

COLLECTION « POUR CONNAÎTRE LA PENSÉE »

ALAIN	par G. Pascal	224 pages
BACHELARD	par P. Ginestier	224 pages
BERGSON	par F. Meyer	120 pages
BERTHELOT	par A. Ranc	144 pages
CAMUS	par P. Ginestier	208 pages
COMTE	par P. Arnaud	304 pages
DESCARTES	par R. Lefèvre	176 pages
FREUD	par E. Pesch	128 pages
HEGEL	par R. Garaudy	208 pages
KANT	par G. Pascal	200 pages
LÉNINE	par H. Lefebvre	360 pages
MACHIAVEL	par J.-F. Duvernoy	270 pages
MAINE DE BIRAN	par B. Halda	192 pages
MARX	par H. Lefebvre	280 pages
NIETZSCHE	par J. Chaix-Ruy	192 pages
PÉGUY	par Th. Quoniam	192 pages
PLATON	par J. Chaix-Ruy	320 pages
PLOTIN	par R.-M. Mossé-Bastide	240 pages
LES PRÉCURSEURS DE MARX	par J. Russ	368 pages
LES PRÉSOCRATIQUES	par G. Legrand	176 pages
ROUSSEAU	par L. Millet	176 pages
LE SCEPTICISME PHILOSOPHIQUE	par A. Verdán	144 pages
SOREL	par F. Rossignol	288 pages
SPINOZA	par L. Millet	144 pages
LES STOICIENS	par A. Virieux-Reymond	108 pages

ISBN 2-04-002901-X



POUR CONNAÎTRE LA PENSÉE

KANT

GEORGES PASCAL

Bordas

pour
connaître
la
pensée
de
KANT



par GEORGES PASCAL

Bordas

COLLECTION POUR CONNAITRE

LA PENSÉE

DE

K A - N T

PAR

GEORGES PASCAL

*Docteur ès-Lettres — Agrégé de l'Université
Maître de conférence à l'Université des Sciences sociales
de Grenoble*

Bordas

AVANT-PROPOS

Un critique **particulièrement** bienveillant (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1950, p. 103) reprochait à la première édition de ce livre de prétendre s'adresser à la fois aux lecteurs spécialisés, avertis des problèmes techniques de la philosophie, et à un plus vaste public, le public simplement curieux des choses de l'esprit. Nous avons voulu, dans cette nouvelle édition, tenir compte de l'observation. Toutefois, si nous avons apporté à notre exposé les précisions et les compléments que pouvait attendre un étudiant, nous nous sommes efforcé cependant de ne pas rendre le texte inaccessible à un lecteur qui, sans être spécialiste, désirerait s'instruire de la philosophie kantienne.

C'est pourquoi nous sommes resté fidèle à : **notre** méthode première, nous attardant aux démarches, au cheminement de la pensée de Kant, au lieu d'exposer simplement ses idées essentielles. Certes les inconvénients de cette méthode demeurent : d'une part, elle ne fait pas suffisamment ressortir, peut-être, les pièces maîtresses du système ; d'autre part, elle donne à l'exposé une allure sévère, peu engageante pour le lecteur. Sans doute un commentaire assez éloigné du texte parviendrait-il à éclairer mieux les grandes idées de Kant qu'une analyse serrée de ses **œuvres**. Et ces grandes idées, résultats des longues recherches du philosophe, **ont** assez d'importance en elles-mêmes pour justifier un commentaire qui ne s'attacherait qu'à elles. Aussi avons-nous essayé, dans cette édition, de dégager en un premier chapitre les grands thèmes de la pensée kantienne.

Photo couverture : CI. Roger-Viollet

© Bordas, Paris, 1966 — 0655 790 207
ISBN 2-04-002901-X

" Toute représentation ou reproduction, intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur, ou de ses ayants-droit, ou ayants-cause, est illicite (loi du 11 mars 1957, alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal. La loi du 11 mars 1957 n'autorise, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective d'une part, et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration

Mais il semble qu'on ne puisse vraiment se faire une idée précise d'un philosophe que si l'on a suivi son effort de découverte et passé avec lui par les différents moments d'une démonstration. Nous n'avons donc pas cherché essentiellement à mesurer l'importance des thèmes fondamentaux du Kantisme. Mais plutôt nous avons essayé de montrer d'où venaient ces thèmes, comment ils se présentaient, comment ils se développaient. De là l'aspect systématique de notre exposé, qui n'est finalement qu'un résumé analytique des grandes oeuvres de Kant. De là aussi son aridité, qui est l'aridité même de ces grandes oeuvres. Kant lui-même avouait, dans la préface de la première *Critique*, qu'il avait cherché à obtenir « la clarté discursive », celle qui résulte des concepts, plutôt que « la clarté intuitive », qui résulte des exemples et éclaircissements concrets. D'ailleurs, remarquait-il, cette forme de clarté est souvent nuisible à la première, et « bien des livres auraient été plus clairs s'ils n'avaient pas voulu être si clairs ». Ce qu'il importe d'abord de comprendre, ce sont les articulations et la structure du système. C'est cela surtout que nous avons essayé de faire ressortir, sans craindre de nous écorcher, et le lecteur avec nous, aux « épines qui couvrent le sentier de la *critique* ».

I

KANT ET LE KANTISME

PREMIÈRE SECTION

BIOGRAPHIE

Emmanuel Kant est né à Koenigsberg, le 22 avril 1724. Sa vie, qu'il passa presque entièrement dans sa ville natale, n'offre aucun incident remarquable. Elle fut celle de nombreux philosophes allemands, professeurs studieux et paisibles.

Il était le quatrième d'une famille de onze enfants. Deux de ses soeurs furent servantes, et c'est assez dire que sa famille était pauvre. Son père, **Jean-Georges Kant**, était un ouvrier sellier, laborieux et honnête; il avait le mensonge en horreur. Sa mère, Anna-Régina Reuter, très pieuse, lui donna une ferme éducation morale. Avant de mourir, elle le mit au collège Frédéric, dirigé par Albert Schultz, adepte fervent du piétisme. Le promoteur du piétisme, Spiner, enseignait que la vraie foi est la foi vivante et que la lecture directe de la Bible est la source de la régénération intérieure. Schultz, qui enseignait la Théologie à l'Université, en même temps qu'il dirigeait le collège Frédéric, était acquis aux idées de Spiner, et son influence sur Kant fut considérable.

Lorsqu'il perdit sa mère, Kant, âgé de treize ans, était fortement imprégné des croyances morales et religieuses du piétisme. L'exemple de ses parents resta vivant en lui. Plus tard, il se rappellera avec émotion n'avoir « jamais vu ni entendu dans la maison paternelle rien qui ne fût d'accord avec l'honnêteté, la décence, la véracité ». Et par là s'explique sans doute, en partie, l'austérité de sa morale — notamment sa condamnation radicale du mensonge — et la solidité de sa ^{foi}, indépendante de toute pratique culturelle.

Au collège Frédéric, Kant se fit remarquer, et quand il *en*

sortit, en 1740, pourvu d'une bonne culture latine, le directeur le fit entrer à l'Université de Koenigsberg. Là, il suivit les cours de philosophie, qui comprenaient à la fois la philosophie proprement dite et les sciences. Le philosophe qui eut sur Kant la plus grande influence fut Martin Knutzen, piétiste comme Schultz, mais aussi disciple de Wolff. Wolff, dont Hegel dira qu'il fut l'instituteur de l'Allemagne, n'était pas un philosophe original. Ses idées étaient celles de Leibniz, mais sa façon de les exposer, inspirée des mathématiques, formait des esprits robustes, habitués à des définitions précises et à des démonstrations rigoureuses. Ce que Kant appellera « la méthode sévère de l'illustre Wolff » est un rationalisme systématique qui s'efforce de juger de tout par principes, et non par sentiments, et de déduire logiquement chaque proposition. Cette attitude sera bien celle de Kant.

Mais ce sont les sciences, surtout, qui, à l'Université, attirent le jeune Kant. Son premier ouvrage, publié en 1747, s'intitule : *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives* ; il essaie d'y accorder les idées de Descartes et celles de Leibniz sur la mesure de la force d'un corps en mouvement. Pendant cette période, il s'initie plus complètement aux mathématiques et découvre la physique newtonienne.

En 1747, son père étant mort, Kant est obligé de quitter l'Université avant d'avoir conquis tous ses grades et, pour gagner sa vie, se fait professeur privé. Il donne des leçons dans quelques familles nobles de la Prusse-Orientale, notamment chez les Keyserling, où il prend le goût de la société polie et des conversations. Il fut ainsi précepteur pendant neuf ans, qu'il passa dans les environs de Koenigsberg. Mais il continuait à travailler et, revenu en 1755 dans sa ville natale, il publie un second ouvrage : *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, dans lequel, s'inspirant de Newton, il propose des origines de notre monde une explication mécaniste fort proche de celle qu'on trouvera, quarante ans plus tard, chez Laplace. La même année, il obtient à l'Université de Koenigsberg la « promotion », sorte de diplôme de fin d'études, avec une *Esquisse sommaire de quelques méditations sur le feu*, puis « l'habilitation », qui lui donnait le droit d'ouvrir un cours libre, avec une *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*.

Désormais, sa carrière de professeur est fixée. Pendant quatorze ans il est **privat-docent**, c'est-à-dire qu'il fait des cours libres dont la rétribution est directement assurée par les étudiants eux-mêmes. Son succès est tel qu'il peut rapidement vivre à son aise. Il deviendra professeur titulaire en obtenant « l'ordinariat », en 1770, avec sa *Dissertation sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*. Il enseigne les matières les plus diverses : mathématiques, logique, métaphysique, physique, pédagogie, droit naturel, géographie. C'est un professeur scrupuleux et vivant, fort aimé de ses élèves. Herder, qui suivit ses cours pendant deux ans, le décrit ainsi : « Son front découvert, taillé pour la pensée, était le siège d'une gaieté et d'une joie inaltérables ; débordante d'idées, la parole coulait de ses lèvres ; plaisanteries, esprit, humour ne lui faisaient jamais défaut ; et son enseignement était un commerce des plus intéressants. » Malgré des offres séduisantes, Kant ne voulut jamais quitter l'Université de Koenigsberg, qu'il rendit illustre. Il y fut membre du sénat de l'Université (1780), recteur (1786-1788), doyen de la Faculté de philosophie et de toute l'Académie (1792). L'Académie de Berlin l'élut en 1786, celle de Saint-Pétersbourg en 1794, celle de Vienne en 1798.

