d'origine morale, qui l'a conduit à maintenir une conception transcendante du souverain bien : un progrès vers la béatitude dès cette vie encouragerait

la paresse morale. Sans doute aussi pour des raisons de bon sens : comment l'homme pourrait-il devenir progressivement maître de la nature, au point de l'accorder à tous ses désirs? Malgré ces raisons, il nous semble que Kant a tort de refuser un progrès qu'il accorde pourtant à la vertu. Replacée dans le contexte de l'espèce humaine et de l'histoire, cette progression devient même assez plausible. Pourquoi l'humanité, en devenant de plus en plus vertueuse, ne pourrait-elle soumettre progressivement l'ensemble de la nature physique et sociale à des lois et des institutions fondées sur le principe moral? Cette soumission de la nature à un cadre juridique permettrait d'envisager des conditions d'existence plus conformes à nos attentes et, partant, plus heureuses. Le souverain bien *dérivé* apparaîtrait alors comme le lieu où s'effectuerait à la fois le progrès de la vertu vers la sainteté et celui du bonheur vers la béatitude. L'immortalité y gagnerait, outre sa signification transcendante, une signification immanente ou historique, celle de la pérennité de l'espèce humaine dans la succession des générations. Nous verrons plus tard que plusieurs textes de Kant confirment cette position.

Les difficultés qui entourent le postulat de l'immortalité de l'âme nous ont permis de reconnaître qu'il existe chez Kant au moins deux conceptions également légitimes du souverain bien, l'une immanente et empirique, l'autre transcendante et intelligible. Au souverain bien empirique correspondent les notions de vertu et de bonheur, au souverain bien transcendant, les notions de sainteté et de béatitude. En outre, le souverain bien transcendant se présente comme le modèle du souverain bien empirique qui progresse indéfiniment vers son atteinte. Une parfaite coïncidence du modèle et de

la copie est cependant impossible. L'idéal à atteindre transcende infiniment nos capacités. Dans ce cas, il ne saurait pour nous être question de *l'atteindre* mais seulement de le *promouvoir*. Pourquoi Kant soutient-il néanmoins qu'il existe un devoir d'atteindre le souverain bien ? Cela s'explique par le caractère complémentaire de ces deux concepts. On ne pourrait, selon John Silber, promouvoir le souverain bien dans le monde empirique, sans se référer à l'idéal que représente l'atteinte du souverain bien transcendant. Sans se mesurer constamment au modèle que représente le souverain bien transcendant, la vertu ne pourrait mesurer l'écart qui la sépare encore de sa propre perfection et risquerait de se contenter d'un état de moralité inférieur à celui qu'elle pourrait néanmoins atteindre. Privé du critère de la sainteté, l'individu ne pourrait juger sa valeur morale qu'en comparant son action présente avec ses actions passées, ce qui aurait pour effet de rabaisser la perfection morale à *ce qui est*, alors qu'elle prescrit *ce qui doit être*. Rien ne pourrait être plus contraire à l'esprit de la morale kantienne. Si l'obligation de réaliser pleinement le souverain bien ne constitue pas pour nous un devoir immédiat, il constitue néanmoins une norme indispensable permettant à l'homme d'effectuer le seul devoir dont il est capable : la promotion de cet idéal dans le monde. Ainsi, selon John Silber :

If, however, the moral law did not confront man with the *total realization* of the highest good as the object of his practical reason in terms of which he is to estimate his capacity and the adequacy of his striving, man would have to determine his obligation by reference to present and past performances, and the moral law would cease to function as a normative principle.¹

¹ Silber, John R., « Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent », p.483

Il peut sembler néanmoins contradictoire d'exiger du sujet moral un progrès à l'infini vers une perfection qu'il ne pourra jamais atteindre, d'autant plus que la béatitude qu'il recherche se retrouve par là même repoussée aux calendes grecques, au point de n'être plus qu'un vague objet d'espérance. Puisque nous n'aurons jamais atteint le dernier degré de la perfection morale, le seul qui soit suffisant pour mériter la béatitude, l'effort qui est exigé de nous apparaît dépourvu de sens. Quelle motivation aurions-nous à l'accomplir ? Conscient de cette difficulté, Kant fait alors intervenir son second postulat pour pallier aux insuffisances du premier. Celui-ci permet d'envisager la coïncidence de la vertu avec son idéal et d'achever, à la demande de la raison, la série autrement infinie du progrès moral. Seul Dieu, parce qu'il est lui-même Infini et Eternel, peut saisir dans une seule intuition ce qui pour nous constitue un progrès indéfini. Etant donné la finitude de notre entendement, ce qui prend pour nous l'apparence d'un progrès indéfini des échelons inférieurs vers les échelons supérieurs de la moralité, est au regard de Dieu l'équivalent d'une possession actuelle et complète de la sainteté. Non seulement Dieu est-il la seule instance qui puisse voir « dans le cœur » et mesurer le complet achèvement de notre perfection morale, il est aussi le seul à pouvoir, à partir de cette connaissance, distribuer à celui qui en est jugé digne, la part de bonheur qui lui revient d'après l'idéal du souverain bien.

L'Infini, pour qui la condition du temps n'est rien, voit dans cette série, sans fin pour nous, le fait entier de la conformité de la volonté à la loi morale, et la sainteté qu'exige inflexiblement son commandement, pour être en accord avec sa justice dans la part qu'il assigne à chacun du souverain Bien, peut être entièrement appréhendée dans une seule intuition intellectuelle de l'existence des êtres raisonnables. ¹

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p. 758 Ak. V, 123

Ainsi, le postulat de l'immortalité de l'âme est incomplet en regard du but même qu'il poursuit, lequel consiste à faire en sorte que nous puissions nous représenter notre perfection morale comme quelque chose de possible et d'accessible. Le rôle qu'est appelé à jouer le postulat de l'existence de Dieu dans la morale kantienne concerne alors bel et bien les deux éléments du souverain bien. S'il permet l'obtention du bonheur proportionné à l'intention morale, il assure aussi que l'atteinte de la sainteté ne sera pas constamment reconduite. Comment pouvons-nous cependant nous représenter cette assistance divine ? Faut-il croire que Dieu viendra tout à coup achever ou compléter de lui-même le décalage qui sépare encore la vertu de la sainteté ? Cette ingérence menacerait sérieusement l'autonomie du sujet moral. Sans doute Allen Wood¹ a-t-il raison de prétendre que Dieu ne vient nullement accomplir de lui-même un tel processus pour parfaire notre moralité. Il peut néanmoins juger, au moment qu'il lui semble opportun, que toute la vertu que nous avons déployée est désormais équivalente à la sainteté. Dans ce cas, Dieu ne serait pas un magicien qui viendrait transformer la vertu en sainteté et abolir soudainement la différence qui les sépare, il déciderait simplement de faire « comme si » la vertu équivalait désormais à la possession réelle de la sainteté².

¹ Voir : Wood, Allan, *Kant's Moral Religion*, p.119-120

² Pour Allison, le recours à Dieu ne vient pas réellement sauver la faiblesse du postulat de l'immortalité. En dépit de l'intuition divine, il existe toujours un hiatus entre le progrès à l'infini vers la sainteté et sa possession effective. Dire en effet que pour Dieu notre disposition à la sainteté est au fond équivalente à sa possession ne nous indique pas davantage comment s'effectue le passage de l'un à l'autre, lequel demeure pourtant requis par la loi. Au fond, comme il le dit lui-même, « this « solution » begs the question at issue ». (réf : Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, U.S.A, 1990, p.173) En effet, l'intervention de Dieu qui vient saisir comme un tout achevé ce qui n'est pour nous qu'une progression sans fin, ne règle pas la question de savoir comment s'effectue réellement le passage de la vertu vers la sainteté. Ce qui justifie peut-être la persistance de ce mystère, c'est que Kant ne peut affirmer sans déformer la vertu elle-même et corrompre la pureté de l'intention morale, qu'à un certain moment la perfection morale sera réellement atteinte. C'est toujours pour lutter contre l'indulgence ou la présomption que Kant recule devant l'affirmation d'une sainteté accessible de la volonté et qu'il laisse planer sur le passage de la vertu à la sainteté un mystère qu'il est sans doute, à ses yeux, moralement souhaitable de ne pas chercher à déchiffrer.

Ce que Dieu verrait alors c'est « l'immutabilité de l'intention ¹ » ou, conformément à la finitude de notre volonté, la « ferme résolution ² » qu'a l'agent de poursuivre sans relâche son perfectionnement moral en luttant contre l'inclination. Dans la résolution qu'a prise la volonté d'adopter une fois pour toutes une maxime de sainteté, Dieu peut voir l'équivalent d'une conformité complète de l'intention à la loi morale. Pour nous cependant, cette adéquation n'est jamais complète car le passage de l'intention à son exécution souffre toujours des limites que lui imposent notre sensibilité et l'ensemble du monde phénoménal. On se retrouve ici confronté au problème que constitue l'inadéquation fondamentale entre l'intention morale pure, qui se décide en nous *a priori*, et ses manifestations *concrètes* dans des actes. Ainsi, selon Kant :

(...)comme progrès continu du bien imparfait au mieux à l'infini, l'acte demeure toujours déficient selon notre appréciation, puisqu'en raison des relations entre la cause et l'effet nous sommes irrémédiablement bornés aux conditions du temps ; il s'ensuit qu'en ce qui touche le bien comme phénomène, c'est-à-dire selon l'acte, nous devons *toujours* le regarder comme insuffisant en regard d'une loi sainte(...) ¹

Le postulat de Dieu est donc invoqué afin de permettre que le progrès indéfini vers la sainteté ne repousse pas indéfiniment l'obtention du bonheur. L'enjeu s'avérait crucial en regard de la motivation de l'agent et de la cohérence de la loi morale. L'importance du postulat de Dieu pour l'accomplissement de la vertu s'affirmera de plus en plus dans les ouvrages ultérieurs de la philosophie kantienne. Cela s'explique, selon Yovel, par la diminution progressive de la composante eudémoniste du souverain bien, de même que par une modification tardive du concept de la vertu. Dans la deuxième *Critique*, la sainteté de la volonté apparaissait généralement comme le terme d'un progrès

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.758 (note) Ak. V, 123

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.758 (note) Ak. V, 123

asymptotique, exigeant pour sa possibilité, la postulation d'une durée infinie de l'existence rationnelle. On y retrouvait néanmoins une autre manière d'envisager la vertu, qui annonçait déjà sa transformation ultérieure. L'intervention du postulat de Dieu permettait de concevoir la tension qui unit la vertu à son idéal comme exprimant la distance qui sépare le niveau pur et *a priori* de l'intention morale de celui, empirique, de son accomplissement. Dans cette mesure, ce qui constituait pour nous un lent progrès vers la sainteté, était au regard de Dieu l'équivalent d'une intention morale parfaite. La *Religion* ne fera que radicaliser cette perspective. Elle placera la disposition morale vers la sainteté au début du progrès, faisant en sorte que la distance qui sépare la volonté de l'atteinte de son idéal ne se présente plus exclusivement sous les traits d'un problème temporel, mais soit relative à l'inadéquation fondamentale de l'intelligible et du phénoménal. Dans ce cas, la garantie qui permet d'envisager pour la vertu l'atteinte de sa perfection, ne reposera plus tant sur l'immortalité que sur Dieu lui-même. En effet, comme le dit si bien Yovel : « la question n'est plus d'achever la disposition morale originelle mais de la relier à ses manifestations phénoménales ¹ ».

Dans la *Religion*, il peut en effet sembler que la progression vers la sainteté de la volonté repose uniquement sur la présence de Dieu, qui permet de réunir les deux aspects séparés de notre conduite morale, soit la disposition originelle au bien, résultat d'une décision ou d'une conversion, et ses manifestations dans le monde empirique. Cependant, Kant ne renonce jamais complètement à l'immortalité de l'âme, de même qu'à l'idée d'un souverain bien idéal dont la réalisation suppose un monde futur. Nous

¹ Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 85 Ak. V, 67

avons exposé plus tôt les arguments qui justifient aux yeux de Kant le maintien de cette dualité. Ils se ramènent, comme nous l'avons vu, à la volonté qu'il a d'éviter que l'effort moral ne se perde dans la prétention surfaite d'une possession actuelle de la sainteté, ou dans une trop grande indulgence envers nos propres faiblesses. Aussi ne pouvons-nous conclure, avec Yovel, à l'abandon nécessaire du postulat de l'immortalité. Non seulement celui-ci représente-t-il l'une des fins dernières de la raison pure, mais il demeure requis pour la possibilité de la moralité elle-même. Sans l'immortalité, il n'y aurait plus de souverain bien intelligible ou futur, notion qui s'est pourtant avérée indispensable à la persévérance et au perfectionnement de la vertu. On pourrait néanmoins invoquer, pour l'abandon de ce postulat, des accusations plus sérieuses, liées aux incohérences et aux contradictions logiques qu'implique sa représentation. Comme ces difficultés touchent également la représentation du souverain bien idéal ou transcendant, il convient de les exposer. Remarquons d'abord que tous ces problèmes sont de près ou de loin reliés au caractère intelligible du monde futur. La perpétuation de l'effort moral implique en effet l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire la continuation de notre existence après la mort du corps. Cela implique que les caractéristiques de l'existence corporelle et sensible ne prévaudront plus après la mort et que l'existence prolongée de l'âme reposera sur d'autres conditions. Si la finitude de l'homme s'exprime en termes sensibles, son intuition étant spatio-temporelle et sa volonté soumise aux attrait de l'inclination, sortir l'âme du cadre de cette finitude, c'est lui faire acquérir une immédiate sainteté. Dans ce cas, le postulat de l'immortalité ne permettrait pas d'envisager un progrès indéfini de la vertu vers la sainteté, ni même de

¹ Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.95

concevoir pour l'âme quelque durée infinie qui se distinguerait de l'éternité divine, car il n'y aurait plus ni temps, ni aucun obstacle sensible, de sorte et que ce postulat finirait par ressembler à la dangereuse promesse d'un accès spontané de l'individu à la divinité. Comme l'atteinte de la sainteté est, de plus, requise pour l'obtention de la béatitude ou du bonheur, on rencontre aussi le problème suivant : comment faut-il se représenter la sorte de bonheur qu'éprouverait un être qui serait dépourvu de sensibilité ? On peut bien, à la rigueur, admettre qu'il puisse continuer, en tant qu'être fini, à éprouver des *besoins*, cependant l'idée d'une satisfaction sensible positive exige qu'il possède, en outre, des *sens*. A cela, on pourrait néanmoins rétorquer que Kant envisage ici une satisfaction qui n'est pas d'ordre sensible, mais qui résulte plutôt du sentiment d'une autarcie complète. Reste à savoir si c'est vraiment cela que nous visons sous le nom du bonheur. Plusieurs commentateurs ont relevé les incohérences multiples qui résultent de la position du postulat de l'immortalité et du transfert du souverain bien dans une sphère intelligible, au point d'aller jusqu'à conseiller qu'on bannisse tout simplement ce postulat et la conception transcendante du souverain bien qui lui est attachée¹. Notre