Une dizaine d'années avant sa mort, il sentit ses forces décliner et en 1796 il renonça à l'enseignement. Il continuait à écrire, mais il éprouvait des difficultés grandissantes et ne publiait presque pas. Il mourut le 12 février 1804 en disant : *Es ist gut* (C'est bien).

En France, Kant fut connu vers 1795. Dans le *Moniteur* du 11 ventôse an II, on lisait sous la signature du correspondant de Francfort : « La philosophie de Kant a de nombreux disciples dans les Universités et hors des Universités. On la regarde comme remplie de conceptions neuves sur la nature de l'entendement de l'esprit humain, et capable de donner un nouvel essor à la philosophie, qui paraît vouer ses méditations à la liberté des peuples. » C'est l'aspect politique de la pensée de Kant, sympathique à l'idée républicaine, qui intéresse surtout les Français. Son livre sur la *Paix perpétuelle*, dont le *Moniteur* avait déjà donné un compte rendu long et fidèle, fut traduit en 1796. On traduit aussi, la même année, ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*.

En 1798, le *Magasin Encyclopédique* donne la traduction du premier chapitre de la *Métaphysique des mœurs*. La première grande étude consacrée à Kant paraît en 1801 ; elle est de Charles Villers et a pour titre : *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la Philosophie transcendantale*. Mais, sous le règne de Napoléon, on parle moins de Kant. Il revient à la mode sous la Restauration. En 1842 paraissent les *Leçons sur la Philosophie de Kant*, de Cousin. Entre 1846 et 1869, Jules Barni traduit les principales oeuvres du philosophe allemand.

On peut classer les oeuvres de Kant en distinguant dans sa vie trois périodes :

1^o De 1755 à 1770, ses idées personnelles ne sont pas encore formées. Sa philosophie est celle de l'époque, en Allemagne, c'est-à-dire le rationalisme dogmatique de Leibniz tel qu'il avait été développé et répandu par Wolff. Mais la lecture de David Hume interrompit, comme il le dit lui-même dans la préface des *Prolégomènes*, son « sommeil dogmatique ». Il apparut, en effet, à Kant que le dogmatisme rationaliste ne pouvait résister à la critique de Hume. Et comme sa confiance en la raison, renforcée encore par la science newtonienne qu'il étudiait alors, restait inébranlable, il conçut l'idée de chercher un fondement solide à l'exercice de la raison. Ce souci de justifier la physique de Newton contre l'empirisme et le scepticisme sera un des ressorts essentiels de la *Critique de la raison pure*. A défaut des grands thèmes de la philosophie kantienne, on voit du moins apparaître à cette époque les problèmes auxquels s'attachera cette philosophie.

Au cours des mêmes années, Kant lit Jean-Jacques Rousseau (*l'Émile* et le *Contrat social* paraissent en 1762) et subit profondément son influence. Mais là encore cette influence oriente la pensée kantienne vers des problèmes plutôt que vers des solutions, comme on le verra en étudiant les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*. C'est que la pensée de Kant se cherche encore. A cette époque, Kant ne publie guère d'ouvrages philosophiques. Il s'intéresse vivement au tremblement de terre de Lisbonne (1755) et lui consacre quelques opuscules ; il écrit sur la théorie des vents, les maladies de la tête, le mouvement

et le repos. Sans doute il se livre bien aussi à quelques considérations sur l'optimisme, sur le beau et le sublime, sur le syllogisme, sur les preuves de l'existence de Dieu, mais on n'aperçoit rien encore de ce qui sera plus tard sa philosophie.

2^o C'est en 1770 que, pour la première fois, on voit apparaître l'esquisse de la philosophie kantienne. Dans sa dissertation latine sur *la Forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible* se trouve déjà posée la distinction du monde des phénomènes et du monde des noumènes, résultant d'une conception tout à fait originale de l'espace et du temps. Il est d'ailleurs bien remarquable qu'en 1797, à propos d'une édition de ses oeuvres complètes, Kant conseille à Tieftrunk de commencer par la *Dissertation de 1770*, en négligeant les **œuvres** antérieures. Après la *Dissertation*, il faudra encore à Kant une dizaine d'années pour mettre au point sa philosophie, mais de 1780 à 1790 vont paraître les grands chefs-d'oeuvre : *Critique de la raison pure* (1^{re} édition, 1781 ; 2^e édition, corrigée, 1787), *Prolégomènes à toute Métaphysique future qui voudra se présenter comme science* (1783), *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785), *Critique de la raison pratique* (1788), *Critique du jugement* (1790).

3^o On peut dire qu'en 1790, une fois publiée la dernière *Critique*, la philosophie kantienne est achevée. Kant ne publiera plus que deux grands ouvrages, qui d'ailleurs ne modifieront en rien la ligne générale de sa philosophie : *la Religion dans les limites de la simple raison* (1793), et la *Métaphysique des mœurs* (1797). Il est sans doute légitime de chercher à interpréter le Kantisme en fonction des ouvrages postérieurs aux trois *Critiques*, mais, comme il s'agissait pour nous d'exposer plutôt que d'interpréter la philosophie kantienne, nous avons cru bon de tenir pour définitive l'expression que Kant donnait de sa pensée au temps où il était en pleine possession de ses moyens intellectuels. Telle est la raison pour laquelle nous négligeons systématiquement les *Opera posthuma*.

Signalons qu'en 1793, à propos de son ouvrage sur la religion, Kant se trouva en conflit avec le pouvoir autoritaire du nouveau roi de Prusse, Frédéric-Guillaume II. Le conseil de censure laissa passer le premier des quatre articles qui constituaient l'ouvrage, mais *l'Imprimatur* fut refusé au second.

Kant s'adressa alors à la Faculté de théologie de **Kœnigsberg**, qui se déclara incompétente, puis à la Faculté de philosophie d'Iéna, qui autorisa la publication du livre. Mais en 1794 un rescrit royal reprochait à Kant d'avoir dénaturé certaines doctrines essentielles du Christianisme et lui demandait de s'engager à ne plus traiter, ni par écrit ni oralement, des questions religieuses. Kant essaya de se disculper et prit, « en tant que fidèle sujet de Sa Majesté Royale », l'engagement de ne plus aborder les problèmes religieux. A la mort de Frédéric-Guillaume II, il se tint pour dégagé de son serment et traita à nouveau, dans son *Conflit des Facultés* (1798), des rapports de la religion naturelle et de la théologie biblique. Il disait, en effet, avoir pris son engagement « en tant que fidèle sujet de Sa Majesté Royale » à dessein, afin de le limiter à la durée du règne de Frédéric-Guillaume II. On lui a parfois reproché cette attitude, inspirée des « restrictions mentales » chères aux Jésuites. Disons seulement, avec M. Ruysen, que, si ce fut une faiblesse, c'est la seule que l'on puisse lui reprocher au cours de sa longue vie. Mais on aime à voir qu'un philosophe peut être respectueux du pouvoir temporel sans renoncer pour autant à ce qu'il croit être la vérité.

Au physique, Kant était d'aspect débile, de petite taille, maigre, la poitrine plate, les épaules étroites ; il disait que sa longévité était son oeuvre. En effet, peu confiant dans les médecins, il s'était prescrit de lui-même un certain régime de vie auquel il se conformait scrupuleusement.

Levé à cinq heures en toute saison, il buvait du thé, fumait une pipe, et travaillait jusqu'à sept heures. A sept heures, il allait faire ses cours — il en eut jusqu'à vingt-huit heures par semaine — puis revenait travailler jusqu'à une heure après-midi. Il dînait alors, toujours en compagnie on raconte qu'un jour où il n'avait personne il voulut que son domestique allât inviter le premier passant dans la rue ; le repas se prolongeait jusqu'au milieu de l'après-midi. Kant était un convive agréable; il aimait le bon vin, mais non la bière, qu'il rendait responsable de toutes les maladies ; on ne parlait jamais de philosophie à table, mais, sur tous autres sujets, Kant était capable de dire force choses intéressantes, grâce à ses nombreuses lectures et à sa prodigieuse mémoire. Après le repas, il ne manquait jamais de faire une promenade, à

la fois pour méditer et pour respirer par le nez, disait-il. « Je ne crois pas, écrit H. Heine, que la grande horloge de la cathédrale de Koenigsberg ait accompli sa tâche avec plus de régularité que son compatriote Kant. Les voisins savaient exactement qu'il était trois heures et demie quand Emmanuel Kant, vêtu de son habit gris, son jonc d'Espagne à la main, sortait de chez lui et se dirigeait vers la petite allée de tilleuls qu'on nomme encore à présent, en souvenir de lui, l'Allée du Philosophe. Il la montait et la descendait huit fois par jour, en quelque saison que ce fût, et, quand le temps était mauvais, on voyait son domestique, le vieux Lampe, qui le suivait d'un air vigilant et inquiet, le parapluie sous le bras. » Une seule fois, au grand étonnement de ses compatriotes, Kant modifia sa promenade : ce fut pour aller, pendant la Révolution, au-devant du courrier qui apportait les nouvelles de France. Au retour de sa promenade, il lisait un peu, puis se remettait au travail, assis près de son poêle. Il travaillait toujours à cette même place d'où il pouvait voir, à travers sa fenêtre, la tour du vieux château de **Kœnigsberg**. On alla jusqu'à couper des arbres qui avaient poussé là, pour ne pas gêner sa vue. Il ne mangeait pas le soir et se couchait à dix heures.

Cet homme, qui, par certains côtés, peut paraître maniaque, était en réalité dominé par la volonté. Il consacra toute sa vie à un travail acharné, soucieux de ne jamais livrer une pensée hâtive ou incomplète. Cette probité intellectuelle est le trait dominant de son caractère, et sans doute aussi de sa philosophie.

DEUXIÈME SECTION

BIBLIOGRAPHIE

1⁰ Ouvrages de Kant.

1747. *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives, et examen des preuves dont se sont servis M. de Leibniz et autres mécaniciens dans cette controverse.*
1754. *Recherches sur la question « la Terre a-t-elle subi quelques modifications dans son mouvement de rotation depuis son origine ? (dans les **Kœnigsbergschen Frag und Anzeigungsnachrichten**).
La Terre vieillit-elle ? Recherche faite au point de vue physique (ibidem).*
1755. *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel, où il est traité du système et de l'origine mécanique de l'Univers d'après les principes de Newton.*
- *Esquisse sommaire de quelques méditations sur le feu (en latin).*
 - *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique (en latin). (Trad. Tissot, dans les **Mélanges de Logique**, 1852.)*
1756. *Monadologie physique, exemple de l'usage de la métaphysique unie à la géométrie dans la science de la nature (en latin).*
- Sur les causes des tremblements de terre, à l'occasion du sinistre qui a atteint les régions occidentales de l'Europe vers la fin de l'année dernière (dans les **Kœnigsbergschen Frag und Anzeigungsnachrichten**).*
- *Histoire et description du tremblement de terre de l'année 1755.*
 - *Considérations sur les tremblements de terre observés depuis quelque temps (dans les **Kœnigsbergschen**, etc.).*
1756. *Nouvelles remarques pour l'explication de la théorie des vents.*
1757. *Programme et annonce du cours de géographie physique, avec une considération sur ce problème : les vents d'ouest, dans nos régions, sont-ils humides parce qu'ils passent sur une grande mer ?*
1758. *Conception nouvelle du mouvement et du repos.*
1759. *Essai de quelques considérations sur l'optimisme.*
1760. *Pensées sur la mort prématurée de M. de Funk (lettre à sa mère). (Trad. Barni, dans la **Doctrine de la Vertu**.)*
1762. *La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques.*
1763. *Essai pour introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives. (Trad. Tissot, dans **Mélanges de logique**).*
- L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.*
1764. *Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale (présenté au concours de l'Académie de Berlin en 1763). (Trad. Tissot, dans les **Mélanges de logique**.)*
- Raisonnement sur l'aventurier Jean Komarnicki (dans les **Kœnigsbergschen gelehrten und politiken Zeitungen**).*
- Essai sur les maladies de la tête (ibid.). (Trad. Tissot, dans l'**Anthropologie**).*
- Observations sur le sentiment du beau et du sublime. (Trad. Barni, à la suite de la **Faculté de juger**.)*
- Remarques se rapportant aux observations sur le sentiment du beau et du sublime. (Notes manuscrites de Kant sur son exemplaire des **Observations**, publiées au tome XI de l'édition Rosenkranz-Schubert des oeuvres de Kant).*
1765. *Programme des cours pour le semestre d'hiver 1765-1766. (Trad. Tissot, dans **Mélanges de logique**.)*
1766. *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique. (Trad. Tissot, dans l'**Anthropologie**.)*
1768. *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace.*
1770. *De la Forme et des Principes du monde sensible et du monde intelligible (en latin). (Trad. Tissot, dans **Mélanges de logique**.)*

1771. *Compte rendu de l'ouvrage de Moscati sur la différence de structure des animaux et des hommes* (dans les **Königsbergischen gelehrten und politischen Zeitungen**).
1775. *Des différentes races humaines*. (Programme du cours de géographie physique pour le semestre d'été.)
1776. *Sur l'Institut philanthropique de Dessau* (dans les **Königsbergischen gelehrten**, etc.). (Trad. Tissot, à la suite des *Principes métaphysiques de la morale*.)
1781. *Critique de la raison pure* (2^e édition, 1787).
1783. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science*.
Sur l'essai de Schultz ayant pour objet de conduire à la morale valable pour tous les hommes sans acception de religion (dans les *Raisonnirendes Bücherverzeichniss*). (Trad. Barni, à la suite de la *Doctrin^o de la vertu*.)
1784. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (dans la *Berlinische Monatsschrift*).
Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ? (*ibid.*). (Trad. Barni, à la suite de la *Doctrin^o du droit*.)
1785. *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité »* (dans l'**Allgemeine Litteraturzeitung**).
Sur les volcans de la lune (dans la *Berlinische Monatsschrift*).
De l'illégitimité de la contrefaçon des livres (*ibid.*). (Trad. Barni, à la suite de la *Doctrin^o du droit*.)
Sur la définition du concept de race humaine (*ibid.*). (Trad. Tissot, dans les *Mélanges de logique*.)
Fondements de la métaphysique des moeurs.
1786. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. (Trad. Andler et Chavannes, 1891.)
Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité (dans la *Berlinische Monatsschrift*). (Trad. Renouvier, dans *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, p. 22-34 de la nouvelle édition, 1896.)
Quelques remarques pour l'écrit de Jacobi : « Examen des Heures matinales de Mendelssohn » (publié dans la préface de l'ouvrage de Jacobi).

1786. *De la médecine corporelle en tant qu'elle ressortit à la philosophie* (discours en latin publié par Reicke : *Altpreussische Monatsschrift*, XVIII).
- *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (publié dans la préface de l'ouvrage de Jacobi cité plus haut). (Trad. Tissot, dans les *Mélanges de logique*.)
 - *Sur le « Principe du droit naturel » de Hufeland* (dans l'*Allgemeine Litteraturzeitung*). (Trad. Barni, à la suite de la *Doctrin^o du droit*.)
1787. *Critique de la raison pure* (2^e édition).
1788. *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie* (dans le *Deutscher Merkur*, de Wieland). (Trad. Tissot dans *Mélanges de logique*.)
Critique de la raison pratique.
1790. *Critique de la faculté de juger* (ou *Critique du jugement*).
Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne (réponse à Eberhard). (Trad. Tissot, à la suite des *Prolégomènes*.)
Sur l'Illuminisme et les moyens d'y remédier (appendice à l'ouvrage de Borowski : *Cagliostro*). (Trad. Tissot, dans l'*Anthropologie*, sous le titre : *De la superstition*.)
Sur trois dissertations de Kästner (édité par Dilthey, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III).
1791. *Sur l'Insuccès de toutes les tentatives des philosophes en matière de Théodicée* (dans la *Berlinische Monatsschrift*).
Sur la question mise au concours pour l'année 1791 par l'Académie de Berlin : quels sont les progrès réels que la Métaphysique a réalisés depuis l'époque de Leibniz et de Wolff ? (Trad. Tissot, à la suite des *Prolégomènes*.)
1792. *Sur le mal radical* (dans la *Berlinische Monatsschrift*).
1793. *La religion dans les limites de la simple raison*.
— *Sur le lieu commun : cela est bon en théorie mais ne vaut rien dans la pratique* (dans la *Berl. Monat.*). (Trad. Barni, à la suite de la *Doctrin^o du droit*.)
1794. *Sur la philosophie en général* (devait primitivement servir de préface à la *Critique du jugement*). (Trad. Tissot, à la suite des *Prolégomènes*.)

1794. *De l'influence de la lune sur le temps* (dans la *Berli. Monet.*).
 - *La fin du monde (ibid.)*.
1795. *Projet de paix perpétuelle, essai philosophique*.
 A *Sömmering* : *sur l'organe de l'âme*. (Trad. Tissot, à la suite de *l'Anthropologie.*)
 - *Sur un ton distingué nouvellement pris en philosophie* (dans la *Berli. Monet.*). (Trad. Tissot, dans *Mélanges de logique.*)
Accommodement d'un différend mathématique résultant d'un malentendu (ibid.). (Trad. Tissot, *ibid.*)
Annnonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie (ibid.). (Trad. Tissot, *ibid.*)
1797. *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit*.
Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu (cet ouvrage et le précédent forment la *Métaphysique des moeurs*).
Sur un prétendu droit de mentir par humanité (dans les *Berlinische Blätter*). (Trad. Barni, à la suite du précédent.)
1798. *Sur l'industrie du livre* (deux lettres publiques à Fr. Nicolai). (Trad. Barni, à la suite de la *Doctrine du droit.*)
Le conflit des Facultés, contenant en outre deux dissertations : *Sur la question : le genre humain est-il en progrès constant vers le mieux ?* et : *Sur la puissance qu'a l'esprit de se rendre maître par sa seule volonté de ses sentiments maladifs*. (Cette dernière **dissertation** est traduite par Tissot dans *l'Anthropologie.*)
Anthropologie au point de vue pragmatique.
1800. *Préface à l'ouvrage de Sachmann* : « *Examen de la philosophie religieuse de Kant en ce qui concerne la ressemblance qu'on lui a attribuée avec le pur mysticisme* » (réimprimé dans les *Kantiana*, de **Reicke**).
Post-scriptum d'un ami à la Préface de Heilsberg au Dictionnaire lithuanien de Mielke (réimprimé dans les *Kantiana*, de **Reicke**).
Logique, publiée par Jaesche.