¹ Soulignons, entre autres, parmi ceux-ci, Ferdinand Alquié, qui avoue, sans conclure cependant à son rejet, que le postulat de l'immortalité de l'âme rencontre d'énormes difficultés théoriques. Sa perplexité s'exprime au moyen de questions : « Comment concevoir une immortalité de l'âme distincte à la fois de notre vie mortelle et de notre intemporalité nouménale ? Qu'est-ce que cette immortalité de l'âme qui est à la fois dans le temps et qui n'est pourtant pas dans ce temps, dans notre temps ? Où situer le monde où sera réalisé par Dieu l'accord de la vertu et du bonheur ? » (cf. Alquié, F., *La morale de Kant*, p.244) Yovel voit dans ces difficultés une excellente raison de se débarrasser d'un postulat qui, à moins que nous admettions également « l'immortalité du *corps*, étrange notion schellligienne qui n'aurait pu venir à l'esprit de Kant. », anéantit ce qui fait l'essence même de la vertu : la lutte contre les inclinations. (cf. Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.95) D'autres, comme Allison, soutiennent que les problèmes qui concernent la représentation d'une vie future, ne peuvent pas même faire l'objet d'une justification, aucun argument plausible ne pouvant être avancé pour défendre Kant. (cf. Allison, Henry E., *Kant's theory of Freedom*, p.172) Citons enfin Andrew Reath, pour qui les obscurités qui résultent du postulat de l'immortalité et du déplacement du souverain bien dans un monde futur intelligible suffisent pour justifier, au nom de la cohérence de la doctrine kantienne du souverain bien, qu'on ne s'attarde qu'à sa conception immanente ou empirique. (Voir : Reath, A., « Two Conceptions of the Highest Good in Kant ». *Journal of the history of Philosophy*, vol.26, no.4, 1988, p.594)

intention n'est pas, quant à nous, de nier l'existence de ces problèmes mais de rappeler simplement qu'ils ne peuvent suffire pour justifier un rejet du postulat et de l'idéal d'un souverain bien intelligible car il en va avec lui de la poursuite de l'effort moral et aussi du respect des limites que nous impose la critique. Tout comme nous devons recourir aux notions de Dieu et de l'immortalité pour nous représenter la possibilité du souverain bien, nous sommes contraints de nous représenter notre existence dans un monde intelligible comme un progrès à l'infini. En raison de la finitude de notre entendement, l'idée d'une durée indéfinie de notre âme constitue le seul concept qui nous permette d'envisager concrètement la perpétuation de notre effort moral après la vie sensible. Contraints de nous représenter l'éternel et l'intelligible au moyen d'un concept éminemment temporel et sensible, nous ne devons pas chercher à en savoir davantage sur la nature particulière d'un monde qui échappe de toute façon à l'intuition sensible et, par là, à toute connaissance véritable de notre part. Dans l'opuscule sur la *Fin de toutes choses*, Kant s'exprime avec beaucoup de clarté les difficultés qui entourent pour nous la connaissance de l'immortalité et d'un possible monde futur :

Lorsque nous disons que nous posons en pensée une durée comme infinie(comme éternité), nous ne le faisons pas parce que nous aurions de sa grandeur un quelconque concept déterminable –car cela est impossible, dès lors que le temps, en tant que mesure de cette grandeur, fait entièrement défaut –; mais ce concept, étant donné que là où il n'y a pas de temps il n'y a pas non plus de *fin*, n'est que l'expression négative de la vie éternelle.¹

A cela Kant ajoute que si l'on ne se confine pas dans les limites qui nous sont imposées par notre nature, on risque de tomber dans le mysticisme et confondre le souverain bien, comme nous l'avions évoqué plus tôt, avec l'anéantissement de notre existence

¹ Kant, E., *La fin de toutes choses*, in *Oeuvres philosophiques*, vol.III, éditions Gallimard, La Pléiade, 1986, p.318. Ak. VIII, 334

individuelle que notre mort aurait pour effet de promouvoir à une immédiate sainteté. « De là provient le système monstrueux de *Lao-Tseu*, selon lequel le *souverain bien* est le *néant*, c'est-à-dire la conscience qui se sent engloutie dans l'abîme de la divinité,...¹ » Il semble donc que Kant maintienne la pertinence et l'utilité du concept de l'immortalité de l'âme et de celle du souverain bien transcendant, qui lui est associée. Cependant, il n'encourage nullement, à leur égard, la spéculation abusive et tient à caractériser le concept d'une durée infinie comme l'expression négative de l'éternité.

L'unité des différentes conceptions du souverain bien

Nous pouvons considérer la discussion sur les postulats de la raison pratique comme étant finalement parvenue à son terme. Maintenant que les principaux éléments qui forment la doctrine du souverain bien ont été exposés et analysés, il nous reste encore une tâche, celle de les ordonner dans un ensemble systématique qui permettrait d'en saisir l'unité. A cette fin, nous nous efforcerons d'abord de retracer et de classer les multiples interprétations que donne Kant du souverain bien à travers son œuvre. Nous tenterons ensuite de cerner la fonction systématique que remplit chacune d'elles à l'intérieur du système critique. Un concept peut-il cependant remplir autant de fonctions et posséder autant d'aspects, tout en conservant son unité et sa cohésion ? Classer les différentes conceptions du souverain bien, dégager leur importance respective pour le système philosophique kantien, implique donc une troisième tâche, celle qui consiste à produire la cohérence interne de ce concept. La classification et l'explicitation de cette

¹ Kant, E., *La fin de toutes choses*, p.319-320 Ak. VIII, 335

notion nous permettra également d'en préciser une autre, qui lui est intimement liée depuis le début de cette recherche, soit celle de la philosophie au sens cosmique. Ne se présente-t-elle pas, en effet, comme une doctrine du souverain bien ? Pour effectuer ce travail, il nous faudra sortir du corpus limité de la deuxième *Critique* et considérer l'ensemble de l'œuvre de Kant, afin d'y cerner les principales occurrences de ce concept. Avant de commencer l'énumération des diverses conceptions du souverain bien, établissons d'abord le cadre à l'intérieur duquel nous pourrons en entreprendre la classification.

Nous avons déjà repéré deux types de souverain bien, dont il a fallu défendre la légitimité et éclairer les rapports. Nous avons choisi de les appeler, respectivement, le souverain bien immanent et le souverain bien transcendant. Le souverain bien immanent est une fin qui peut se réaliser dans le monde sensible. Il requiert, pour sa possibilité, l'union de la nature avec la moralité. Approximative et toujours inachevée, cette conception du souverain bien suppose un progrès continu de l'effort moral, s'accomplissant dans l'histoire. Il constitue, de plus, une forme particulière de devoir, qui se distingue par son caractère compréhensif, du devoir formel d'obéir à la loi. Le devoir d'accomplir le souverain bien dans le monde ajoute à la nécessité d'obéir à la loi, celle de promouvoir un objet déterminé unissant la moralité à ses conséquences les plus désirables. Ce devoir ne dépasse pas les capacités humaines et demeure en conséquence un devoir cohérent, puisqu'il n'est pas demandé à l'homme de *réaliser* complètement l'union empirique de la nature avec les lois morales, mais de *contribuer autant qu'il lui est possible* à sa réalisation. Il s'agit d'un devoir de *promotion*. Au lieu de se présenter

comme l'union *achevée* de la sainteté et de la béatitude, il consiste, plus modestement, dans l'union *progressive* de la vertu et du bonheur. Le souverain bien immanent est, de plus, orienté vers une pratique juridique et politique. Cela est dû au caractère particulier de la tâche qu'il nous prescrit. En effet, promouvoir le souverain bien dans le monde exige de nous davantage qu'un simple effort vers la vertu. Il implique de favoriser le bonheur des autres et d'amener progressivement la nature à une plus grande unité avec la loi morale. Cette tâche n'excède-t-elle pas nos capacités ? Ce serait le cas en effet si nous ne disposions pas de moyens concrets par lesquels l'extension de la législation morale et l'amélioration du bien-être des hommes pouvaient s'accomplir. Or, nous possédons de tels moyens dont la mise en œuvre correspond ni plus ni moins à l'établissement du souverain bien dans le monde. Une constitution légale républicaine, une Société des nations, une communauté éthique réunie dans le cadre d'une Église sont pour Kant autant d'approximations de l'idéal moral du souverain bien. Il faudra dès lors convenir que le souverain bien immanent est, en son fond, un but politique ou cosmopolite . Dans ce cas, il ne pourra se présenter simplement comme une possession individuelle, mais devra concerner l'espèce entière¹.

A l'opposé, on retrouve une conception du souverain bien intelligible ou futur, dont la perfection exige que Dieu et l'immortalité de l'âme soient postulés. Un tel idéal ne peut jamais se réaliser dans le monde sensible, car jamais celui-ci ne peut réunir les deux éléments qui le composent : la sainteté des mœurs et la béatitude. La perfection qui le caractérise rappelle la notion kantienne de l'idée transcendantale, dont il partage le

¹ Voir : Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 118 Ak. VI, 97

caractère normatif et la fonction régulatrice. Le souverain bien transcendant comporte en effet l'idéal de la volonté la plus parfaite jointe à celle de la satisfaction la plus complète. En lui, l'harmonie de ces deux éléments n'est plus seulement recherchée, elle est totalement et complètement réalisée. En dépit de sa transcendance, cet idéal représente pour nous un devoir. Ce devoir, qui n'a qu'une portée régulatrice, permet néanmoins d'accomplir celui qui se trouve immédiatement à notre portée : la promotion du souverain bien dans le monde. Pour que nous puissions accomplir notre devoir immanent ou constitutif, celui de promouvoir le souverain bien dans le monde, il faut en même temps que nous puissions nous référer à un commandement qui dépasse infiniment nos capacités propres et qui constitue le modèle ou la norme par laquelle nous mesurons la valeur morale de notre effort. Ces deux conceptions du souverain bien sont alors complémentaires, puisqu'il est impossible à l'homme d'accomplir son devoir dans le monde sans se référer au modèle qui existe dans l'idée¹. Si Kant choisit de situer cet idéal dans un monde futur et intelligible, c'est pour marquer sa transcendance et sa perfection, et non, bien entendu, pour encourager la spéculation à l'endroit d'un éventuel monde des esprits avec lequel nous serions déjà en relation.

Toutes les conceptions du souverain bien que l'on peut rencontrer dans l'œuvre de Kant se laissent ramener, selon nous, à deux types généraux : celui du souverain bien immanent, et celui du souverain bien transcendant. La complémentarité de ces deux

¹ Nous reprenons ici l'idée de Silber pour qui notre devoir de promouvoir le souverain bien ne peut lui-même s'accomplir sans se référer au devoir qui commande de le réaliser. Celui-ci constitue alors le principe régulateur de la volonté. « One cannot fulfill his constitutive obligation to *promote* the highest good until he has estimated his power by reference to his regulative obligation to attain the highest good. » (réf : Silber, John R., « Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent », p. 491-492)

notions empêche qu'on puisse les traiter séparément, aussi les situerons-nous à l'intérieur des deux catégories suivantes : celle du souverain bien individuel et celle du souverain bien collectif¹. Par le souverain bien individuel, nous entendons « la possession du souverain bien dans une personne² », par le souverain bien collectif, nous entendons une conception du souverain bien qui implique tous les individus et s'étend aux dimensions d'une nature ou d'un monde. En ce qui concerne l'énumération des différents types de souverain bien, nous ne suivrons pas toujours un ordre chronologique. Notre souci sera d'en donner une présentation progressive et systématique, afin d'obtenir une compréhension unifiée de ce concept. Suivant cette perspective, nous partirons d'une conception individuelle et personnelle du souverain bien, pour montrer comment elle s'élargit progressivement aux dimensions d'une totalité et d'un monde. On y verra que le souverain bien, qu'il soit individuel ou collectif, présente toujours un aspect immanent et un aspect transcendant, que l'on ne peut dissocier. Selon une logique compréhensive, chaque nouvelle conception du souverain bien paraîtra inclure en elle la précédente, de sorte que la dernière de la série

¹ Le seul qui, parmi les commentateurs, opère une classification à la fois rigoureuse et exhaustive des différentes conceptions du souverain bien dans l'œuvre de Kant demeure Y. Yovel dans son livre *Kant et la philosophie de l'histoire*. La plupart des commentateurs se bornent à distinguer deux formes du souverain bien, dont l'un est accessible dans l'histoire de l'homme, tandis que l'autre nous renvoie à la perspective théologique d'un autre monde. C'est le cas, entre autres, pour Silber et Beck, tandis que d'autres, comme Alquié ou Delbos, n'en retiennent que la signification théologique. Si la tentative de Yovel, en ce qui a trait à une distinction et une mise en ordre des différentes conceptions du souverain bien, est de loin la plus complète à ce jour, nous la trouvons cependant inadéquate, et ce pour deux raisons : d'abord, elle néglige la distinction fondamentale entre le souverain bien immanent et transcendant qui doit selon nous être maintenue, puis elle divise le concept du souverain bien en un trop grand nombre de significations différentes, ce qui ne permet pas de bien circonscrire celles qui sont réellement importantes. Nous avons décidé de conserver la distinction opérée par Yovel entre un stade individuel et un stade universel du souverain bien sans donner toutefois à toutes les variantes possibles de ces conceptions le statut d'une catégorie spécifique. Nous maintenons cependant la tension nécessaire qui oppose le souverain bien immanent et historique à son idéal transcendant et dont la relation fonde selon nous la notion d'un progrès historique et de ses nécessaires limitations.

² Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.743 Ak. V, 110

pourra à bon droit apparaître comme la plus achevée. Il ne faudrait pas cependant en conclure que nous avons choisi de réduire la multiplicité des acceptions du souverain bien à une seule de ses manifestations. Si, à l'intérieur de la pensée de Kant, le souverain bien subit une évolution par laquelle ses manifestations antérieures s'abolissent plus ou moins en faveur d'une représentation finale plus compréhensive, cela n'empêche pas que nous puissions, d'un point de vue philosophique, souligner le rôle précis que joue chacune de ses acceptions et ainsi soutenir, paradoxalement, leur irréductible diversité. Cependant, puisque la doctrine du souverain bien a pour objet de réaliser la destination complète de l'homme, nous serons forcément placés devant un choix, par lequel nous devons indiquer laquelle des conceptions du souverain bien convient davantage à ce but. Pour y répondre, nous suivrons l'orientation que Kant donne lui-même à ses écrits, octroyant à la conception immanente et historique du souverain bien, ainsi que plusieurs l'ont déjà remarqué¹, une part de plus en plus grande. En conséquence, nous choisirons de placer la destination finale de l'homme dans l'histoire plutôt que dans un monde futur, l'aspect concret et limité de cet objectif correspondant davantage, selon nous, à ce dont l'on doit s'attendre d'un idéal « humain ».

Le souverain bien individuel

Afin de suivre l'ordre que nous nous sommes prescrit, il conviendra d'examiner en premier lieu le souverain bien sous sa forme individuelle ou personnelle. On rencontre

¹ Voir à ce sujet : Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p. 34, Reath, Andrew, « Two

principalement cette conception du souverain bien dans le *Canon de la raison pure* et dans la *Dialectique* de la seconde *Critique*, où elle connaît un développement plus détaillé. Examinons d'abord le *Canon de la raison pure*. Kant y distingue trois intérêts de la raison, auxquels correspondent trois questions spécifiques. La troisième question, qui concerne l'espoir, ne peut trouver de réponse que si l'on résout d'abord la seconde, qui porte sur la pratique. Cela revient à dire que la manière dont nous devons agir circonscrit les limites de ce qu'il nous est ensuite permis d'espérer. La loi morale commande d'agir suivant des lois pratiques pures et universelles qui nous rendent dignes du bonheur. Elle est la condition suprême pour l'obtention de l'objet légitime de l'espoir : le bonheur. Cela signifie que dans l'idée de la raison pure, deux systèmes en apparence séparés, celui de la moralité et du bonheur, sont conçus comme nécessairement liés, de sorte que l'un soit la conséquence naturelle de l'autre. Le problème de leur union se pose d'abord au sein de la conscience morale individuelle, laquelle demande : « si, en me conduisant de telle sorte que je ne sois pas indigne du bonheur, il m'est permis d'espérer que je pourrai y participer par là ¹ » ? Dans un premier temps, le souverain bien apparaît donc lié à l'espoir d'un sujet singulier, qui acquiert par son obéissance aux lois morales un certain droit au bonheur. Cependant, la conception individuelle du souverain bien est vite dépassée vers une conception élargie ou collective, car elle s'avère en elle-même insuffisante. Si l'on veut, en effet, résoudre les problèmes que pose le souverain bien individuel, il nous faut recourir à une conception qui concerne toutes les volontés et qui englobe l'ensemble de la nature. La possibilité du souverain bien individuel, conçu comme la possession de la vertu et du bonheur, exige

Conceptions of the Highest Good in Kant's », p.606

que nous puissions nous représenter l'unité systématique de deux mondes, celui de la nature, sur laquelle repose la possibilité du bonheur, et celui de la moralité, qui doit en être la condition. Seule la perspective d'un monde moral issu de la liberté permet d'envisager l'éventualité d'une telle union :

(...)car la liberté, mue d'une part et retenue d'autre part par les lois morales, serait elle-même la cause du bonheur universel, et par conséquent les êtres raisonnables eux-mêmes, sous la direction de ces principes, seraient les auteurs de leur propre bien-être durable et en même temps de celui des autres.¹

Kant est néanmoins conscient que l'objectif consistant à réaliser un monde moral rencontre des obstacles importants, qui se manifestent principalement dans la volonté d'autrui, qui n'obéit pas toujours à la loi morale, mais aussi dans la nature elle-même, qui n'est pas soumise à notre volonté. L'imperfection de la volonté d'autrui, soumise à l'influence des inclinations, la résistance de la nature à se déterminer d'après des lois morales, tout cela concourt à empêcher la réalisation du souverain bien dans le monde. C'est la raison pour laquelle, insensiblement, d'une conception du souverain bien empirique, le texte glisse vers une conception intelligible et idéale qui mobilise pour la représentation de sa possibilité les deux notions que sont Dieu et un monde futur. Le recours à ces deux postulats ne peut surprendre ici, car il s'inscrit dans le contexte particulier du *Canon de raison pure*, dont la fonction est d'assurer l'usage positif de la raison pure en-dehors du champs de l'expérience, grâce à l'introduction d'une perspective pratique. D'un point de vue pratique, la raison parvient à déterminer positivement l'existence nécessaire des fins dernières qui font depuis toujours l'objet de son zèle, mais qui l'ont conduite le plus souvent dans les contradictions les plus

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 808-809, B 836-837, p. 1368 Ak. III, 525

inextricables. Ce premier texte sur le souverain bien est intéressant en ceci qu'il présente déjà en raccourci la plupart des éléments qui accompagneront le plus souvent son développement dans l'œuvre de Kant. On y retrouve en effet le souverain bien personnel, formé de la vertu et du bonheur, sa nécessaire extension dans un monde moral produit par la liberté, enfin les difficultés que pose la réalisation sensible d'un tel monde et la transition de celui-ci vers une conception transcendante, garantie par deux postulats.

La *Dialectique de la Critique de la raison pratique* présente elle aussi, et presque exclusivement, une conception individuelle ou personnelle du souverain bien. Cette prédilection pour la forme individuelle du souverain bien s'explique sans doute par le souci principal de cet ouvrage, qui est de fournir à l'individu une règle de conduite rationnellement fondée. Centrée sur la conscience individuelle, sur les prescriptions que lui prodigue la raison et les résistances que lui oppose la sensibilité, la deuxième *Critique* aura nécessairement tendance à poser le problème du souverain bien en termes individuels, de sorte qu'il apparaisse comme le prolongement nécessaire de la réflexion morale d'un être raisonnable et fini : si je m'applique à obéir au devoir pour lui-même, sans viser la satisfaction de mes besoins et de mes penchants, si même je lui obéis le plus souvent au préjudice de mon bonheur immédiat, puis-je espérer alors que mon mérite sera reconnu et qu'une juste récompense viendra sanctionner mon effort ? On remarquera que c'est toujours en termes de justice que se pose la question du souverain bien lorsqu'il est envisagé dans une perspective individuelle. Il prend alors la forme

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 808-809, B 836-837, p. 1368 Ak. III, 525

d'une distribution proportionnelle au mérite car « avoir besoin du bonheur, en être effectivement digne et pourtant ne pas y participer, cela ne peut s'accorder avec le vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance...¹ »

On remarquera que cette « proportionnalité » qui caractérise le souverain bien personnel disparaît dans sa conception collective ou élargie. Dans un monde moral, le bonheur ne serait pas nécessairement distribué proportionnellement au mérite. C'est d'ailleurs en partie à cause de cette différence que plusieurs commentateurs privilégient la conception élargie du souverain bien², car elle entraîne la diminution de l'élément eudémoniste et de l'hétéronomie qui lui est associée.

Nous allons montrer à présent comment, dans la *deuxième Critique*, le souverain bien individuel, d'abord historique, prend par la suite une connotation transcendante. Au départ, le souverain bien individuel est un concept adapté à la finitude de l'homme et

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.742-743 Ak. V, 110

² C'est le cas d'Andrew Reath, qui conclut que la véritable conception du souverain bien, qui serait compatible avec la loi morale et l'exigence de l'autonomie du vouloir, est celle du règne des fins. Dans l'idée d'un règne des fins, le bonheur n'est pas une récompense promise ou proportionnée au mérite, mais une fin matérielle contingente que la loi nous permet de poursuivre. Le bonheur n'y est pas considéré comme un droit que la moralité permettrait de réclamer, mais comme une fin naturelle permise. L'avantage de cette conception non proportionnelle du bonheur réside alors selon Reath dans le fait qu'ainsi, le bonheur ne peut plus constituer un mobile pour l'action et menacer, de ce fait, l'autonomie (Cf. Reath, A., « Two Conceptions of the Highest Good in Kant's », p.615-616). Nous pensons, pour notre part, que cette définition du bonheur, de même que celle du souverain bien qui l'accompagne, est loin d'épuiser la signification complète que lui accorde Kant. Mentionnons rapidement que la simple poursuite d'un bonheur privé n'est pas du même type que le bonheur universel qui doit résulter de la mise sur pied d'une société morale. De plus, nous n'avons pas seulement le droit de poursuivre pour nous-mêmes des fins relatives à notre bien-être, mais nous avons aussi le devoir de promouvoir celles des autres. La conception kantienne du bonheur qui doit prévaloir dans un monde moralisé n'est pas seulement négative et privée, mais elle dérive positivement de la mise sur pied d'institutions politiques et juridiques conformes au Droit. Selon Yovel, le passage de la conception individuelle et proportionnée du souverain bien à celle d'un monde moral constituerait une transition heureuse qui effacerait l'élément eudémoniste du souverain bien et rendrait le recours au postulat de Dieu de moins en moins nécessaire. Si la conception individuelle et proportionnelle du souverain bien semble faire une plus grande place au bonheur, nous ne pensons pas que cela implique qu'il soit complètement absent de sa conception élargie ou collective. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin. (Voir : Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.86-87)

composé de la vertu et du bonheur. La vertu est la perfection la plus haute à laquelle peut parvenir une volonté humaine finie. Limitée par la sensibilité et les inclinations, la volonté vertueuse lutte constamment pour restreindre leur influence. Ne pouvant néanmoins s'en rendre maître, l'intention morale n'y domine jamais complètement. Cette imperfection se mesure en fonction de l'idéal que représente une volonté sainte, laquelle, purement rationnelle, est toujours en accord avec la loi et ne connaît aucune limitation issue de la sensibilité. « Voilà pourquoi il n'y a pas d'impératif valable pour la volonté *divine* et en général pour une volonté *sainte*; le verbe *devoir* est un terme qui n'est pas ici à sa place, parce que déjà de lui-même le *vouloir* est nécessairement en accord avec la loi¹ ». Du fait de sa nature finie et limitée, la vertu constitue une tâche qu'il nous est possible d'accomplir dans cette vie. Seule la sainteté nécessite le prolongement de notre existence au-delà de la mort. Quant au bonheur, Kant insiste fortement pour qu'il soit compris comme une jouissance sensible et positive et qu'il soit distingué par là du contentement de soi-même et de la béatitude. Ce que vise l'homme sous le nom de bonheur c'est une satisfaction sensible de toutes ses fins réunies en une harmonie parfaite et s'étendant sur la durée complète de son existence. « Le *bonheur* est l'état dans le monde d'un être raisonnable, pour qui, dans toute son existence, *tout va selon son désir et sa volonté...*¹ » Selon Kant, l'idéal stoïcien d'un bonheur qui résiderait dans l'accomplissement de la vertu est à mille lieues de pouvoir correspondre à cette définition. Issue de la conscience que nous avons de notre pouvoir sur les inclinations, une telle satisfaction demeure purement intellectuelle et négative. En effet, selon cette perspective, l'objet de notre satisfaction ne réside plus dans

¹ Kant. E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.276 Ak. IV, 414

l'accomplissement réel de toutes nos fins sensibles, mais dans la conscience que nous avons de notre liberté par rapport à elles. Un tel plaisir, qui prend sa source dans la raison, ne peut s'apparenter à la jouissance sensible positive qu'implique pour nous l'idée du bonheur². Il peut sembler étonnant que Kant maintienne le caractère sensible du bonheur contre la conception stoïcienne. Celle-ci ne se rapproche-t-elle pas davantage de l'idéal de la béatitude divine ? Si Kant maintient le caractère sensible du bonheur, c'est en vue d'harmoniser les exigences de sa théorie morale avec la finitude humaine. Mais il vise aussi un autre but : réfréner les prétentions héroïques et suffisantes de ceux qui pourraient croire être déjà parvenus à l'atteinte du souverain bien. Cela ne va pas sans problèmes, puisque ce refus de l'héroïsme moral ne répond pas, comme nous l'avons vu, à un souci de saine modestie, mais vise à empêcher que l'effort moral ne soit contrarié dans son progrès vers la sainteté. Si l'homme éprouvait l'illusion de parvenir par ses seules forces à réaliser dans cette vie l'accord de la vertu et du bonheur, il réduirait probablement ses exigences, et trouverait son plaisir dans une conduite inférieure à celle qu'il aurait pu avoir, s'il n'avait cessé de s'améliorer. Aussi étrange que cela puisse paraître, il semble que Kant défende ici le caractère sensible du bonheur au nom d'une conception intelligible du souverain bien. Faut-il y voir une contradiction ? Nous ne le pensons pas.

¹ Kant, E., *Critique de la raison pratique*, p.760 Ak. V, 124

² C'est en effet ce que dit Kant pour appuyer sa thèse suivant laquelle le bonheur et la vertu sont des concepts hétérogènes qu'on ne peut réduire à l'identité : « La liberté elle-même devient de cette manière (c'est-à-dire indirectement) capable d'une jouissance qui ne peut s'appeler bonheur, parce qu'elle ne dépend pas de l'intervention positive d'un sentiment, ... » (Cf. *Critique de la raison pratique*, p.752-753 Ak. V, 118)

Rappelons que Kant ne sépare jamais complètement le souverain bien immanent de son idéal transcendant. Les difficultés que nous venons d'évoquer justifient pleinement aux yeux de Kant l'intervention d'une conception transcendante du souverain bien. L'accord progressif de la vertu et du bonheur est envisageable au sein du monde sensible. Néanmoins, comme l'harmonie parfaite de ces deux éléments peut et doit connaître un perfectionnement constant, il est essentiel de les rapporter à une conception transcendante qui se compose de la sainteté et de la béatitude. On menacerait grandement le progrès de la vertu et du bonheur, si l'on admettait trop facilement qu'ils puissent parvenir à l'harmonie au sein d'une existence individuelle. C'est pourquoi Kant insiste sur le caractère sensible du bonheur, car sa possibilité exige l'accord de toute la nature avec l'intention morale. Or, une telle tâche dépasse infiniment les capacités d'un individu singulier. C'est pourquoi le souverain bien suppose nécessairement, pour son accomplissement, le postulat de l'existence de Dieu, à titre de fondement suprasensible de la nature. On voit ici comment se nouent les rapports qui unissent, dans une compréhension globale du souverain bien, la conception individuelle sensible avec la conception individuelle transcendante, de même que ceux qui rattachent celles-ci à la conception collective ou élargie du souverain bien comme monde moral. Si l'on tente de résumer ce qu'affirme la *deuxième Critique* au sujet du souverain bien individuel, nous dirons qu'il se présente comme un but accessible ici-bas ou dans l'histoire et qu'il est composé de la vertu et du bonheur. Introduit pour des raisons de justice, le bonheur y apparaît comme une rétribution conséquente au mérite. Comme la conception individuelle du souverain bien ne peut s'accomplir si la nature entière n'est pas déterminée par la loi morale, elle tend alors à s'élargir pour prendre la forme d'un

monde. En vertu de l'absence actuelle d'un monde moral et à cause du danger que pourrait occasionner un excès de présomption de la part de la volonté, le souverain bien quitte ensuite son ancrage historique pour prendre une forme transcendante qui unit la sainteté à la béatitude. Le souverain bien historique ne peut, semble-t-il, poursuivre sa progression sans se référer à un idéal vers lequel il ne cesse de tendre.