1802. *Géographie physique*, publiée par Rink.
1803. *Pédagogie*, publiée par Rink. (Trad. Barni, à la suite de la *Doctrine de la vertu.*)
1817. *Leçons sur la doctrine philosophique de la religion*, publiées par **Pœlitz**.
1821. *Leçons sur la Métaphysique*, publiées par **Pœlitz**.
1831. *Leçons sur l'Anthropologie*, publiées par **Starke**, d'après deux rédactions provenant de deux années différentes.
- 1882-1884. *Réflexions de Kant sur la philosophie critique*, publiées par **Bruno Erdmann**, d'après des notes de **Kant** sur un exemplaire de la *Métaphysique* de **Baumgarten**.
 — *Passage des premiers principes métaphysiques de la nature à la physique*, publié en partie par **Reicke** dans *Altpreussische Monatsschrift*, puis plus complètement par **Krause**, en 1788, à partir d'un manuscrit de **Kant**.
1889. *Feuilles détachées (Lose Blätter aus Kants Nachlass)*, notes et brouillons publiés par **Reicke**.
1894. *Leçons de Kant sur la métaphysique*, de trois semestres, fragments extraits de manuscrits inédits publiés par **Heinze** dans un ouvrage du même titre.
- 1900-1902. *Correspondance et déclarations*, publié par **Reicke** en trois volumes de l'édition des oeuvres complètes de **Kant**, par l'Académie de Berlin.
 L'Académie de Berlin a, en effet, donné de 1902 à 1928 une édition complète des oeuvres de **Kant** :
 Vol. 1 et 2 : *Écrits de la période pré-critique*.
 Vol. 3 et 4 : *Critique de la raison pure, Prolégomènes, Fondements de la Métaphysique des moeurs, Principes métaphysiques de la science de la nature*.
 Vol. 5 : *Critique de la raison pratique, Critique du jugement*.
 Vol. 6 : *Religion et Métaphysique des moeurs*.
 Vol. 7 à 9 : *Opuscles*.
 Vol. 10 à 12 : *Correspondance*.
 Vol. 14 à 19 : *Notes posthumes* (14 : *Sciences* ; 15 : *Anthropologie* ; 16 : *Logique* ; 17-18 : *Métaphysique* ; 19 : *Morale, droit, religion*).
 Vol. 21-22 : *Opus posthumum*.

2° *Les principales traductions françaises.*

Des anciennes traductions de Barni et de Tissot, on ne trouve plus guère aujourd'hui que la *Critique de la raison pure*, traduction Barni, revue par Archambault, Flammarion, 2 vol., 1912. Mais on lui préfère généralement la traduction de Tremesaygues et Pacaud, parue en 1950 (P. U. F., 1 vol., avec une préface de Ch. Serrus).

Pour la *Critique de la raison pratique*, on dispose d'une traduction de Picavet, avec une introduction de F. Alquié (P. U. F., 1943).

Les *Fondements de la métaphysique des moeurs*, traduction, introduction et notes de Delbos, sont régulièrement réédités depuis 1907 (Delagrave).

La *Critique du jugement* a été traduite par Gibelin en 1928, les *Prolégomènes* en 1941, la *Religion dans les limites de la simple raison* en 1943 (Vrin).

On peut trouver aussi, notamment :

La *Dissertation de 1770*, traduction, introduction et notes de Mouy (Vrin, 1942).

Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, traduction Gibelin (Vrin, 1952).

Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives, trad. Kempf, préface de G. Canguilhem (Vrin, 1949).

Philosophie de l'histoire, trad. Piobetta, contenant divers opuscules : *Des différentes races humaines*, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, *Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières ?* *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité »*, *Définition du concept de race humaine*, *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité*, *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie*, *Le conflit des Facultés* (2^e section : est-ce que l'espèce humaine est en progrès constant vers le mieux ?) (Aubier, 1947).

Opus posthumum, traduction Gibelin (Vrin, 1950).

Observations sur le sentiment du beau et du sublime, traduction Kempf (Vrin, 1953).

Le conflit des Facultés, (Vrin, 1955).

Anthropologie, traduction M. Foucault (Vrin, 1964).

Réflexions sur l'éducation, traduction A. Philonenko (Vrin, 1966).

3° *Quelques ouvrages critiques*

Th. RUYSSSEN : *Kant*, 1909.

BOUTROUX : *La philosophie de Kant*, 1926.

DELBOS : *La philosophie pratique de Kant*, 1905.

V. BASCH : *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, 1927.

P. LACHÈZE-REY : *L'idéalisme kantien*, 1931.

ALAIN : *Lettres sur la philosophie de Kant*, 1946.

J. HAVET : *Kant et le problème du temps*, 1946.

VUILLEMIN : *Physique et métaphysique kantienne*, 1955.

M. ALEXANDRE : *Lecture de Kant*, 1961.

G. DELEUZE : *La philosophie critique de Kant*, 1963.

J. VIALATOUX : *La morale de Kant*, 1963.

B. ROUSSET : *La doctrine kantienne de l'objectivité*, 1967.

4° *Les principaux ouvrages de Kant*, ceux dans lesquels on trouve les thèmes fondamentaux du Kantisme, sont :

— Pour la théorie de la connaissance : la *Critique de la raison pure* et les *Prolégomènes*. Dans ce dernier ouvrage, Kant voulut résumer les principes de la *Critique* et les rendre plus abordables. L'un et l'autre volume restent cependant d'une lecture difficile.

— Pour la morale : les *Fondements de la métaphysique des moeurs* et la *Critique de la raison pratique*. Le premier de ces ouvrages est d'un abord plus facile que la *Critique*, à laquelle il constitue une excellente introduction ; il donne déjà une idée suffisante de la morale kantienne.

— Pour la religion : la *Religion dans les limites de la simple raison*, le plus abordable des grands livres de Kant.

— Pour l'esthétique : la *Critique du jugement* et les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Le premier de ces ouvrages est plus systématique, mais plus difficile que le second, simple dissertation sur le beau et le sublime. La *Critique du jugement* achève, d'autre part, le système de la philosophie théorique et pratique de Kant.

— Signalons enfin des idées juridiques intéressantes dans

la *Doctrine du droit* ainsi que des vues psychologiques pénétrantes dans *l'Anthropologie*.

D'une façon générale, les ouvrages de Kant sont d'un abord assez difficile. Le philosophe réfléchissait longuement avant d'écrire, mais l'écrivain rédigeait vite. Aussi la phrase kantienne est-elle très souvent lourde, embarrassée; les parenthèses y abondent; les redites sont nombreuses, nombreux sont aussi les appendices et remarques de toutes sortes. Cependant, si quelques détails échappent à une lecture attentive, l'idée générale, du moins, apparaît ordinairement avec netteté.

Étant donné l'abondance et la diversité des oeuvres de Kant, nous ne prétendons pas exposer l'ensemble de sa philosophie. Nous essaierons seulement de dégager les lignes essentielles de cette philosophie en analysant aussi clairement que possible les oeuvres principales, c'est-à-dire : la *Critique de la raison pure*, les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la *Critique de la raison pratique*, la *Métaphysique des moeurs*, la *Critique du jugement* et la *Religion dans les limites de la simple raison*.

Toutefois, nous commencerons par une vue d'ensemble du Kantisme, qui rendra plus facile, croyons-nous, la compréhension des grands thèmes kantien et permettra de suivre mieux l'analyse des oeuvres.

N. B. — Les citations du présent volume sont faites d'après les ouvrages suivants :

Critique de la raison pure, trad. Barni, revue et corrigée par Archambault. Collection des meilleurs auteurs classiques, chez Flammarion. Nous indiquerons aussi les références à la traduction Tremesaygues et Pacaud (désignée par les initiales T. P.), P. U. F., 1950.

Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. Delbos, chez Delagrave, 10^e édition, 1943.

Doctrine de la Vertu, trad. Barni, chez Durand, 1855.

Pour la *Doctrine du droit* et le *Projet de paix perpétuelle*, nous suivons les *Écrits politiques*, de Kant, publiés par Aulard à la Renaissance du livre en 1917.

Critique de la raison pratique, trad. Picavet, P. U. F., 1943.

Critique du jugement, trad. Gibelin, Vrin, 1942 (réédition).

La Religion dans les limites de la simple raison, trad. Gibelin, Vrin, 1943 (réédition),

TROISIÈME SECTION

L'IDÉE CRITIQUE

1. LES INTENTIONS DE KANT

Il est remarquable que la notion de critique, qui est le thème fondamental du Kantisme, n'apparaisse clairement qu'en 1781, dans la *Critique de la raison pure*. Kant avait alors cinquante-sept ans, et c'est dire que sa philosophie a été longuement élaborée. Il serait intéressant, sans doute, de suivre pas à pas les étapes de cette élaboration, de voir quelles difficultés ont conduit Kant à rejeter la métaphysique traditionnelle. Toutefois cela n'est pas indispensable pour la compréhension de la philosophie kantienne. Remarquons seulement l'étonnante probité intellectuelle que suppose une telle évolution : les grands thèmes de la métaphysique classique, tels que Wolff les avait exposés et systématisés, auraient pu satisfaire pleinement Kant ; ils répondaient en effet à sa double exigence d'une science et d'une morale fondées en raison. Ce qui a conduit Kant à l'idée critique, ce n'est point le refus des conclusions métaphysiques, c'est la conscience de l'incertitude de ces conclusions, de la faiblesse des arguments sur lesquels elles se fondaient. Et certes il est rare qu'un homme, fût-il philosophe, s'attache à démontrer la vanité des preuves qui établissent ce que précisément il croit.

A en croire Kant lui-même, c'est en lisant Hume qu'il comprit la nécessité de repenser toute la Métaphysique :

« Je l'avoue franchement : ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'a bord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction. » (*Prolégomènes*, p. 13.)

L'empirisme sceptique de Hume, en effet, et notamment sa critique de la notion de causalité, rendait incertaines les positions du rationalisme dogmatique. Ce que Hume prouvait, « de façon irréfutable » (*Prolégomènes*, p. 10), c'est que la raison est incapable de penser *a priori* et par concepts une relation nécessaire comme la **relation** de cause à effet :

« *Il n'est pas possible de concevoir comment, parce qu'une chose est, une autre serait aussi nécessairement et comment on peut donc a priori introduire le concept d'une telle relation.* » (*Prolégomènes*, p. 10.)

L'expérience seule, selon le philosophe anglais, pouvait avoir engendré la notion de cause : c'est parce que nous avons l'habitude de voir un phénomène Y suivre un phénomène X que nous attendons Y lorsque X est donné, et nous traduisons cette attente subjective en disant que X est la cause de Y. Hume en concluait que la raison ne possédait pas la faculté de penser les relations causales, et, d'une façon générale,

« *que toutes ses prétendues notions a priori n'étaient que des expériences communes, faussement estampillées, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas et qu'il ne saurait y avoir de métaphysique.* » (*Prolégomènes*, p. 11.)

C'est en effet par l'analyse des notions *a priori* de l'esprit ou idées innées que le rationalisme de Descartes, de Leibniz et de Wolff prétendait atteindre des vérités absolues et constituer une Métaphysique. La critique de Hume persuade Kant que « le vieux dogmatisme vermoulu » (*Raison pure*, I, p. 10 ; T. P., p. 6) doit être abandonné. Cependant Kant n'a aucun goût pour les sceptiques,

« *espèces de nomades qui ont en horreur tout établissement fixe sur le sol.* » (*Raison pure*, p. 10 ; T. P., p. 6.)

Sans doute les dogmatiques construisent-ils leurs édifices métaphysiques sur un terrain mouvant, où tout s'écroule avant même d'être achevé ; mais le scepticisme, dans lequel donnaient tant de brillants esprits au xviii^e siècle, a tort de professer pour la Métaphysique un mépris qui ne peut être sincère :

« *Il est bien vain de vouloir affecter de l'indifférence pour des recherches dont l'objet ne saurait être indifférent à la nature humaine.* » (*Raison pure*, I, p. 10 ; T. P., p. 6.)

C'est de la Métaphysique, en effet, que relèvent les problèmes

de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la liberté de l'homme dans le monde. et ces problèmes ne peuvent nous laisser indifférents. Même s'il nous était impossible de les résoudre, nous ne pourrions nous empêcher de les poser :

« *La raison humaine a cette destinée singulière, dans une partie de ses connaissances, d'être accablée de certaines questions qu'elle ne saurait éviter.* » (*Raison pure*, I, p. 9 ; T. P., p. 5.)

Notre raison ne peut se borner à l'expérience ; les principes mêmes dont elle se sert dans la connaissance expérimentale la conduisent inévitablement à sortir des limites de toute expérience et à concevoir des réalités transcendantes telles que l'âme, le monde (considéré dans sa totalité) et Dieu. Il est bien clair que dans ce domaine, où le secours de l'expérience fait tout à fait défaut, la raison est livrée à ses propres forces. Mais il en est de même pour d'autres disciplines comme la Logique, les Mathématiques et la Physique dans la mesure où elles retrouvent dans la nature les exigences *a priori* de la raison. Or ces disciplines sont entrées, les premières dès l'Antiquité, la dernière depuis Galilée et Toricelli, dans « la voie sûre de la science » (*Raison pure*, I, p. 17 et 19 ; T. P., p. 15, 16-17), c'est-à-dire qu'elles progressent infailliblement en réalisant l'accord des esprits. La Métaphysique, au contraire, en est encore à tâtonner et les métaphysiciens ne peuvent s'entendre :

« *Cette connaissance n'a pas encore été assez favorisée du sort pour pouvoir entrer dans le sûr chemin de la science, et pourtant elle est plus vieille que toutes les autres, et elle subsisterait toujours alors même que celles-ci disparaîtraient toutes ensemble dans le gouffre d'une barbarie dévastatrice.* » (*Raison pure*, I, p. 20 ; T. P., p. 18.)

Le problème qui se pose à Kant est donc le suivant : pourquoi la Métaphysique ne présente-t-elle pas le même degré de certitude que la Logique, les Mathématiques ou la Physique ? Et telle est la confiance de Kant dans la raison qu'il ne doute pas que cette question ne comporte une et une seule réponse puisque la raison continuellement nous ramène aux problèmes métaphysiques, cela ne peut être vain :

« *Comme nous avons peu de motifs de confiance en notre raison, si, quand il s'agit de l'un des objets les plus importants*

de notre curiosité, elle ne nous abandonne pas seulement, mais nous leurre de fausses espérances et finit par nous tromper ! » (*Raison pure*, I, p. 21 ; T. P., p. 18.)

Aussi l'entreprise de Kant va-t-elle être de réhabiliter la Philosophie, de défendre la raison contre le scepticisme. Mais au lieu de proposer un nouveau système métaphysique, qui aurait sans doute le sort de tous les autres, Kant va prendre le problème par sa racine et s'interroger sur les possibilités mêmes de la raison. Nous retrouvons ainsi le mouvement socratique de retour sur soi et le souci de connaître ses propres forces. Telle est l'utilité de l'indifférence sceptique qui ne veut pas se contenter des apparences du savoir :

« elle est une mise en demeure adressée à la raison de reprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, et d'instituer un tribunal qui, en assurant ses légitimes prétentions, repousse aussi toutes celles de ses exigences qui sont sans fondements, non par une décision arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables. Ce tribunal, c'est la critique de la raison pure elle-même. » (*Raison pure*, I, p. 11 ; T. P., p. 7.)

On voit par là ce que signifie la notion de critique : il ne s'agit pas évidemment de faire le procès de la raison, comme ferait une critique sceptique et destructrice. Il s'agit d'un examen critique de la raison, c'est-à-dire d'un examen qui a pour fin — et c'est le sens étymologique du mot critique — de discerner, de distinguer ce que la raison peut faire et ce qu'elle est incapable de faire. Le souci critique, c'est essentiellement le souci de ne pas dire plus qu'on ne sait ; c'était le souci de Socrate, dont l'ironie visait à dissiper l'apparence du faux savoir ; c'était le souci de Descartes, qui voulait parvenir à la vérité par le doute. Et s'il s'agit ici d'une critique de la raison *pure*, c'est parce que l'intention de Kant est seulement de se prononcer sur la valeur des connaissances purement rationnelles, comme doivent être celles de la Métaphysique. Lui-même explique ainsi son titre :

« Je n'entends point par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, considérée par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut s'élever indépendamment de toute expérience ; par conséquent la solution de la question de la possibilité ou de

l'impossibilité d'une Métaphysique en général, et la détermination de ses sources, de son étendue et de ses limites, tout cela suivant des principes. » (*Raison pure*, I, p. 11 ; T. P., p. 7.)

Il faut donc chercher dans la raison elle-même les règles et les limites de son activité afin de savoir dans quelle mesure nous pouvons lui faire confiance. Ce même examen qu'il entreprend d'abord pour la raison spéculative, Kant l'étendra ensuite à la raison considérée comme principe de nos actions — ce sera la *Critique de la raison pratique* —, puis à la raison considérée comme la source de nos jugements esthétiques et téléologiques, et ce sera la *Critique du jugement*. La notion de critique a le même sens et la même portée dans les trois cas, mais c'est sans doute dans la *Critique de la raison pure* que l'on saisit le mieux l'esprit de la notion et la méthode qu'elle inspire. Aussi allons-nous suivre de plus près, dans la préface et l'introduction de la première *Critique*, le développement de cet esprit et de cette méthode.

2. LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE

On peut appeler méthode réflexive la méthode de Kant. C'est, en effet, en réfléchissant sur les connaissances rationnelles que nous possédons qu'il va chercher à se faire une idée précise de la nature même de la raison. Et la réflexion est bien ce mouvement par lequel le sujet revient de ses oeuvres à lui-même. L'analyse réflexive est ainsi liée à l'idée critique.

Nous avons déjà vu que certaines de nos connaissances sont au-dessus de toute controverse ; ce sont celles que nous trouvons dans la Logique, les Mathématiques et la Physique. La Logique ici ne nous intéresse guère, parce qu'elle ne nous fournit point de connaissances objectives ; elle ne doit son succès

« qu'à son étroite spécialisation, qui l'oblige " à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence, et qui veut que l'entendement ne s'y occupe que de lui-même et de sa forme ». (*Raison pure*, I, p. 18 ; T. P., p. 16.)

En Mathématiques et en Physique, au contraire, nous avons des connaissances qui sont à la fois rationnelles et objectives en ce sens qu'elles procèdent de la seule raison et se

rapportent pourtant à des objets. Ces connaissances nous intéressent particulièrement puisque la prétention de la Métaphysique est précisément de déterminer des objets tout à fait *a priori*, comme font ces sciences. Et le problème est de savoir pourquoi la Métaphysique a échoué là où ont réussi les Mathématiques et la Physique, et si cet échec est définitif. Remarquons, en effet, que le rationalisme dogmatique, s'il justifie le succès de la science, ne peut rendre compte de l'échec de la Métaphysique ; et inversement l'empirisme sceptique explique bien l'échec de la Métaphysique, mais non le succès des Mathématiques et de la Physique.

Nous avons donc deux questions à nous poser : 1^o Comment se fait-il qu'il y ait des connaissances rationnelles certaines en Mathématiques et en Physique ? 2^o De telles connaissances sont-elles possibles en Métaphysique ? Et c'est en répondant à la première question que l'on trouvera la solution de la seconde. En réfléchissant sur la manière dont les Mathématiques et la Physique sont parvenues à des certitudes *a priori*, on découvrira, en effet, les possibilités de la raison :

« *En voyant comment les Mathématiques et la Physique sont devenues, par l'effet d'une révolution subite, ce qu'elles sont aujourd'hui, je devais juger l'exemple assez remarquable pour être amené à réfléchir au caractère essentiel d'un changement de méthode qui a été si avantageux à ces sciences, et à les imiter ici, au moins à titre d'essai, autant que le comporte leur analogie, comme connaissances rationnelles, avec la Métaphysique.* » (I, p. 21 ; T. P., p. 18.)