La conception élargie du souverain bien comme monde moral.

a) Une nature déterminée par la loi morale.

La conception du souverain bien, si elle est d'abord individuelle, tend à évoluer vers une conception élargie, celle d'une nature ou d'un monde moral. Il convient cependant de distinguer, à l'intérieur de cette conception, deux niveaux : celui, général, d'une nature déterminée par la loi morale, puis celui, particulier, des moyens qui en permettent la détermination. Le deuxième niveau, qui sert à préciser et à compléter le premier, se verra attribuer par Kant de plus en plus d'importance, au fur et à mesure que se développera sa philosophie de l'histoire, du droit et de la politique. Nous commencerons par exposer la conception générale d'une nature morale pour ensuite expliquer quels moyens concrets Kant envisage pour son accomplissement. C'est dans le *Canon de la raison pure* que nous retrouvons les premières formulations du souverain bien comme nature morale. Kant y précise en effet qu'en dépit de sa perfection, l'idée d'un monde où les individus agiraient tous d'après la loi morale « doit avoir réellement son influence sur le monde sensible, afin de le rendre autant que possible conforme à

cette idée.¹ » Nous retrouvons ici l'idée chère à Yovel², suivant laquelle le devoir de réaliser le souverain bien dans le monde sensible implique la transformation complète de ce monde ou sa *moralisation*. Objectivée, l'idée d'un monde moral ferait alors l'objet d'une présentation *in concreto*. Cependant, puisqu'aucune présentation sensible de l'idée ne lui est parfaitement adéquate, les manifestations empiriques du monde moral ne seront jamais que des approximations. On remarquera que la nature sensible y sert de base, comme plus tard dans la typique, pour une représentation analogique du monde moral. En fait, l'analogie s'y voit même octroyer des pouvoirs plus étendus que dans la typique. En effet, le monde moral n'y apparaît plus seulement comme un principe régulateur qui permet de mesurer la valeur de notre maxime ou la distance qui sépare notre but moral de sa réalisation complète, il est aussi un principe constitutif d'actions, qui ont lieu dans le monde et qui ont pour but de rendre celui-ci de plus en plus conforme à son idée. Pour que la nature soit apte à subir une transformation par laquelle elle se retrouve entièrement moralisée, il faut supposer qu'elle dépend d'une cause suprême qui contient en elle le principe de cet accord. Ce qui garantit la possibilité de cette réforme morale de la nature, c'est donc l'existence de Dieu. C'est pourquoi la théorie du souverain bien culmine selon lui dans une théologie transcendantale qui « partant de l'ordre moral comme d'une unité fondée dans l'essence de la liberté(...), ramène la finalité de la nature à des fondements qui doivent être inséparablement liés a

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 836-837, B 808-809, p.1367 Ak. III, 524

² En effet, Yovel prétend que le devoir de réaliser le souverain bien ne prend tout son sens que lorsqu'il apparaît comme celui de transformer la nature conformément aux exigences de la moralité, ce qui équivaut, au fond, à l'objectivation de la moralité dans le monde sensible. « Si ' le concept de la liberté est censé réaliser dans le monde sensible la fin qui lui est proposée par ses lois ' (*CFJ*, AK. V, 175-176), il faut qu'une harmonie soit créée entre ces deux domaines, harmonie qui présuppose que la nature, en principe, se laisse réformer par la volonté morale et une telle réforme s'effectuerait *en fait*. » (Cf. *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.61)

priori à la possibilité interne des choses...¹». La doctrine du souverain bien finirait ainsi par faire de « l'idéal de la suprême perfection ontologique un principe de l'unité systématique ¹ ». Le souverain bien comme nature morale conduit donc à poser, pour la représentation de sa possibilité, une cause finale suprasensible de toute la nature. En raison des limites que nous impose néanmoins la critique, cette cause suprasensible de la nature ne peut faire l'objet d'une connaissance, mais peut prétendre au titre de croyance pratique et constituer pour la raison théorique la condition de possibilité d'un jugement téléologique réfléchissant sur l'ensemble de la nature.

Bien que l'on retrouve l'idée d'une incarnation de l'idéal moral au sein de la nature dans la deuxième *Critique*, c'est incontestablement la troisième qui en donne la présentation la plus complète. Dans la deuxième *Critique*, la question de la possibilité d'un monde moral est soulevée principalement dans l'*antinomie de la raison pratique*. Kant s'y voit obligé d'élargir le problème du souverain bien individuel aux dimensions d'un accord global de la nature avec la loi morale. Le bonheur doit avoir lieu suivant les lois du monde sensible, mais le souverain bien exige que la vertu seule en soit la cause. Comment l'intention morale pourrait-elle déterminer le mécanisme naturel des causes et des effets et produire le bonheur ? La solution du problème exige un changement de perspective. Si l'on se place au niveau intelligible d'une volonté pure, il n'est plus impossible d'envisager qu'une causalité intelligible puisse avoir dans le monde sensible des effets. Cependant, la raison pratique exige davantage qu'une simple possibilité, que ce soit pour la cohérence de la loi morale, ou pour la motivation psychologique de la

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 817, B 845, p.1373 Ak. III, 529

volonté. Aussi faut-il postuler, afin que s'effectue cette causalité de la vertu sur la nature, l'existence d'une Cause suprasensible du monde ou Dieu, qui acquiert par là même le statut d'une croyance pure de la raison.

Dans la troisième *Critique*, le problème du souverain bien comme but final s'inscrit dans la perspective du jugement téléologique réfléchissant. Le concept d'un tel jugement implique que nous reconnaissons dans la nature l'existence de fins objectives. Or, il semble que la possibilité de certains êtres de la nature ne puisse être saisie autrement qu'en posant à leur principe le concept d'une fin. Nous serions dès lors autorisés à juger ces productions de la nature comme si elles émanaient d'une cause finale intentionnelle. Le jugement que nous portons à leur endroit demeure néanmoins réfléchissant, car il ne permet pas d'en déterminer une connaissance. Son rôle, simplement régulateur, permet d'orienter le progrès de la recherche scientifique et de soutenir l'effort moral de l'humanité vers l'accomplissement de son but final. Pour bien comprendre comment il peut remplir ce rôle, il convient de distinguer d'abord, comme le fait Kant, la finalité interne de la nature de sa finalité externe. Des êtres dont la constitution ne peut s'expliquer au moyen des lois du mécanisme naturel, sont appelées des fins naturelles. Il est impossible de penser leur possibilité autrement qu'en supposant à leur source une idée, ce qui revient à poser à leur fondement l'activité d'une cause finale. C'est le cas des êtres organisés, puisqu'en eux « chaque *partie*, de même qu'elle n'existe que *par* toutes les autres, est également pensée comme existant *pour* les autres

¹ Kat, E., *Critique de la raison pure*, A 817, B 845, p.1373 Ak. III, 529

et *pour le tout*¹ ». L'idée d'un être organisé est celle d'un produit de la nature qui s'organise lui-même. Ce type de finalité est celle que Kant nomme formelle et elle forme la base d'un jugement téléologique ayant valeur absolue. C'est sur ce jugement que se fonde ensuite le rapport des fins externes, lequel demeure cependant relatif. Il faut d'abord qu'il existe des fins naturelles, c'est-à-dire des êtres organisés, pour que le jugement puisse établir entre eux un rapport de finalité externe. Dans un tel jugement, c'est l'existence même de la chose qui apparaît finale. On pourrait juger, par exemple, que la finalité de l'existence des arbres est de fournir un combustible pour le feu, que celle de certains oiseaux est d'empêcher la croissance fulgurante d'insectes nuisibles, etc. On entrevoit sans peine la chaîne pratiquement infinie des fins externes qui lient ensemble les êtres de la nature selon un rapport de fins à moyens. Les relations de finalité externe nous incitent donc à considérer l'ensemble de la nature comme un système téléologique. Suivant cette perspective, on ne demandera plus simplement au sujet d'un être de la nature s'il est le produit d'une fin, mais encore : « pourquoi est-il là ?¹ »

Par cette question, le jugement téléologique quitte l'étude de la nature pour rejoindre des préoccupations d'ordre moral. C'est ici qu'entre en scène le concept du souverain bien, auquel Kant attribuera le même nom qu'il avait employé dans le *Canon de la raison pure*, soit celui de **but final**. Dans un système téléologique de la nature, il existe en effet deux catégories de fins : des fins relatives, qui sont des moyens pour d'autres fins, et des fins absolues, qui sont en elles-mêmes but final. Or, bien qu'il puisse exister

¹ Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, p. 1165 Ak. V, 374

une multitude de fins relatives, il ne peut exister qu'un seul but final(*Endzweck*). Tout étant dans la nature conditionné, il ne saurait exister en elle de but final. Le but final est ce vers quoi tend l'ensemble de la nature. Sa possibilité dépend d'une cause intelligible. Tel que posé, le but final s'apparente au souverain bien transcendant et représente l'idéal d'un monde moral futur dans lequel la sainteté des moeurs se trouve réunie à la plus grande félicité. Outre un but final, il existe cependant une fin dernière de la nature(*ein letzter zweck der Natur*). Plusieurs raisons permettent de voir en l'homme cette fin dernière. Il ne peut cependant prétendre à ce titre que s'il s'efforce d'instituer entre la nature et lui un rapport final, indépendant de l'enchaînement naturel des causes et des effets. L'homme ne serait une fin dernière de la nature que s'il décide de soumettre la nature en lui et hors de lui à des principes rationnels. Dans ce cas, ce que vise la nature à l'égard de l'homme n'est certainement pas son bonheur. La fin dernière de la nature par rapport à l'homme est la culture. La culture constitue l'unique fin que la nature puisse accomplir pour permettre à l'homme de s'élever au-dessus d'elle. Grâce à la culture qui donne à la volonté l'aptitude d'accomplir des fins diverses et de dominer l'attrait des inclinations sensibles, l'homme pourra éventuellement devenir but final et se proposer pour fin la réalisation du souverain bien. Or, la seule chose en l'homme qui dépasse la nature et son système de lois conditionnées, c'est la loi morale. La loi morale est le principe d'une causalité libre. Certes, la nature ne peut faire en sorte que l'homme devienne moral, car cela ne dépend que de lui seul. Elle peut cependant contribuer à la culture de sa volonté en développant son habileté à se proposer des fins et à les accomplir et en l'amenant à discipliner ses penchants à travers l'établissement

¹ Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, p.1227 Ak. V, 426

d'institutions civiles fondées sur le droit. Ainsi, la fin dernière de la nature est la culture de la volonté et de l'intelligence humaine. La culture peut-elle cependant conduire au bonheur ? On peut répondre par l'affirmative car elle a pour mission d'amener l'homme à accomplir un monde légal dans lequel prévaudront nécessairement des conditions de vie plus heureuses. La culture permet en effet à l'homme de transformer la nature par le développement de la science et de l'habileté technique. Cette transformation s'effectue également par l'entremise d'une réforme des structures politiques et sociales. Or, celles-ci permettent à l'homme d'entretenir avec ses semblables des rapports plus harmonieux. Cette réforme de la nature physique et sociale demeure néanmoins, comme le soulignait Jean Nabert, « au seuil de la moralité ¹ » car le souverain bien immanent, produit de la culture, ne peut jamais représenter une objectivation complète de la moralité. La culture produit la légalité. Si l'on rappelle que celle-ci implique une conformité extérieure du monde et des actions, on pourra trouver qu'un tel monde constitue déjà par rapport au nôtre un progrès appréciable. Kant soutient par ailleurs dans la *Religion* qu'un monde qui serait en harmonie avec l'intention morale ne pourrait s'accomplir à l'extérieur d'un cadre légal. Cette représentation du souverain bien immanent comme d'un monde progressant vers sa transformation morale appartient à la même espèce que celui qui, dans le *Canon de la raison pure*, s'acheminait vers une adéquation de plus en plus grande avec son idéal. On remarque pourtant qu'il contient déjà un peu plus que les représentations précédentes du souverain bien empirique, en ceci qu'il s'interroge déjà sur les moyens concrets de sa réalisation, lesquels sont tous ni plus ni moins des produits de la culture.