La Métaphysique cherche à étendre notre connaissance à des domaines situés au-delà de l'expérience, c'est-à-dire que les notions métaphysiques sont des notions *a priori*, et c'est en tant que telles qu'elles conduisaient à toutes les contradictions des dogmatismes. Toute construction métaphysique logiquement cohérente pouvait prétendre à la vérité, puisque aucun objet n'était donné dans l'expérience qui pût confirmer ou infirmer cette construction. Le principe logique de non-contradiction ne suffit pas à prouver la vérité d'une proposition ; un jugement peut n'être pas en lui-même contradictoire sans pour autant être vrai. Comment donc est-il possible, dans ces conditions, d'accorder tous les esprits sur certaines propositions *a priori*, comme c'est le cas en Mathématiques et en

Physique ? Pour répondre à cette question, il faut se demander en quoi consistent « la révolution subite » et le « changement de méthode » qui ont fait, selon Kant, le succès de ces sciences.

Sans doute les Mathématiques et la Physique ont-elles commencé par tâtonner. Mais

« *le premier qui démontra le triangle isocèle (qu'il s'appelât Thalès ou de tout autre non) fut frappé d'une grande lumière ; car il trouva qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure, ou même au simple concept qu'il en avait, mais qu'il avait à engendrer, à construire cette figure au moyen de ce qu'il pensait à ce sujet et se représentait a priori par concepts, et que, pour connaître avec certitude une chose a priori, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui dérivait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même, en conséquence de son concept.* » (I, p. 19 ; T. P., p. 17.)

La même révolution se produisit en Physique, lorsque Galilée ou Toricelli, au lieu de se laisser docilement instruire par l'expérience en accumulant des observations éparpillées, questionnèrent la nature conformément aux exigences de la raison, et réussirent ainsi à découvrir ses lois. Ils comprirent en effet que

« *la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans.* » (I, p. 20 ; T. P., p. 17.)

Le changement de méthode, dans les deux cas, consiste à chercher à déterminer l'objet d'après les exigences de la raison au lieu de poser l'objet comme une réalité donnée devant laquelle la raison ne pourrait que s'incliner. C'est le passage d'une méthode empirique à une méthode rationnelle, ou plus exactement d'une investigation tâtonnante à une démonstration rationnelle. Puisque cette révolution a permis aux Mathématiques et à la Physique d'entrer dans la voie sûre de la science, ne pourrait-on en généraliser le principe et admettre que notre connaissance des objets dépend du sujet connaissant au moins autant que de l'objet connu ? Telle est la fameuse révolution copernicienne que Kant a opérée en philosophie :

« *On a admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement a priori et par concept qui étendit notre connaissance*

n'ont abouti à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la Métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons démontrer, à savoir la possibilité d'une connaissance a priori de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de la première idée de Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute la multitude des étoiles tournait autour du spectateur, il chercha s'il n'y réussirait pas mieux en supposant que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. » (I, p. 21 ; T. P., p. 18-19.)

La révolution copernicienne, on le voit, c'est la substitution, dans la théorie de la connaissance, d'une hypothèse idéaliste à l'hypothèse réaliste. Le réalisme admet qu'une réalité nous est donnée, qu'elle soit d'ordre sensible pour les empiristes ou d'ordre intelligible pour les rationalistes, sur laquelle doit se modeler notre connaissance. Connaître consiste alors seulement à enregistrer le réel, et l'esprit est purement passif dans cette opération. L'idéalisme suppose, au contraire, que l'esprit intervient activement dans l'élaboration de la connaissance et que le réel, pour nous, est le résultat d'une construction. L'objet, tel que nous le connaissons, est en partie notre œuvre et par suite nous pouvons connaître a priori de tout objet les caractères qu'il tiendra de notre propre faculté de connaître :

« nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes. » (I, p. 22 ; T. P., p. 19.)

3. L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL

Il nous faut maintenant préciser la notion même d'a priori et pour cela distinguer, dans notre connaissance des objets, deux sortes d'éléments : les uns dépendent de l'objet lui-même et constituent la *matière* de la connaissance ; les autres dépendent du sujet et constituent la *forme* de la connaissance (cf. I, p. 61 ; T. P., p. 53). Connaître, c'est mettre en forme une matière donnée, et il est clair que la matière est a posteriori et la forme a priori. La matière de la connaissance, en effet,

sera variable d'un objet à l'autre, puisqu'elle dépend de l'objet ; mais la forme, puisqu'elle est imposée à l'objet par le sujet, se retrouvera la même dans tous les objets et pour tous les sujets.

Il y aura, par suite, des connaissances a priori et des connaissances a posteriori. D'un objet à connaître, en effet, quel qu'il soit, nous saurons a priori qu'il est conforme aux formes que lui impose l'esprit dans la connaissance, puisque autrement nous ne le connaîtrions pas. Et pour distinguer ces connaissances a priori des connaissances a posteriori nous disposons d'un critérium infaillible : est a priori toute proposition universelle et nécessaire :

« la nécessité et l'universalité rigoureuse sont dol c des marques certaines d'une connaissance a priori et elles sont inséparables. » (I, p. 37 ; T. P., p. 33.)

En effet, l'expérience nous permet bien de constater qu'une réalité nous est donnée de telle ou telle manière ; mais elle ne nous dit pas pourquoi elle nous est donnée ainsi plutôt qu'autrement et elle ne peut fonder, par suite, que des propositions contingentes. Une proposition nécessaire, c'est-à-dire telle qu'une proposition contraire serait impossible, ne peut reposer que sur des lois de la raison :

« l'expérience nous enseigne bien qu'une chose est ceci ou cela, mais non pas qu'elle ne puisse être autrement. » (I, p. 37 ; T. P. p. 32-33.)

De même, si nous nous en tenons à l'expérience, nous ne pouvons énoncer de propositions universelles ; il n'y a alors de certitude, en effet, que dans la limite des cas que nous avons constatés et c'est de façon tout à fait arbitraire que nous passerions d'une affirmation générale, valable pour la plupart des cas, à une affirmation universelle, valable pour tous les cas :

« l'universalité empirique n'est qu'une extension arbitraire de valeur. » (I, p. 37 ; T. P. p. 33.)

Seule la raison peut donc être la source des propositions universelles et nécessaires absolument. Et, inversement, s'il y a des propositions universelles et nécessaires, c'est-à-dire a priori, c'est que la raison est par elle-même source de connaissances.

Or il est certain que nous sommes en possession de connais-

sautes *a priori*. Les propositions des Mathématiques, par exemple, sont universelles et nécessaires. De même cette proposition que « tout ce qui arrive a une cause » est universelle et nécessaire. Dans les concepts empiriques eux-mêmes, il entre des éléments *a priori*; dépouillons un morceau de cire, comme le faisait Descartes, de toutes ses qualités empiriques : couleur, odeur, mollesse, poids, etc. :

« *il reste toujours l'espace qu'occupait ce corps (maintenant tout à fait évanoui), et que vous ne pouvez faire disparaître.* » (I, p. 38 ; T. P., p. 34.)

L'espace est *a priori* et l'on pourrait en dire autant de notre concept de substance. (Cf. I, p. 39 ; T. P., p. 34.)

Toutefois nos connaissances *a priori* n'ont pas toutes la même valeur. Nous avons vu déjà que celles des Mathématiques et de la Physique étaient de véritables connaissances réalisant autour d'elles un accord des esprits que ne pouvaient obtenir les propositions métaphysiques. Pour comprendre cette différence, il faut distinguer les jugements analytiques des jugements synthétiques.

Un jugement est analytique lorsqu'il se contente d'expliquer un concept, d'analyser son contenu sans faire appel à un élément nouveau ; le prédicat est alors extrait du sujet par simple analyse :

« *Par exemple, quand je dis : tous les corps sont étendus, c'est là un jugement analytique. Car je n'ai pas besoin de sortir du concept que je lie au mot corps pour trouver l'étendue unie avec lui ; il me suffit de le décomposer, c'est-à-dire de prendre conscience des éléments divers que je pense toujours en lui pour y trouver ce prédicat.* » (I, p. 43 ; T. P., p. 37.)

Est synthétique, au contraire, un jugement dans lequel le prédicat ajoute quelque chose au concept du sujet. Il n'y a plus là une simple analyse du sujet faisant ressortir un prédicat, mais une véritable synthèse entre un sujet et un prédicat. Par exemple :

« *quand je dis : tous les corps sont pesants, le prédicat est quelque chose de tout à fait différent de ce que je pense dans le simple concept d'un corps en général. L'adjonction de ce prédicat donne donc un jugement synthétique.* » (I, p. 43 ; T. P., p. 38.)

Tout jugement d'expérience est synthétique, puisque

l'expérience nous apprend à ajouter certains caractères à nos concepts, par exemple la pesanteur à notre concept de corps. D'un autre côté les jugements analytiques sont *a priori*, car il n'est besoin d'aucun recours à l'expérience pour déterminer ce que je pense dans un concept donné. Mais la grande découverte de Kant, celle qui donne toute sa portée à sa « révolution copernicienne », c'est qu'il existe une troisième sorte de jugements, les jugements synthétiques *a priori*. Ceux-ci sont universels et nécessaires, comme les jugements analytiques, mais de plus ils nous permettent d'étendre nos connaissances, alors que les jugements analytiques ne peuvent que les expliquer ou les éclaircir.

Ce qui distingue les connaissances rationnelles des Mathématiques et de la Physique de celles de la Métaphysique, c'est que les premières sont des jugements synthétiques *a priori* et les secondes des jugements analytiques.

En effet, prenons par exemple cette proposition mathématique : $7 + 5 = 12$. Nous avons tendance d'abord à considérer qu'elle est analytique. Mais c'est une illusion :

« *Quand on y regarde de plus près, on constate que le concept de la somme de 7 et de 5 ne contient rien de plus que la réunion de deux nombres en un seul, et qu'elle ne nous fait nullement concevoir quel est ce nombre unique qui contient ensemble les deux autres. Le concept de 12 n'est point du tout pensé par cela seul que je pense cette réunion de cinq et de sept, et j'aurai beau analyser mon concept d'une telle somme, je n'y trouverai pas le nombre douze.* » (I, p. 47 ; T. P., p. 41.)

De même une proposition géométrique du genre de celle-ci : entre deux points, la ligne droite est la plus courte, est synthétique *a priori*. Dans le simple concept de ligne droite, en effet, je ne pense pas une distance plus ou moins courte. Enfin,

« *la science de la nature (physica) contient des jugements synthétiques a priori comme principes.* » (I, p. 48 ; T. P., p. 42.)

Newton avait nommé « principes mathématiques de la Philosophie naturelle » (titre d'un ouvrage de 1687) ces propositions *a priori* sur lesquelles reposait sa physique. Ces principes, Kant les considère comme des jugements synthétiques

a priori. Si je dis par exemple que tout phénomène a une cause, ou que, dans tous les changements du monde matériel, la quantité de matière reste constante, ou encore que, dans toute communication du mouvement, l'action et la réaction doivent être égales l'une à l'autre, j'énonce des jugements universels et nécessaires qui, de plus, sont synthétiques, puisque le concept de phénomène ne contient pas celui de cause, ni le concept de matière celui de permanence, etc.

C'est grâce à de tels jugements que les Mathématiques et la Physique atteignent leur certitude. Et c'est leur exemple, celui des Mathématiques plus spécialement, qui de tout temps a inspiré les métaphysiciens :

« *Entraîné par cette preuve de la puissance de la raison, notre penchant à étendre nos connaissances ne voit plus de bornes. La colombe légère, qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. C'est ainsi que Platon, quittant le monde sensible, qui renferme l'intelligence dans de si étroites limites, se hasarda, sur les ailes des idées, dans les espaces vides de l'entendement pur. Il ne s'apercevait pas que, malgré tous ses efforts, il ne faisait aucun chemin parce qu'il n'avait pas de point d'appui, de support sur lequel il pût faire fond et appliquer ses forces pour changer l'entendement de place. C'est le sort ordinaire de la raison humaine, dans la spéculation, de construire son édifice en toute hâte, et de ne songer que plus tard à s'assurer si les fondements sont solides.* »
(I, p. 41-42 ; T. P., p. 36.)

Car la question est précisément de savoir si des jugements synthétiques *a priori* sont également possibles en Métaphysique, et la Critique seule peut répondre à cette question. L'hypothèse idéaliste, en effet, nous permet de comprendre que nous connaissons *a priori* des choses ce qu'elles doivent être pour être objets de connaissance, c'est-à-dire qu'elle justifie l'existence de jugements synthétiques *a priori* en Mathématiques et en Physique. Mais avec la Métaphysique, nous nous élevons au-delà de toute expérience possible et par suite nous n'avons plus rien qui garantisse la valeur objective de nos connaissances. C'est ce que nous comprendrons mieux en exposant les principaux résultats auxquels aboutit la Critique.

4. CONSÉQUENCES

On peut dire de la *Critique de la raison pure* qu'elle est un inventaire des formes *a priori* de l'esprit en tant qu'il est une faculté de connaître. Par formes *a priori*, il faut entendre les cadres universels et nécessaires à travers lesquels l'esprit humain saisit le monde ; ce sont comme des lunettes sans lesquelles nous ne pourrions rien voir. Mais dans notre faculté de connaître il faut distinguer une réceptivité, la Sensibilité ou faculté des intuitions, et une spontanéité, l'Entendement ou faculté des concepts. L'objet, donné à la sensibilité dans les intuitions sensibles, est pensé par l'entendement et ses concepts. Connaître consiste à lier en des concepts la diversité sensible :

« *Un objet est ce dont le concept réunit les éléments divers d'une intuition donnée.* » (I, p. 141 ; T. P., 115.)

La matière à connaître est à la fois donnée et liée à l'intérieur des formes *a priori*. Il y aura donc des formes *a priori* de la sensibilité et des formes *a priori* de l'entendement.

Les formes *a priori* de la sensibilité ou intuitions pures sont l'espace et le temps. Cela signifie que l'espace et le temps sont des façons propres à l'esprit humain de voir ou de percevoir les choses ; ce sont les cadres universels et nécessaires à l'intérieur desquels se situent les intuitions empiriques (odeurs, couleurs, saveurs, sentiments, etc.). L'espace est la forme du sens externe et le temps la forme du sens interne : nous percevons nécessairement les choses dans l'espace et nos états d'âme dans le temps. Les propriétés de l'espace et du temps se retrouveront donc dans tout ce que nous pouvons percevoir. D'une chose quelconque, avant de l'avoir vue, je sais ainsi qu'elle aura trois dimensions ; d'un état d'âme quelconque, avant de l'avoir éprouvé, je sais de même qu'il aura une certaine durée et qu'il ne reviendra plus. Et, puisque la Géométrie a pour objet l'espace qui est une intuition pure, on comprend qu'elle puisse énoncer des jugements synthétiques *a priori* : le caractère intuitif de l'espace explique que ces jugements soient synthétiques, et puisque l'intuition est pure la synthèse est *a priori*.

Les formes *a priori* de l'entendement ou concepts purs sont

les catégories, façons propres à l'esprit humain de concevoir les choses, c'est-à-dire d'ordonner le divers donné dans l'intuition. Par exemple, les concepts de substance et de causalité sont des catégories. Cela signifie que je ne puis concevoir les qualités sensibles que comme inhérentes à des substances, et la succession des phénomènes que comme une succession causale. Par suite, je sais *a priori* que tout phénomène a une cause ou que dans tout changement quelque chose se conserve, parce que ce sont là les conditions mêmes sans lesquelles je ne pourrais rien concevoir. Ainsi s'explique la certitude des principes de la Physique : ils ne font qu'énoncer ce que l'esprit exige des choses pour qu'elles puissent être connues.

Mais ces catégories ne sont que des formes, c'est-à-dire des manières de lier. Par elles-mêmes elles ne nous font rien connaître et les intuitions sensibles seules peuvent leur donner un contenu, une diversité à lier. Or l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut s'empêcher de faire de ces concepts purs un usage suprasensible et de chercher à saisir par leur moyen quelque réalité transcendante. Dans le monde sensible, nous ne saisissons jamais que des relations, puisque connaître c'est lier ; mais l'esprit aspire à l'absolu, à l'inconditionné, qui achèverait la série des conditions. On peut appeler raison l'entendement en tant qu'il prétend saisir l'inconditionné, et idées les concepts auxquels on aboutit dans cette recherche. Ainsi le monde, considéré comme un tout, est une idée de la raison ; de même l'âme, considérée comme une substance existant en elle-même, et Dieu, substance des substances et cause des causes, sont des idées de la raison.

Mais puisque les catégories n'ont d'autre contenu que celui qui leur est donné par les intuitions sensibles, cet usage suprasensible qu'en fait la raison, tout en étant naturel, est illégitime. L'entendement est constitutif en ce sens que ses concepts donnent sa forme à l'expérience ; la raison est régulatrice en ce sens que ses idées orientent la démarche de la pensée vers l'absolu sans lui permettre de l'atteindre. Ainsi la Métaphysique est une illusion inévitable. Nous ne pouvons pas ne pas penser l'âme, le monde et Dieu ; mais nous ne pouvons pas les connaître.

Tels sont les thèmes fondamentaux de la *Critique de la raison pure*. La première partie, intitulée Esthétique trans-

scendantale, traite des formes *a priori* de la sensibilité et répond à la question : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles en Mathématiques ? La deuxième partie, ou Logique transcendante, se divise en deux : la première subdivision, ou Analytique, traite des formes *a priori* de l'entendement et répond à la question : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles en Physique ; la deuxième subdivision, ou Dialectique, traite des idées de la raison et répond, par la négative, à la question : des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles en Métaphysique ?

Essayons à présent de dégager les conséquences les plus importantes qui découlent de ces analyses.

Tout d'abord, il faut préciser la notion même de transcendantal. Il semble que, dans la terminologie kantienne, le sens de ce mot ne soit pas nettement fixé. Kant lui-même préféra l'expression « idéalisme critique » à « idéalisme transcendantal » pour caractériser sa philosophie. (Cf. *Prolégomènes*, p. 59.) Cependant on peut essayer de dégager l'essentiel de la notion d'après les textes mêmes. L'idée directrice de Kant est que transcendantal

« ne signifie jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la faculté de connaître ». (*Prolégomènes*, p. 59.)

Une connaissance est transcendantale lorsqu'elle concerne notre façon de connaître *a priori* les objets. Dans l'introduction de la première édition de la *Critique de la raison pure*, on lisait la définition suivante :

« J'appelle transcendantale toute connaissance qui ne porte point en général sur les objets, mais sur nos concepts *a priori* des objets. » (*Raison pure*, I, p. 54 ; T. P., p. 46.)

Dans la deuxième édition, Kant rectifie ainsi sa formule :

« J'appelle transcendantale toute connaissance qui ne porte point en général sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que cela est possible *a priori*. » (*Ibid.*)

On le voit, transcendantal s'oppose à empirique. Le principe de causalité, par exemple, est transcendantal parce qu'il concerne notre connaissance des choses en tant qu'elle dépend non des choses elles-mêmes, mais de notre façon de les connaître. Et, en ce sens, transcendantal se rapproche de transcendant, qui désigne ce qui est au-delà de toute expérience.

Toutefois, il ne faut pas confondre les deux termes. Un principe transcendantal, en effet, ne peut avoir qu'un usage immanent, c'est-à-dire en rapport avec les objets de l'expérience. (Cf. *Raison pure*, I, 299 ; T. P., p. 253.) Un principe transcendant, au contraire, prétend s'élever au-dessus du champ de l'expérience. On pourrait donc définir le transcendantal à la fois comme une synthèse et un refus de l'immanent et du transcendant ; il désigne, en effet, la connaissance de ce qu'on trouve dans l'expérience et qui pourtant n'y est pas. Par exemple, notre connaissance de l'espace est transcendantale dans la mesure où notre concept de l'espace nous permet d'expliquer la possibilité de connaissances synthétiques *a priori*, c'est-à-dire de connaissances qui ne sont pas tirées de l'expérience et auxquelles pourtant l'expérience doit être conforme. Le transcendantal est déterminant par rapport à l'expérience et non déterminé par elle. Ainsi tout se passe comme si l'espace était une propriété des choses, c'est-à-dire comme s'il leur était immanent, et pourtant l'espace n'est pas dans les choses, il n'est qu'une condition subjective de notre perception des choses.