¹ Nabert, J., *Avertissement*, in *La philosophie de l'histoire*, trad. Piobetta, éd. Aubier, 1947, p.47

Si la culture ne peut produire autre chose que des institutions légales conformes au droit, sur quoi repose alors l'apparition de la moralité ? La culture rend l'homme civilisé, mais elle ne le rend pas bon ; l'homme ne peut devenir moral que par un acte de liberté. Le hiatus entre la culture et la moralité, en révélant les faiblesses de la conception historique du souverain bien, pointe de nouveau en direction du souverain bien transcendant. Sans la référence à un idéal, l'homme ne peut orienter le progrès moral de la nature vers son achèvement. La moralisation complète de la nature ne peut donc se réaliser que si l'homme, devenant un être moral, se constitue lui-même comme son but final. C'est la raison pour laquelle la fin dernière de la nature, la culture, ne peut se comprendre véritablement comme telle que si on la rapporte au but final de la création, à l'avènement duquel elle doit contribuer¹. Le raisonnement que met en place la troisième *Critique* fait donc écho à ceux de la première et de la seconde, puisque le souverain bien immanent s'y rapporte toujours à un idéal qui en constitue le modèle et au moyen duquel il lui est permis de progresser. Pour comprendre comment s'articule

¹ A ce sujet, nous sommes en accord avec le point de vue exprimé par Monique Castillo qui montre que la culture ne peut être conçue comme un simple développement fondé sur des processus naturels et mécaniques mais qu'elle doit, pour correspondre à l'idée pure du progrès ou du perfectionnement de l'humanité, s'orienter par rapport à une finalité pratique ou une norme du bien. Cela démontrerait qu'en dépit du rôle indéniable que Kant attribue, en ce qui concerne le développement de l'espèce humaine, aux ruses de la nature et à son mécanisme, ce développement serait dépourvu de sens et de valeur s'il n'était orienté et pris en charge par la volonté. Par un acte de conversion, la volonté se retrouverait alors à la source d'un commencement absolu, par lequel l'individu et l'espèce s'engageraient sur la voie d'une destination que l'on peut désormais qualifier d'éthique. « Dotée de cette dimension pratique, la notion de culture introduit dans les affaires humaines une conception renouvelée de la tâche d'être homme. Elle donne lieu à une dénomination de l'inachèvement du processus, compatible avec une qualification éthique du phénomène, et interprétée comme une *propédeutique* à une conversion des mécanismes de la contrainte en un tout moral. La civilisation peut alors être comprise comme ce qui prépare l'avènement d'un temps futur où les valeurs de l'activité se rattacheront à celle de la volonté. » (Castillo, M., *Kant et l'avenir de la culture*, P.U.F, Paris, 1990, p.26)

plus précisément le rapport entre le but final de la création et la fin dernière de la nature, il conviendra cependant que nous précisions davantage le concept de but final.

D'après Kant, un but final serait « une fin qui n'en a besoin d'aucune autre comme condition de sa possibilité ¹ ». Le but final répondrait ainsi à la question qui demande : pour quelle raison la nature existe-t-elle ? Cette question suppose bien sûr que nous nous représentions la nature dans sa multiplicité comme le produit d'une cause intentionnelle. Bien que tout dans la nature soit toujours conditionné, elle contient néanmoins en elle un être dont la causalité, finale et représentative, obéit à une loi inconditionnée. Lorsque l'homme obéit à la loi morale, il se donne à lui-même une valeur absolue et devient but final de la création. Mais, comme l'a très bien remarqué Yovel, la notion de but final est ambiguë, puisqu'elle semble désigner à la fois deux choses, l'homme comme être moral, et le but tout entier qu'il se propose d'accomplir, le souverain bien dans le monde. Cette difficulté se résout aisément, si l'on considère que l'homme ne peut prétendre à la dignité d'être un but final que s'il décide de devenir un être moral et de se proposer pour fin la réalisation du souverain bien dans le monde. Ainsi : « Ce n'est pas en vertu de ce qu'il est que l'homme constitue le but final, mais en vertu de ce qu'il se doit de devenir et de réaliser ; ¹ » Dans cette perspective, la nature n'aurait en elle-même aucun sens si il n'y avait en elle un être dont la volonté, libre, serait en mesure de lui assigner un but auquel elle se trouverait tout entière soumise. Cependant, comme le but final de la création ne peut jamais être trouvé dans la nature, son caractère transcendant nous oblige à supposer, afin de garantir son accomplissement, « une cause

¹ Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, p.1237 Ak. V, 434

originnaire et intelligente du monde¹». Ainsi, même dans la troisième *Critique*, le souverain bien empirique nous renvoie au souverain bien transcendant, qui en éclaire le sens, et celui-ci, à la supposition d'une cause intelligente du monde.

b) Les moyens politiques et juridiques de l'établissement d'un monde moral.

Il nous faut examiner à présent les différentes manières dont Kant conçoit la mise en œuvre progressive du monde moral dans l'histoire. Cela implique que nous recherchions dans sa philosophie de l'histoire et dans sa philosophie politique comment Kant envisageait le passage des dispositifs concrets de la légalité, qui doivent éventuellement modifier et éduquer l'âme, à l'atteinte de la destination morale de l'humanité, qui doit être librement voulue, au-delà de l'obéissance passive aux mécanismes de la contrainte. Néanmoins, nous ne prétendons pas fournir ici une analyse complète et détaillée de la philosophie de l'histoire de Kant, ni même de sa philosophie politique car l'ampleur d'une telle analyse justifierait à elle seule l'entreprise d'une nouvelle recherche. Nous nous bornerons plutôt à présenter les grandes lignes du raisonnement par lequel Kant présente la collaboration de la culture à la réalisation de la destination complète de l'homme, nous attachant à la mise en lumière de ses manifestations historiques les plus significatives comme la République, la Société des nations et la communauté éthique. Dans l'*idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, publié en 1784, Kant renoue avec la conception téléologique de l'histoire qu'esquissait déjà l'*Architectonique* de la première *Critique*.

¹ Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.145

L'idée commune est la suivante : la genèse et le développement progressif d'une chose seraient déterminés à l'avance par son idée, qui en contiendrait en germe toutes les virtualités. Dans *l'Architectonique*, Kant s'intéressait plus spécifiquement au développement de la raison et de la science dont l'achèvement coïncidait avec la complète manifestation de leur idée. L'histoire de l'humanité y semblait déterminée par le progrès de la rationalité et de la science. Dans *l'Idée d'une histoire*, le point de départ de la réflexion est l'histoire humaine elle-même, qui apparaît déterminée et orientée par une finalité intelligible, que la nature aurait pour mission d'accomplir. Comme c'était le cas dans *l'Architectonique de la raison pure*, le développement de ce germe suit d'abord une voie naturelle et obscure pour faire ensuite l'objet d'une prise de conscience par l'homme, qui associe alors sa volonté à l'accomplissement de cette finalité.

Ainsi, bien que le développement incertain de la raison et d'un monde moral supposent tous deux le truchement de mécanismes naturels, c'est toujours à la liberté humaine que revient en bout de ligne la responsabilité de prendre en charge la direction de leur progrès. Certes, la part qui est accordée à la volonté humaine dans la réalisation terrestre de sa destination est dans le texte de *l'Idée d'une histoire* considérablement restreinte, surtout si on la compare à des textes ultérieurs comme le *Projet de paix perpétuelle* ou *La Religion dans les limites de la simple raison*. La place qu'elle accorde à la volonté humaine est cependant indéniable, car elle maintient toujours côte à côte les deux véhicules principaux du progrès que sont la volonté morale et les

¹ Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, p.1249 Ak. V, 444

mécanismes naturels¹. Il est à remarquer que l'on retrouvait déjà ces deux facteurs du développement historique dans *l'Architectonique de la raison pure*. Kant y affirmait que le développement chaotique de la science, qui semble ne s'effectuer qu'au hasard, est en réalité dirigé et orienté par l'idée elle-même, en dépit de l'ignorance des hommes, comme si la nature prenait en charge l'accomplissement de cette finalité. Cependant, l'homme est amené à prendre progressivement connaissance de cette finalité. Lorsqu'il comprend vers quoi tendent la raison et la science, il peut et doit s'efforcer de devenir le moteur conscient de leur développement. Connaître la finalité de la science, c'est connaître en quoi elle est bonne. Le critère de toute valeur morale réside alors dans le concept du but final de l'humanité. Suivant ce critère, on ne comprendra la finalité de la science que si on la rapporte au bien de l'humanité. Dans ce cas, la complète réalisation de la science ne peut s'accomplir qu'au sein d'un monde où elle contribuerait au bien-être général de l'homme. Kant nomme ce monde, dont la réalisation suppose le développement de la culture et de la science, une République des savants. Faut-il y voir l'expression d'un idéal technocratique où ceux qui nous dirigent auraient maîtrisé les mécanismes du bonheur universel ? Sûrement pas. Bien que Kant utilise ici le terme de

¹ Là-dessus, nous sommes en désaccord avec Yovel pour qui l'opuscule de 1784 sur l'histoire attribue le perfectionnement historique des hommes et du monde dans lequel ils vivent au seul jeu de mécanismes naturels aveugles. Selon lui, Kant change par la suite radicalement de perspective, fondant la réalisation progressive du souverain bien historique sur la seule volonté humaine. Ce changement correspondrait selon lui au passage d'une conception transcendante du souverain bien à une conception historique et immanente, qui tend à devenir selon lui la conception définitive. « ...des textes comme la première *Critique* (1781) ou *l'Idée* (1784) impliquent que le progrès historique dépend seulement des forces naturelles aveugles et projettent l'objet de la volonté morale au-delà du monde. » (Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, p.65) Cette interprétation du développement de la pensée de Kant à l'égard du but final nous apparaît trop linéaire. Selon nous, Kant maintient toujours deux conceptions du souverain bien, l'une transcendante, l'autre immanente, dans une relation de tension et d'équilibre qui assure la cohérence du système. De plus, il n'abandonne jamais complètement l'idée d'une collaboration étroite des ruses de la nature avec l'action de la volonté, pour la réalisation du souverain bien dans le monde.

République, qui évoque une forme de gouvernement, celle-là même qui pour Kant s'oppose résolument au despotisme, il n'utilise le terme que d'une manière analogique, indiquant que la communauté scientifique doit se soumettre à un ordre et à une législation universelle qui « assure l'ordre, la concorde générale,(...) et qui empêche ses travaux hardis et féconds de se détourner de la fin capitale, le bonheur universel. ¹»

Nous avons déjà noté le caractère assez optimiste de la relation que faisait Kant entre le développement de la science et le bonheur universel et comment la notion d'une discipline morale de la volonté ne semblait nullement intervenir dans ce projet culturel de l'humanité. Il manquait sans doute à ce développement kantien sur la culture, pour qu'il soit plus complet et reflète davantage sa pensée, l'ajout de la dimension morale, car de même que le monde des hommes ne se réduit pas à la communauté scientifique, la raison n'épuise pas toutes ses possibilités dans l'accomplissement de sa tâche théorique. Au contraire, nous avons pu constater que l'intérêt pratique domine et subordonne tous les autres. Puisque la *Critique de la raison pure* pose néanmoins un lien entre le développement de la rationalité et le bonheur des hommes, il serait opportun de s'attarder sur les rapports qu'entretient l'idéal kantien du souverain bien historique avec les idées que véhiculait à ce sujet l'*Auflärung*.

Avant de quitter la *Critique de la raison pure* pour examiner d'une manière plus approfondie les ouvrages de philosophie politique et de philosophie de l'histoire, nous aimerions attirer l'attention sur un point commun qui réunit ensemble tous ses ouvrages : le passage nécessaire de l'état de nature à l'état de droit. Kant soutient en

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 850-51, 852-53, B 878-79, B 880-81, p.1398 Ak. III, 549

effet à l'égard du développement historique de la science et de la rationalité théorique la même chose qu'il soutiendra à l'égard de la politique et de l'éthique, à savoir qu'il faut d'abord passer par un état de nature, que celui-ci soit philosophique, éthique ou politique, pour accéder ensuite à un ordre légal favorisant le développement harmonieux de toutes nos dispositions. L'état de nature se présente inévitablement comme un état de guerre dont désire nécessairement sortir toute personne saine d'esprit. L'état de nature philosophique a ceci de particulier qu'il désigne davantage une guerre de mots et d'idées qu'un véritable combat armé. Se situant sur le terrain houleux de l'opinion, il prend la forme du tribunal de la critique, chargé de déterminer précisément et d'une manière définitive quelles sont les limites et la portée du pouvoir de la raison pure. Aussi peut-on dire avec Kant que sans la critique :

(...) la raison demeure en quelque sorte à l'état de nature, et elle ne peut faire valoir ou garantir ses assertions et ses prétentions qu'au moyen de la *guerre*. La critique, au contraire, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre institution, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure la tranquillité d'un état légal où nous avons le devoir de ne pas traiter notre différend autrement que par voie de *procédure*¹.

On aperçoit ici à quel point une critique de la raison pure n'est pas une entreprise isolée. Elle apparaît au contraire intrinsèquement liée aux finalités que poursuit la philosophie kantienne dans le domaine de l'histoire et de la politique. Sans une réforme de la raison entreprise par la critique, pourrait-on seulement attendre des hommes qu'il veuillent sortir de l'état de nature pour se soumettre à l'autorité de normes universelles ? Comme nous l'avions remarqué déjà au deuxième chapitre qui portait sur *l'Architectonique de la raison pure*, le progrès historique de l'humanité repose sur le

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, A 752-753, B 780-781, p.1326 Ak. III, 491

développement historique de la raison pure. Dans ce contexte, l'idéal du souverain bien a pour mission d'indiquer la direction générale que doit prendre le développement de la raison et de l'action. Comme ce développement suppose plusieurs niveaux superposés, celui de la raison pure, celui du droit, de la politique et de l'éthique, le souverain bien se manifeste sous plusieurs formes, devenant tour à tour une République des savants, un Etat de droit, une Société des nations, le Royaume de Dieu sur la terre, l'Eglise visible et invisible, etc. Il y aurait donc lieu de voir dans l'idéal du souverain bien le principe de l'unité analogique des différents aspects de la philosophie critique et de la raison pure en général, comme en témoigne entre autres la permutabilité du concept de République, qui vaut autant pour la science, la politique que l'éthique.

Dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), Kant développe une conception de l'histoire qui se rapproche, à quelques différences près, de celle qu'il développera par la suite dans le *Projet de paix perpétuelle* (1796). L'histoire humaine, considérée dans sa globalité, se présente comme un chaos insensé, un tissu de folies et d'incohérences, qui nous fait désespérer de la raison humaine et de son aptitude à améliorer un jour le sort de l'humanité dans le monde. Kant croit néanmoins qu'à travers cette confusion apparente perce une certaine intelligibilité que révèle la présence d'un fil conducteur, qui permet de lui donner un *sens*. En effet, le cours de l'histoire ne devient intelligible que si l'on suppose à son fondement un dessein de la nature qui effectue, à l'insu des hommes eux-mêmes, leur destination. Cette idée sous-entend une conception finaliste du développement humain, suivant laquelle la nature chercherait à réaliser dans l'histoire l'accomplissement des dispositions qu'elle aurait primitivement

déposées en l'homme comme dans un germe. La tâche de la nature et le sens de l'histoire consisteraient ainsi dans le développement des dispositions de l'homme. L'homme se distinguant des autres créatures par sa raison, c'est au développement de la raison humaine que paraît suspendu le sens de l'histoire. Puisque cette tâche ne peut être réalisée par un seul individu dans le temps limité où s'écoule sa propre vie, la complète réalisation des dispositions de l'homme sera accomplie par l'espèce, dans la succession des générations. Pour cette tâche, la nature ne compte nullement sur le bon vouloir des hommes. Elle utilise au contraire leurs penchants égoïstes qu'elle oppose les uns aux autres au sein de la société, afin de contribuer au développement de la civilisation. C'est sur l'antagonisme des passions sociales que reposera essentiellement le travail de la nature, c'est-à-dire sur ce que Kant nomme l'insociable sociabilité, qui représente cette tendance qu'ont les hommes à vouloir en même temps s'associer et se singulariser, entrer en société et s'en retirer. Cette insociabilité des hommes est la source du développement de tous leurs talents, car c'est elle qui les pousse à vouloir dominer et surpasser les autres. Elle contribue également à en adoucir les mœurs, car le développement de la culture qui multiplie les talents, cultive le goût, améliore la science et diffuse les lumières, a pour effet de rapprocher l'humanité de son idéal moral. Celui-ci ne peut cependant être atteint autrement que par un acte de liberté. Ainsi, le mécanisme de la nature, qui utilise les penchants égoïstes et leur antagonisme pour produire le développement de la raison humaine, ne peut assurer à elle seule que les hommes deviendront moraux. Néanmoins, elle peut les amener à entrer malgré eux au sein de la seule constitution dans laquelle ils puissent un jour vouloir le devenir : la constitution républicaine. « (...) une *constitution civile parfaitement juste*, doit être pour

l'espèce humaine la tâche suprême de la nature ; car la nature ne peut atteindre ses autres desseins, eu égard à notre espèce, que par la solution et l'accomplissement de cette tâche.¹» Qu'est-ce qui décide cependant les hommes à entrer au sein d'une société dont la constitution est républicaine ? Est-ce pour accomplir leur devoir de réaliser dans le monde une constitution fondée sur la pure Idée du Droit ? Nullement. Encore une fois, ce sont les misères de l'état de nature qui amènent les hommes à vouloir restreindre mutuellement leur liberté illimitée et les injustices qui en découlent au moyen d'une législation qui les oblige tous également et leur confère les mêmes droits. C'est donc la nécessité, l'intérêt personnel ou encore l'égoïsme qui sont au fondement de l'établissement d'une société fondée sur les principes du Droit. A quoi reconnaît-on cependant qu'une société est juste ? Sa législation doit être fondée sur l'idée du pacte social, de telle sorte qu'elle soit conforme à la volonté générale du peuple et sépare le judiciaire de l'exécutif. Qu'il s'agisse de la science ou de l'humanité raisonnable, l'achèvement complet des dispositions qu'elles comportent et qui déterminent le cours de l'histoire requiert la mise en œuvre d'une législation républicaine assurant que les lois qui y prévalent puissent être voulues par tous. On quitte dans les deux cas un état de guerre lamentable pour accéder à un état civil qui garantit les limites à l'intérieur desquelles chacun peut légitimement poursuivre ses finalités propres, que ce soient celles du savant ou du citoyen. Au tribunal de la critique, qui jugeait les prétentions abusives de la raison spéculative, correspond désormais le tribunal juridique de l'État civil qui juge l'exercice injustifié de la liberté. Le développement de la science apparaît alors comme un cas du développement général de

¹ Kant, E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Oeuvres philosophiques*, vol.

l'espèce humaine, puisque la culture de la raison implique autant la mise en œuvre d'une législation conforme au droit que le développement et la diffusion des sciences. Sans doute peut-on supposer que seul un état républicain serait en mesure de contenir et de régler suivant le principe de la volonté générale le développement de la recherche scientifique. Rappelons cependant que le progrès scientifique était lié dans l'idée de Kant à la production d'un bien-être général, et qu'on ne saurait concevoir le souverain bien empirique sans cette composante qui lui est essentielle. Comment l'État légal fondé sur le droit peut-il assurer le bonheur des citoyens ? Doit-il se proposer ce bonheur comme but immédiat de sa politique ? Nous essaierons de répondre à ces questions, qui remarquons-le, soulèvent encore une fois la question du rapport qu'entretient la philosophie kantienne de l'histoire avec *l'Aufklärung*, en approfondissant davantage le rôle que l'on doit attribuer au mécanisme de la nature et à la volonté humaine pour l'accomplissement du but final dans le monde.

La nature conduit l'humanité, par le truchement de ses instincts les plus insociables, à former une constitution dont les principes sont fondés sur le droit. Mais ce n'est pas tout : elle doit aussi faire en sorte qu'il existe entre les États une législation universelle qui leur garantit des droits et des devoirs communs et en limite la liberté anarchique. Comment une société républicaine pourrait-elle s'épanouir si elle se trouve constamment menacée par les États voisins dont la constitution n'est pas forcément fondée sur les mêmes principes ? Pour que cesse l'état de guerre permanent entre les États, il faut non seulement que tous accèdent à la forme républicaine du gouvernement,

mais que tous se soumettent également à une législation universelle commune, formant ainsi une fédération d'États libres ou une Société des Nations. C'est par la guerre que la nature conduira les hommes à désirer la paix, à quoi contribuera également l'expansion générale du commerce. Que faut-il cependant attendre des hommes si l'avènement d'une société républicaine et d'un ensemble cosmopolite des États repose sur la bonne administration du mécanisme de leurs passions, et non sur leur propre volonté ? On trouve une excellente réponse à cette question dans *l'Appendice au Projet de paix perpétuelle* où Kant tente de mettre en place le rapport qui doit exister entre la morale et la politique au sein d'un État. La politique s'entend habituellement comme une doctrine de la prudence dont la sagesse repose sur une certaine connaissance du mécanisme des passions humaines qu'elle doit agencer de façon à procurer aux hommes les meilleures conditions possible d'existence. Certains prétendent que ce réalisme politique contredit les aspirations de la morale, car la nature fondamentalement perverse des hommes empêche qu'ils puissent vouloir d'eux-mêmes limiter leur liberté pour vivre dans un état de paix et d'harmonie. Kant refuse de voir les choses de cette façon, car :

(...)s'il n'y a ni liberté, ni loi pratique fondée sur elle ; si tout ce qui est et peut arriver, n'est qu'un simple mécanisme de la nature, toute la science pratique se réduira à la politique, c'est-à-dire à l'art de faire usage de ce mécanisme pour gouverner les hommes ; l'idée du devoir ne sera plus alors qu'une chimère.¹

D'après Kant, la politique et la morale ne peuvent entrer en conflit car la morale constitue en tout temps le fondement de toute politique, sa norme et sa mesure. Une

politique éclairée par la morale s'avère nécessairement plus efficace que toutes les politiques empiriques basées sur la nature de l'homme, car ce que la loi morale prescrit peut être connu immédiatement et complètement par un simple examen de la raison pure. Une politique qui se contente simplement de gérer les passions humaines et leur antagonisme n'atteint même pas son but car elle repose sur un savoir qu'aucun homme ne peut réellement posséder : celui de l'enchaînement complet des causes et des effets dans le monde. Le but que doit poursuivre la politique lui est donc prescrit par la morale et celle-ci commande la réalisation d'un État de droit et d'une Société des Nations. Les hommes n'étant pas moralement mûrs pour la réalisation de cette tâche, il faut d'abord les y contraindre en les soumettant à des lois justes qu'ils pourront éventuellement reconnaître comme les leurs. L'idée est donc la suivante : il faut d'abord que l'État contraigne les hommes à entrer dans une société républicaine fondée sur l'Idée du Droit, pour qu'ensuite, par l'habitude de la justice et du bien-être que procure cette forme de société, le caractère des hommes s'en trouve modifié au point qu'ils veuillent obéir spontanément à des lois qui leur paraissent naguère contraignantes. C'est cette évolution de la contrainte vers l'adhésion volontaire que doit selon Kant effectuer l'histoire, au terme d'un développement qui doit modifier la manière de pensée des hommes, les conduisant de la philosophie critique à la moralité civile et individuelle. Le développement des talents et la progression croissante des lumières contribuent ainsi à fonder « une façon de penser qui peut avec le temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés et, finalement,

¹ Kant, E., *Projet de paix perpétuelle*, in *Oeuvres complètes*, vol. III, éditions Gallimard, La Pléiade, Paris, 1986, p.367 Ak. VIII, 372

convertir ainsi en un tout *moral* un accord à la société *pathologiquement* extorqué¹.» La réalisation d'un État républicain et d'une Société des Nations, si elles doivent correspondre à la destination finale de l'homme, peuvent-elles assurer la réalisation de ce qui constitue sa « fin naturelle dernière² », c'est-à-dire, le bonheur ? Conformément à l'idée du souverain bien, selon laquelle la moralité de la volonté doit constituer en tout temps la condition suprême à l'obtention du bonheur, il faut que la réalisation d'un État puis d'une société cosmopolite fondée sur le droit conduisent l'humanité vers l'obtention d'un plus grand bien-être. Ce bonheur consisterait alors en une sorte d'unité finale qui comprendrait, sous la condition de leur accord avec une législation universelle commune, la poursuite et l'atteinte de nos fins sensibles et morales³. On peut raisonnablement poser qu'à l'intérieur d'un État de droit et d'une société cosmopolite, les hommes vivraient plus librement et plus harmonieusement les uns avec les autres, poursuivant leurs finalités individuelles dans les limites que leur impose la condition de leur accord avec la volonté d'autrui, tout en s'efforçant de plus, de favoriser le bonheur des autres. Si l'accomplissement du souverain bien empirique sous sa forme approximative et institutionnelle nous permet d'espérer un certain bonheur, il devient à propos de se demander si Kant ne partage pas dans sa philosophie politique la vision

¹ Kant, E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 192 Ak. VIII, 21

² Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, p. 1233 Ak. V, 430

³ La représentation du bonheur comme résultant d'une unité finale des volontés au moyen de la reconnaissance mutuelle de principes universels communs correspond à l'idée d'un règne des fins dans lequel les individus auraient non seulement la permission de poursuivre leurs fins privées, mais aussi l'obligation de soutenir et de favoriser l'accomplissement de celles d'autrui. Faisant écho au règne des fins que l'on retrouve dans les *Fondements*, la *Doctrine de la vertu* développe la notion de fins objectives ou fins-devoirs. Celles-ci sont au nombre de deux : ma perfection propre et le bonheur d'autrui. Le souverain bien peut apparaître alors comme la synthèse de ces deux fins morales objectives, la perfection propre conduisant à l'émergence d'une intention vertueuse et la poursuite du bonheur d'autrui à l'idéal d'un accord entre l'amour de soi et les principes universels de la moralité. (Voir : Kant, E., *Fondements de la métaphysique des Mœurs*, p.299-300(Ak. IV, 433-34), puis Kant, E., *Doctrine de la vertu*, p. 664-68 (Ak. VI, 385-88))

optimiste de l'histoire que privilégie son époque, qui croit fermement, comme le mentionne Alquié, qu' « un jour viendra, grâce au progrès de la technique et de la science, où tous les hommes seront heureux. ¹ » Il ne fait aucun doute que les textes de Kant au sujet de l'histoire et de la politique appartiennent au vaste mouvement d'idées que constitue l'*Aufklärung*. Kant s'y présente néanmoins comme un *Aufklärer* atypique. Certes, en recherchant l'émancipation de la raison de la tutelle de l'autorité et de la tradition, Kant partage l'idéal des lumières. C'est encore à l'*Aufklärung* que se rattache sa conviction que le développement de la raison coïncide avec le plein épanouissement de l'espèce humaine, c'est-à-dire avec son bonheur. L'optimisme de Kant connaît cependant des limites qui l'empêchent de faire des prévisions concernant le moment précis où aurait lieu cette synthèse définitive de la moralité et du bonheur. La perversion foncière de la nature humaine, l'hétérogénéité des domaines de la nature et de la liberté constituent des obstacles que l'on ne peut humainement dépasser. Aussi peut-on dire qu'à aucun moment de son existence, l'homme ne deviendra parfaitement moral et la nature complètement rationalisée. Aussi sommes-nous forcés d'envisager le souverain bien comme un projet qui suppose pour son accomplissement une durée indéfinie, ce qui a pour effet de maintenir cet idéal éloigné de toute atteinte véritable et nous condamne aux progrès d'une approximation constante. C'est même ce réalisme qui empêche Kant de succomber à l'un des paradoxes que recèle chez d'autres la notion de progrès. En maintenant une tension constante entre le souverain bien empirique, qui s'accomplit progressivement par la voie de la culture, et l'idéal du souverain bien transcendant, qui repose sur le surgissement d'une volonté morale et libre, la notion

¹ Alquié, F., *La morale de Kant*, p.237

kantienne du progrès évite alors de faire d'un projet émancipateur le résultat déterminé d'un processus naturel. Si Kant attribue à la nature un rôle déterminant pour la réalisation des dispositions que l'humanité renferme en elle, le progrès de celle-ci n'a de sens que s'il est pris en charge et dirigé par la volonté des hommes eux-mêmes en vue de l'accomplissement de leur fin morale dernière : le souverain bien. Tous les résultats de la civilisation, s'ils ne sont pas soutenus et dirigés par une intention moralement bonne ne sont que « pure apparence et faux clinquant ¹ ». C'est pourquoi Kant pourra dire que si « nous sommes *civilisés*, jusqu'à en être accablés,(...), il s'en faut encore de beaucoup que nous puissions déjà nous tenir pour *moralisés*. » La moralité et la volonté de réaliser le souverain bien dans le monde ne pourront jamais résulter simplement des ruses de la nature et du mécanisme bien géré de nos penchants : ultimement, c'est l'homme qui doit soumettre la nature à la moralité et non l'inverse². Or, nous savons que cette tâche, pour Kant, est infinie.

Cependant, bien qu'il distingue le souverain bien empirique de son idéal moral, Kant partage la confiance de ses contemporains dans l'amélioration progressive du sort de l'humanité à travers l'histoire. C'est pourquoi nous sommes forcés d'exprimer notre

¹ Kant, E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p.199 Ak. VIII, 26

² C'est pourquoi nous ne pouvons donner raison à Hannah Arendt lorsqu'elle affirme que les ruses de la nature chez Kant contribuent au même titre que les pièges de la raison chez Hegel ou le matérialisme dialectique chez Marx à la transformation ou au renversement de l'idéal émancipateur du progrès en un processus évolutif. (voir : *La vie de l'esprit*, tome 2, *Le vouloir*, trad. L. Lotringer, P.U.F, 1983, p.179) Nous pensons plutôt avec Monique Castillo que Kant maintient dans une tension constante l'action de la nature et celle de la liberté, les institutions légales et la moralité, le domaine de l'expérience et celui de la moralité, de sorte que la culture apparaisse à ses yeux comme le lieu où s'effectue le passage ou la transition entre les éléments hétérogènes d'une synthèse qui n'est jamais accomplie ni achevée. « La culture est cet aliment du progrès qui permet à Kant de maintenir comme une médiation continuée un mouvement qui accorde, sans jamais les confondre, la différence et l'unité, la nature et la morale. » (Cf. *Kant et l'avenir de la culture*, p. 10)

désaccord face à ceux qui refusent d'admettre que la problématique du souverain bien réponde en partie au programme des Lumières, comme c'est le cas pour F. Alquié qui voit dans la philosophie kantienne le refus de « toutes les analyses du dix-huitième siècle, pour lesquelles le bonheur, et même un juste bonheur, un bonheur conforme aux exigences les plus profondes de l'homme, doit se trouver, et finir par régner en ce monde, au terme d'un progrès à la fois scientifique et moral ¹ ». Notons, en terminant, que Kant développera dans la *Religion dans les limites de la simple raison* une conception similaire de la destination finale de l'homme. Kant y affirmera que l'humanité doit passer d'un état de nature éthique, livré aux attaques incessantes du mal, à l'établissement d'une République selon les lois de la vertu, qui ne peut advenir qu'au sein d'une République juridique déjà constituée dont la réalisation complète demeure à la vérité un idéal en vue duquel nous devons inlassablement travailler. S'il existe pour l'avènement du souverain bien dans le monde une voie royale, elle semble reposer sur la mise sur pied de structures juridiques et politiques dont la finalité serait d'accélérer sa promotion, qu'il s'agisse d'un État de droit, d'une Société des Nations ou d'une Église, car « L'Idée sublime, jamais complètement réalisable, d'un corps éthique, se rétrécit dans les mains humaines ; elle devient alors une institution, ... ¹ ». Le souverain bien constitue dès lors un idéal que l'homme a pour tâche de promouvoir dans le monde par l'entremise d'institutions juridiques et éthiques. Bien qu'elles ne soient jamais que des approximations de cet idéal, elles permettent d'envisager une moralisation progressive de l'homme et du monde, de même qu'un accroissement général de son bien-être. Au sujet du souverain bien collectif entendu comme monde moral, nous pouvons désormais

¹ Alquié, F., *La morale de Kant*, p.236

affirmer qu'il implique le devoir d'une soumission progressive de la nature aux lois de la moralité, et que cela n'est possible qu'au moyen d'institutions politiques et juridiques qui favorisent la moralisation de l'homme et l'accroissement de son bien-être.

Nous voudrions revenir en terminant sur la notion kantienne de la philosophie au sens cosmique. Celle-ci se présentait dès *l'Architectonique* comme établissant un rapport entre le savoir en général et la destination totale de l'homme. Dans la *Dialectique de la raison pratique* elle s'affirmait plus spécifiquement comme une doctrine du souverain bien. Nous avons noté cependant qu'elle prenait dans la *Logique* de Jäsche un sens cosmopolite. Ce déplacement semblait suggérer que l'idéal plus ou moins transcendant d'une réunion finale de la nature et de la moralité, de la vertu et du bonheur, pouvait trouver dans l'histoire un équivalent empirique au moyen de structures politiques et juridiques. Cette hypothèse se trouve confirmée par la classification que nous avons entreprise des différentes acceptions du concept du souverain bien dans l'oeuvre de Kant. Que ce soit dans première ou dans la seconde *Critique*, dans des opuscules comme *l'Idée d'une histoire* ou dans le *Projet de paix perpétuelle*, l'idéal transcendant d'une union finale de la nature et de la liberté ou celui de la moralisation complète et achevée du monde, possède toujours un équivalent empirique qui en assure l'objectivation progressive dans le monde. Sans cette version empirique et approximative, le souverain bien ne pourrait jamais représenter pour l'homme un devoir. Sous peine de retomber dans l'absurdité pratique et de menacer la loi morale d'incohérence, le but final de l'humanité doit pouvoir se présenter comme un but que

¹ Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 121 Ak. VI, 100

l'homme peut accomplir. Cependant, puisque l'homme demeure toujours soumis à ses penchants et que la nature n'est jamais complètement déterminée par la loi morale, le devoir d'accomplir le souverain bien demeure rigoureusement circonscrit à l'intérieur des limites que nous impose la finitude de notre nature. N'étant pas le but final de la création, mais seulement la tâche qu'il incombe à l'humanité d'accomplir dans ce monde, le souverain bien empirique peut nous apparaître à bon droit comme l'équivalent de la destination totale de l'homme. Dans ce cas, la différence qui existe entre un sens cosmique et cosmopolite de la philosophie pourrait renvoyer à la division qui sépare le souverain bien transcendant du souverain bien empirique. Si l'accord final de la moralité et du bonheur ne peut exister dans la nature mais doit s'accomplir dans un autre monde, le progrès de cet idéal dans le monde, s'il demeure toujours en deçà du modèle, connaît néanmoins son expression empirique la plus haute dans l'établissement d'une société cosmopolite fondée sur le principe du droit. La destination totale de l'homme ne saurait s'identifier au but final de la création car elle représente une fin que l'humanité peut accomplir et qui demeure à l'intérieur des limites imposées par son incontournable finitude. Seul le souverain bien empirique ou immanent peut correspondre adéquatement à cet objectif. C'est pourquoi l'horizon cosmique de la philosophie, qui doit nécessairement être maintenu comme la mesure et la règle de toute réflexion sur les rapports de l'homme et du monde, doit être complété par une dimension cosmopolite qui fait du *cosmos* juridico-politique le type d'un cosmos universel et métaphysique. Si le but de la philosophie au sens cosmique est d'unir la science à la sagesse, elle doit nécessairement s'accompagner d'une réflexion cosmopolite concernant les moyens de son actualisation dans le monde. Parce qu'elle

s'efforce de penser les modalités de l'union de la sagesse et de la science, de la vertu et du bonheur à l'intérieur de la nature, la philosophie au sens cosmopolite vise avant tout autre chose l'accomplissement de la destination totale de l'homme.

Conclusion

Cette recherche a permis de démontrer que le souverain bien joue un rôle de premier plan en ce qui regarde l'unité systématique et la cohérence de la philosophie kantienne. Par lui se trouve en effet satisfait l'intérêt spéculatif de la raison pure pour le suprasensible, dont il justifie les prétentions transcendantes d'un point de vue pratique. Étroitement lié à l'usage pratique de la raison, le souverain bien apparaît également comme l'objet total de la moralité. Prenant alors la forme d'un devoir, il impose à la volonté la promotion d'un monde moral. La nécessité dans laquelle nous nous trouvons de réaliser un monde dans lequel la moralité et le bonheur coexistent en un rapport juste et harmonieux constitue le point focal vers lequel convergent et s'unissent les intérêts pratiques et théoriques de la raison pure. Comblant le fossé qui séparait le domaine de la nature de celui de la liberté, le but final *a priori* oriente la connaissance et l'action vers la réalisation du souverain bien. Sans lui, l'intérêt théorique pour la connaissance n'aurait aucun sens et la loi morale serait chimérique. Puisque le souverain bien ne peut faire l'objet d'une réalisation immédiate et qu'on ne peut non plus en différer indéfiniment la réalisation, on doit envisager son accomplissement dans une certaine *durée*, celle de l'histoire, qu'il s'agisse de celle de l'homme ou de la raison pure. Ainsi, la préoccupation de la raison pure pour le souverain bien, qui se manifeste autant dans l'aspiration spéculative vers l'inconditionné que dans la recherche pratique d'un bien complet et parfait, motive également les développements de la philosophie politique et

de la philosophie de l'histoire, dont il semble constituer l'idée régulatrice. On peut donc affirmer que c'est par l'entremise du souverain bien que se réalise l'unité systématique de la philosophie kantienne.

Or, l'unité systématique n'est-elle pas justement le but que poursuit la philosophie dans son acception cosmique et cosmopolitique ? Rappelons que la philosophie au sens cosmique a pour but de réunir les finalités de la science et de la sagesse en les orientant vers la réalisation de la destination totale de l'homme. Dans ce sens, elle est une doctrine du souverain bien, puisque son travail conduit en définitive à déterminer ce concept et les moyens de sa réalisation. À ce titre, elle représente le stade le plus achevé de la culture de la raison humaine, le terme du progrès historique de la raison pure. Étant le concept central de la philosophie dans son acception cosmique, le souverain bien semble ainsi résulter du développement historique de la raison pure, dont les dispositions initiales à la science et à la moralité se seraient développées en une harmonie bénéfique à l'homme.

La première section de cette recherche a été consacrée à l'identification du rôle que joue le souverain bien en ce qui concerne la possibilité d'une métaphysique spéciale dont les objets transcendants sont pourtant situés au-delà des limites de l'expérience possible. Nous avons montré que la solution apportée par la *CRP* au problème de la métaphysique consistait essentiellement à distinguer en elle deux parties, la première demeurant soumise aux limites critiques de l'expérience, et la seconde les franchissant, grâce au but final de la raison pure, auquel est attachée une perspective pratique. Le

souverain bien s'imposait alors comme le but final de la raison pure mais aussi comme son canon, c'est-à-dire sa règle. Comme tel, il permettait l'extension de la raison pure hors de l'expérience en découvrant une nouvelle forme d'objectivité, l'objectivité pratique, par l'entremise de laquelle la réalité de concepts essentiels à la morale et à l'unité du système de nos connaissances, se trouvait attestée. La présence d'un but final, sous la forme du souverain bien, nous révélait de plus le caractère intéressé et l'orientation téléologique de la raison pure. Cette orientation semblait désigner l'histoire comme le lieu où pourraient s'accomplir ultimement les fins de la raison pure et celles de l'humanité. Dans ce sens, ces développements anticipaient déjà sur la conclusion de cette recherche dont les dernières pages sont consacrées à la présentation des manifestations empiriques du souverain bien et des difficultés que rencontre son accomplissement dans le monde.

La deuxième section avait pour but de démontrer l'importance du souverain bien au sein de la morale, que ce soit à titre de critère pour le jugement ou à titre d'objet total d'une volonté bonne. Dans un premier temps, nous avons souligné le rôle que joue le souverain bien pour la possibilité du jugement pratique. Afin de savoir si l'action que nous désirons entreprendre est moralement légitime, il faut en effet se représenter ce qui se passerait si elle devenait la loi d'un monde moral : les fins universelles qui déterminent ce monde seraient-elles contredites ou se retrouveraient-elles, au contraire, favorisées et encouragées ? Une maxime dont la fin contredirait celles qui définissent une éventuelle nature morale devrait être rejetée. C'est donc par le biais d'une analogie entre la nature sensible et la nature morale, la première servant de type à la seconde, que

l'on peut parvenir à discerner la valeur morale d'une maxime. Le souverain bien, entendu comme un monde moral, constitue alors l'horizon du jugement pratique et la garantie de son impartialité. Sortant le sujet du cercle de ses intérêts égoïstes, il l'incite à tenir compte de finalités universelles et intersubjectives. La nature sensible étant le point de départ d'un tel décentrement, on est droit de penser qu'elle possède avec la nature morale de profondes affinités. En vertu de ces ressemblances, il n'apparaît plus surprenant que certaines institutions empiriques, comme la République, l'Église ou la Société des Nations, puissent être éventuellement tenues pour des symboles sensibles de la réalisation d'un monde moral. Quoi qu'il en soit, l'affinité que révèle la typique entre deux ordres de la réalité, le moral et le sensible, nous autorise déjà à considérer les finalités qui les traversent comme convergeant vers un même but : l'édification d'un monde moral.

C'est cependant en tant qu'objet inconditionné de la loi morale que le souverain bien s'impose comme un pivot incontournable de la philosophie pratique. Sous cette forme, il représente le bien complet et parfait ou l'union de toutes nos fins moralement légitimes. Cette totalité se présente également comme la synthèse de deux concepts hétérogènes, la moralité et le bonheur, qui se rattachent aux deux aspirations principales des êtres raisonnables et finis. Cette synthèse est toutefois *conditionnée* car la vertu y demeure toujours la condition suprême de notre participation au bonheur. Cette conception du souverain bien comme objet total de la volonté fournit à la moralité un principe matériel qui vient compléter le formalisme de l'impératif catégorique. La morale kantienne comporte alors deux sortes de devoirs, celui de se rendre vertueux et celui de travailler à

la réalisation du souverain bien. Sans ce dernier, le système de la moralité apparaîtrait incomplet, car la sensibilité demeurerait insatisfaite. La possibilité de l'objet total de la moralité s'avère de plus indispensable à la cohérence du système. En effet, d'un point de vue subjectif, la possibilité du souverain bien est indispensable à la motivation subjective de l'arbitre, alors que d'un point de vue objectif, son impossibilité peut entraîner la faillite de la loi morale elle-même. La *Dialectique de la raison pratique* mentionne ce problème sous la forme d'une antinomie entre la loi morale dont le principe est intelligible et le bonheur dont le principe est sensible. La solution de cette antinomie s'avère cruciale pour la crédibilité de la loi morale, qui ne peut ordonner la réalisation d'un objet si celui-ci dépasse nos capacités. Ainsi, comme ce fut le cas précédemment dans le *Canon de la raison pure*, la cohérence de la raison repose ultimement sur la possibilité de son but final, le souverain bien.

Cette deuxième section nous a également permis d'achever les développements de la première sur l'objectivité pratique, qui connaît dans la *Critique de la raison pratique* sa mise en forme définitive. Permettant d'étendre le pouvoir de la raison pure au-delà de l'expérience, l'intérêt pratique pour le souverain bien permet à la raison théorique d'admettre la réalité postulée d'entités transcendantes comme Dieu et l'âme. La thèse de la suprématie de l'usage pratique permet alors de garantir l'unité téléologique de la raison pure, dont le foyer réside désormais dans le but final moral, c'est-à-dire dans le souverain bien.

La dernière partie de cette recherche a consisté en une tentative de classification des différents aspects que présente le souverain bien dans l'œuvre de Kant. Cette entreprise s'avérait indispensable compte tenu des confusions et des problèmes qu'engendre une telle diversité, et par rapport au rôle déterminant que joue ce concept pour l'unité de la philosophie kantienne. Au lieu de dénoncer ce qui pourrait apparaître comme un manque de clarté, il nous a semblé au contraire que cette multiplicité d'acceptions était le signe de l'importance de ce concept, dont Kant a cherché à souligner la portée systématique dans un grand nombre de domaines. Défendre l'existence nécessaire de plusieurs interprétations du souverain bien et leur contribution essentielle à l'élaboration du système philosophique kantien, exige cependant que nous puissions rendre compte de sa cohérence. Or, cela ne pouvait se faire qu'au moyen d'une classification des différentes significations qui lui sont attribuées. A cette fin, nous avons distingué deux catégories générales du souverain bien, le souverain bien immanent et le souverain bien transcendant, auxquelles peuvent se ramener toutes ses manifestations particulières. Il a fallu, de plus, distinguer entre les conceptions individuelles du souverain bien qui le présentent comme la possession de la vertu et du bonheur et les conceptions collectives ou larges qui font de celui-ci un monde moral. Nous avons vu que les conceptions individuelles avaient tendance à s'effacer devant les conceptions plus larges, qui paraissent davantage en mesure de rendre compte de sa possibilité. Il est en effet difficile de faire reposer l'avènement du souverain bien sur la volonté d'une seule personne, car il nécessite la collaboration de toutes les volontés et la transformation totale du monde dans lequel elles se trouvent. Néanmoins, il est impossible de concevoir le souverain bien immanent comme une forme plus parfaite de sa conception

transcendante. Il importe au contraire de maintenir côte à côte ces deux conceptions dont dépend la cohésion de la notion de souverain bien. Si, en tant que devoir moral, le souverain bien doit pouvoir se réaliser dans le monde et constituer un but *immanent*, il ne peut cependant faire l'objet d'une certitude trop facile et sa perfection doit toujours transcender la puissance actuelle de la volonté. A mi-chemin entre l'idéal éloigné et l'objectif immédiat, le souverain bien apparaît dès lors comme faisant l'objet d'une approche constante et progressive. Cette position intermédiaire nous incite encore une fois à regarder l'histoire comme le lieu de son accomplissement et à conclure l'importance d'une orientation cosmopolitique de la philosophie qui soit attentive aux conditions par lesquelles l'homme peut promouvoir dans l'histoire la réalisation de sa destination.

Bien que nous puissions considérer cette classification des différents aspects du souverain bien comme étant définitive, il se pourrait cependant qu'il nous manque encore quelque chose pour en avoir une compréhension réellement exhaustive. Les dernières pages de cette recherche ont exigé que nous nous attardions sur des textes étrangers aux deux premières *Critiques*, soit des oeuvres de la philosophie de l'histoire et de la philosophie politique, qui présentaient l'avantage de fournir du souverain bien une représentation empirique et historique assez précise. Le souverain bien transcendant y jouait un rôle déterminant en tant que principe *régulateur* pour l'évaluation du progrès historique et politique de l'humanité. Quant au souverain bien immanent, il trouvait dans des institutions comme la République ou la Société des Nations, pour ne nommer que celles-là, une mise en oeuvre concrète, susceptible d'une amélioration constante.

Nous avons de plus insisté sur la tension qui continue de séparer les mises en formes concrètes et légales du souverain bien de leur norme intelligible et transcendante. La culture peut bien en effet conduire à une *légalisation* progressive du monde, à une approche constante du souverain bien, grâce aux institutions que les hommes élaborent dans ce but, mais sa *moralisation* exige néanmoins la transformation radicale de l'humanité, laquelle n'est pas du ressort de la culture. La régénération de l'homme, le passage d'une maxime mauvaise à l'adoption d'une maxime de sainteté, implique en effet une conversion dont les effets sensibles ne sont pas immédiatement perceptibles. Afin de comprendre sur quoi se fonde l'optimisme qui permet à Kant croire qu'un jour l'humanité pourra parvenir à se réformer moralement et à transformer le monde pareillement, afin de saisir aussi le rôle intermédiaire que joue dans ce processus la culture de nos talents et de notre volonté, il faudrait entreprendre une étude approfondie de la *Religion dans les limites de la simple raison* et des nombreux textes qui interprètent les réalisations de la culture comme les signes de l'amélioration historique de notre condition. Puisque le souverain bien sous sa forme idéale et transcendante constitue pour le jugement historique et politique un principe régulateur, il conviendrait également d'en présenter clairement les modalités au moyen d'une analyse de la faculté de juger téléologique dont la troisième *Critique* présente une définition rigoureuse. Nous serions dès lors à même de démontrer ce qui n'est jusqu'ici qu'une simple hypothèse, à savoir qu'il existerait entre les différentes formes du souverain bien immanent ou empirique une subordination téléologique suivant laquelle, par exemple, l'accomplissement d'une République selon le droit servirait à l'établissement d'une République selon la Vertu, celle d'une Société des Nations à l'avènement d'un Règne

moral de Dieu. L'examen des rapports qu'entretiennent entre elles ces différentes manifestations de l'idéal du souverain bien pourrait également nous conduire à soutenir qu'elles appartiennent à des niveaux différents du développement historique, dont le premier et le plus fondamental serait celui de la raison pure. L'enchaînement successif des différentes formes de souverain bien prendrait alors la forme de révolutions successives dont l'archétype résiderait dans le passage de l'état nature à l'état civil. Dans cette perspective, le premier pas vers le souverain bien consisterait à mettre en place un tribunal de la raison pure afin de quitter définitivement l'état de nature intellectuel, le second pas consisterait à quitter l'État de nature politique pour établir une République, puis une Société des Nations, enfin le dernier pas consisterait à dépasser l'état de nature éthique pour édifier une République universelle de la vertu ou un Peuple de Dieu sous des lois morales. La vérification de ces hypothèses mériterait à elle seule l'entreprise d'une nouvelle recherche qui permettrait de saisir le concept du souverain bien dans ses dernières ramifications et de mettre à jour la logique de son développement historique.

Bibliographie

1- Oeuvres de Kant :

Pour les ouvrages de Kant, nous nous référons à l'édition de l'Académie de Berlin : *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1910-....., Berlin und Leipzig, de Gruyter, 1923-,

En ce qui concerne la traduction française, nous avons utilisé en plus de l'édition en trois volumes de la Pléiade, les leçons de métaphysique et d'éthique et la correspondance :

- 1- Kant, E., *Oeuvres philosophiques*, vol. 1, traduction d'Alexandre J.-L. Delamarre, J. Ferrari, B. Lortholary, J. Rivelaygue, F. Marty, Sylvain Zac, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, 795 pages.
- 2- Kant, E., *Oeuvres philosophiques*, vol.2, traduction d'Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, François de Gandt, Pierre Jalabert, Jean-René Ladmiral, Jean-Marie Vaysse, Heinz Wismann, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, 603 pages.
- 3- Kant, E., *Oeuvres philosophiques*, vol.3, traduction d'Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Pierre Jalabert, François Marty, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alexis Philonenko, Alain Renaut, Jules Rivelaygue, Heinz Wismann, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1986, 1547 pages.
- 4- Kant, E., *Leçons de métaphysique*, présentation, traduction et notes par Monique Castillo, Paris, Librairie générale française, 1993, 474 pages.
- 5- Kant, E., *Leçons d'éthique*, présentation, traduction et notes par Luc Langlois, Paris, Librairie générale française, 1997, 414 pages.
- 6- Kant, E., *Correspondance*, traduction de Marie-Christine Challiol et coll., Paris, Gallimard, 1991, 909 pages.

2- Ouvrages cités et consultés :

1. Adickes, E., *Kant und das Ding an Sich*, Berlin, Heise, 1924, 161 pages.
 _____, *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlin, Mayer und Müller, 1887
2. Alquié, F., *La morale de Kant*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1959, 249 pages.
 _____, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1968, 147 pages.
3. Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, New-York, Cambridge University Press, 1990, 304 pages.
 _____, « Things in themselves, Noumena, and the Transcendental Object », *Dialectica*, no.32, 1978, pp.41-76
4. Arendt, H., *La vie de l'esprit*, tome 2, *Le vouloir*, Paris, P.U.F., 1978, 268 pages.
5. Auxter, Thomas, « The Unimportance of Kant's Highest Good », *Journal of the History of Philosophy*, no.17, 1979, pp.121-134
6. Barnes, Gearald W., « In Defense of Kant's Doctrine of the Highest Good », *Philosophical Forum*, vol. 2, 1971, pp.446-456.
7. Beck, L.-W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1960, 308 pages.
 _____, *Early German Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, 556 pages.
8. Booth, William James, *Interpreting the World : Kant's Political Philosophy and Politics*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1986, 189 pages.
9. Brugger, Karl, « Kant und das Höchste Gut », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 18, p.50-61, 1975.
10. Caird, E., *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2 vol., Glasgow, James Maclehose and Sons, 1889.
11. Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, éditions du Seuil, 1973, 220 pages.
12. Castillo, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, P.U.F., 1990.

13. Cassirer, E., *Kant's Life and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1981, 49 pages.
14. Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969 (3^{ie} édition), 608 pages.
15. Düsing, Klaus, « Das Problem des Höchsten Gutes in Kant's Praktischer Philosophie », *Kantstudien*, 62, 1971, p.5-42
16. Fraisse, J.-C., « Théologie et téléologie selon Kant d'après la *Dissertation de 1770* et la *Critique du jugement* », *Revue de métaphysique et de morale*, no.78, 1973, pp. 487-495.
17. Freuler, L., *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin, 1992, 379 pages.
18. Friedman, R.Z., « The Importance and Function of Kant's Highest Good », *Journal of the History of Philosophy*, no.22, 1984, pp.325-342.
19. Grondin, J., *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1988, 209 pages.
 _____, « La conclusion de la *Critique de la raison pure* », *Kantstudien*, vol.81, no.2, 1990, pp.325-342.
20. Gueroult, M., « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1954, pp.331-357
21. Goulyga, A., *Emmanuel Kant, une vie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1985, 349 pages.
22. Guillermit, L., *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Paris, éditions du CNRS, 1986, 295 pages.
23. Guyer, P., *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge, New-york, Cambridge University Press, 1993, 499 pages.
 _____, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, New-York, Cambridge University Press, 1987, 482 pages.
 _____, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, 447 pages.
 _____, « From a Practical Point of View : Kant's Conception of a Postulate of Pure Practical Reason », conférence donnée en octobre 1996 au département de philosophie de l'Université de Montréal.
24. Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, éd. Gallimard, 1953, 308 pages.

25. Höffe, Ottfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, éditions Castella, Albeuve, Suisse, 1986.
26. Kränliz, Gerhard, « Das Höchste Gut als Möglich Welt », *Kantstudien*, 77, 1986, p.273-288
27. Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, 511 pages.
28. Lyotard, J.-F., *L'Enthousiasme : la critique kantienne de l'histoire*, Paris, éd. Galilée, 1986, 114 pages.
29. Marty, F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980, 592 pages.
- _____, « La méthodologie transcendantale, deuxième partie de la *Critique de la raison pure* », in *Revue de métaphysique et de morale*, no.2, 1975, pp.11-31
- _____, « La typique du jugement pratique pur », *Archives de philosophie*, tome XIX, 1955, pp.57-87
30. Muglioni, J.-M., *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, P.U.F., 1993, 282 pages.
31. Nabert, J., *Avertissement*, in *La philosophie de l'histoire*, E. Kant, trad. Piobetta, Paris, Aubier, 1947.
32. Paton, H.J., *The Categorical Imperative*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1947, 278 pages.
- _____, *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vol., Londres, Allen and Unwin, 1936.
33. Philonenko, A., *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986, 253 pages.
- _____, « L'idée de progrès chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, no.82, 1977, pp.13-37
- _____, *L'œuvre de Kant*, 2 vol., Paris, Vrin, 1969.
- _____, *Theorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1968, 227 pages.
34. Piché, C., *Das Ideal : Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn, Bouvier, 1984, 181 pages.
35. Proust, F., *Kant et le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991, 349 pages.
- _____, introduction, traduction et notes à *Théorie et pratique d'E. Kant*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, 190 pages.
36. Reath, A., « Two Conceptions of the Highest Good in Kant », *Journal of the History*

of Philosophy, no.26, 1996, pp.593-619

37. Reboul, O., *Kant et le problème du mal*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, 272 pages.
38. Renaut, A., *Présentation de la Métaphysique des mœurs d'E. Kant*, vol. 1, Paris, Flammarion, 1994, 203 pages.
39. Riley, P., *Kant's Political Philosophy*, Totowa, Roman and Littlefield, 1983, 210 pages.
40. Rossi, Philip, « The Final End of all Things », in *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Philip Rossi (éd.), Bloomington, Indiana University Press, 1991, 214 pages.
41. Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*, vol. 4, Paris, 1969, Gallimard, La Pléiade, 1952 pages.
42. Rousset, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris, Vrin, 1967, 650 pages.
43. Roviello, Anne-Marie, *L'institution kantienne de la liberté*, Grèce, Ousia, 1984, 234 pages.
44. Silber, J.R., « Der Schematismus der Praktischen Vernunft », *Kantstudien*, vol.56, 1966, pp. 257-273.
 _____, « Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent », *Philosophical Review*, vol.68, 1959, pp.469-492.
 _____, « The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics », *Ethics*, vol.73, 1963, pp.179-197
 _____, « The Metaphysical Importance of the Highest Good as The Canon of Pure Reason », *Texas Studies in Literature and Language*, 1959, pp.233-44
45. Strawson, P.F., *The Bounds of Sense : An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen and Co., 1966, 296 pages.
46. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.
47. Sullivan, Roger R., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989, 413 pages.
48. Vleeschauwer de, H. J., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3 vol., Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1934.
49. Weil, E., *Problèmes Kantiens*, Paris, Vrin, 1963, 141 pages.

50. _____, *La philosophie politique de Kant*, Paris, P.U.F., 1962, 187 pages.
51. Williams, H., *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1983, 292 pages.
52. Wolff, E., « Kant et Leibniz. Criticisme et dogmatisme », *Archives de philosophie*, no.2, 1967, p.231-255.
53. Wood, A., *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1970, 283 pages.
 _____, *Kant's Rational Theology*, Ithaca, New-York, Cornell University Press, 1978, 156 pages.
54. Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, 266 pages.
 _____ (éd.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, 262 pages.
55. Zammito, J.H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, 279 pages.