En ce sens, le terme de transcendantal est pleinement caractéristique de la philosophie kantienne, qui est précisément un effort pour découvrir dans la pensée des éléments constitutifs de l'expérience, des moyens de saisir et d'ordonner le réel.

Mais il arrive que l'on rencontre souvent le mot transcendantal là où on attendrait plutôt le mot transcendant. C'est que les principes transcendants, dont l'usage normal est immanent, donnent naturellement lieu à un usage transcendant. Les idées de la raison, par exemple, telles que l'idée de Dieu, sont des idées transcendantales si on considère qu'elles répondent à un simple besoin de la raison d'achever la série des conditions du monde sensible ; mais elles sont transcendantales si on croit déterminer par leur moyen quelque réalité non sensible. (Cf. *Raison pure*, II, p. 112 ; T. P., p. 411.) Et il est clair que les idées transcendantales sont en même temps transcendantales d'une certaine manière :

« J'entends par idée un concept rationnel nécessaire auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens. Ainsi les concepts purs de la raison [...] sont des idées transcendantales. Ce sont des concepts de la raison pure, car ils considèrent

toute connaissance empirique comme déterminée par une totalité absolue des conditions. Ils ne sont pas imaginés arbitrairement, mais ils nous sont donnés par la nature même de la raison, et ils se rapportent d'une manière nécessaire à tout l'usage de l'entendement. Ils sont enfin transcendants et dépassent les limites de toute expérience où, il ne saurait se trouver aucun objet adéquat à l'idée transcendantale. » (*Raison pure*, I, p. 320 ; T. P., p. 270.)

C'est à cause de cet usage naturellement transcendant de nos idées transcendantales que s'explique la confusion qui tend parfois à s'établir entre les deux termes, notamment dans la Dialectique. Retenons pourtant comme définition essentielle du transcendantal : ce par quoi une connaissance *a priori* est possible. (Cf. *Raison pure*, I, p. 97-98 ; T. P., p. 79-80.) L'idéalisme transcendantal est la doctrine pour laquelle tout objet de connaissance est déterminé *a priori* par la nature même de notre faculté de connaître.

Il faut bien noter que cet idéalisme transcendantal ne se confond nullement avec ce qu'on a coutume d'entendre sous le nom d'idéalisme. En effet, transcendantal

« ne signifie pas ce qui dépasse toute expérience, mais ce qui, à vrai dire, la précède (*a priori*) à cette seule fin de rendre possible exclusivement la connaissance expérimentale ». (*Prolégomènes*, p. 170.)

Cela veut dire que l'idéalisme kantien, loin de tenir pour douteux ce qui est d'expérience et de chercher la vérité dans les idées de l'entendement pur et de la raison, comme fait l'idéalisme classique, considère au contraire que :

« toute connaissance des choses, tirée uniquement de l'entendement pur ou de la raison pure, n'est qu'illusion ; il n'y a de vérité que dans l'expérience ». (*Prolégomènes*, p. 171.)

Kant ne doute nullement de l'existence des choses hors de nous ; il prétend seulement que ces choses ne sont connues qu'à travers les formes que leur impose notre faculté de connaître. Son idéalisme n'est nullement ontologique ; il ne concerne que notre connaissance des choses et non leur existence ou leur nature ; on pourrait l'appeler un idéalisme **gnoséologique**.

Cela apparaîtra plus nettement si l'on précise la position de Kant par rapport au rationalisme dogmatique et à l'empiri-

risme sceptique. A l'empirisme, il accorde qu'il n'y a de connaissance qu'à partir de l'expérience :

« *Il n'est pas douteux que toutes nos connaissances ne commencent avec l'expérience, car par quoi notre faculté (le connaître serait-elle éveillée et appelée à s'exercer, si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens et qui, d'un côté, produisent par eux-mêmes des représentations et, de l'autre, mettent en mouvement notre activité intellectuelle et l'excitent à les comparer et à les unir ou à les séparer et à mettre ainsi en oeuvre la matière brute des impressions sensibles pour en former cette connaissance des objets ? Ainsi, dans le temps, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience, et toutes commencent avec elle.* » (Raison pure, I, p. 35 ; T. P., p. 31.)

Toutefois les intuitions sensibles ne suffisent pas à nous faire connaître quoi que ce soit ; par elles-mêmes elles sont informes et il faut qu'elles soient ordonnées par les concepts de l'entendement. Contre l'empirisme, Kant affirme que :

« *des intuitions sans concepts sont aveugles* ». (I, p. 94 ; T. P., p. 77.)

Au rationalisme, Kant accorde que la raison est par elle-même source de connaissances, puisqu'il y a des jugements synthétiques *a priori* :

« *Si toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'en résulte pas qu'elle dérive toute de l'expérience.* » (I, p. 35, T. P., p. 31.)

En effet les formes *a priori* de l'esprit interviennent dans toute connaissance et l'expérience n'est même possible que par elles. Mais, contre le rationalisme classique, Kant soutient que la raison ne peut atteindre d'autres réalités que les réalités sensibles ; connaître, c'est connaître quelque chose ; hors des objets du monde, nos concepts ne saisissent rien :

« *des pensées sans matière sont vides* ». (I, p. 94 ; T. P., p. 77.)

Le rationalisme kantien, qu'on peut appeler rationalisme critique, est donc également éloigné du dogmatisme et du scepticisme. Il n'est pas dogmatique, puisqu'il refuse à la raison humaine le pouvoir de connaître un monde intelligible, fait de réalités transcendantes, c'est-à-dire le pouvoir d'atteindre l'absolu. Mais il n'est pas non plus sceptique, puisqu'il

considère que l'esprit humain est capable de parvenir à des vérités universelles et nécessaires.

Sans doute, toutes les vérités que nous pourrions atteindre seront-elles relatives, mais ce relativisme est très différent de celui d'un Protagoras. Quand Protagoras disait que « l'homme est la mesure de toutes choses », il entendait : chacun sa vérité. C'est que la connaissance pour lui était relative à la constitution sensorielle de l'individu. Pour Kant, au contraire, la connaissance dépend seulement de la structure de l'esprit humain et, par suite, si la vérité n'est pas absolue, elle est du moins valable pour tous les hommes.

Certes, des esprits qui seraient faits autrement que le nôtre, vivant dans le même monde que nous, connaîtraient un autre monde. Et c'est ce que signifie la distinction des phénomènes et des noumènes : les phénomènes, ce sont les choses telles que nous les connaissons ; les noumènes, ce sont les choses en soi, telles qu'elles sont indépendamment de la connaissance que nous en avons. Mais, s'il n'y a pour nous de connaissance que du monde phénoménal, du moins cette connaissance est-elle certaine et nous laisse-t-elle libres de penser du monde nouménal ce que les exigences de la raison pratique nous obligeront à en penser. Étymologiquement, les noumènes sont les choses pensées ; nous ne pouvons savoir ce que sont en eux-mêmes le monde ou l'âme, mais, à la seule condition de ne pas nous contredire, nous pouvons les penser comme nous voulons. C'est pourquoi Kant a pu écrire :

« *J'ai dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance.* » (I, p. 28, T. P., p. 24.)

Quand on a bien compris, par exemple, que le temps n'est qu'une forme à travers laquelle l'esprit saisit ses propres états, on s'inquiète moins de ne pas disposer d'une démonstration scientifique pour prouver l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire l'apparence dans le temps de ce par quoi seul le temps a une réalité.

Et si la morale exige que nous croyions en la liberté de l'homme, en l'immortalité de l'âme et en l'existence de Dieu, cette croyance, comme aurait dit Alain, ne coûtera rien à notre

II

PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE

PREMIÈRE SECTION

L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE

1. DÉFINITIONS

C'est à la distinction, classique dans les philosophies anciennes, entre les objets sensibles (xi σθητά) et les objets intelligibles (νοητά) que Kant emprunte sa distinction entre la *sensibilité* et l'*entendement*. (I, p. 62, note; T. P., p. 54.) La Sensibilité (en grec, αἴσθησις, d'où le titre Esthétique) est la faculté des intuitions ; l'Entendement (en grec, λόγος, d'où la Logique) est la faculté des concepts. Par intuition il faut entendre, toujours selon l'étymologie (latin *intueri* : voir), « la vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle ». (Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.)

« De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement à eux et que toute pensée prend comme moyen pour les atteindre est l'intuition. » (I, 61 ; T. P., p. 53.)

Il n'y a donc intuition que si un objet nous est donné. Mais, comme il n'y a d'autres objets donnés à l'homme que ceux qui affectent son esprit, la faculté des intuitions sera la sensibilité ou capacité de recevoir des représentations ou encore réceptivité des impressions. (I, p. 93; T. P., p. 76.) Cela signifie qu'il n'y a que des intuitions sensibles et point d'intuitions

intellectuelles, du moins pour l'homme. Dans une intuition intellectuelle en effet, l'esprit se donnerait à lui-même l'objet qu'il voit ; mais un tel mode de connaissance n'appartient qu'à l'Être suprême ; l'intuition humaine suppose qu'un objet est donné qui affecte notre esprit. La Sensibilité est précisément cette faculté qu'a notre esprit d'être affecté par des objets.

« *C'est donc au moyen de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et seule elle nous fournit des intuitions.* » (I, p. 61 ; T. P., p. 53.)

L'entendement, en revanche, n'est pas un pouvoir d'intuition ; il ne peut que penser les objets fournis par la sensibilité. C'est un pouvoir de connaître non sensible ; par opposition à la *réceptivité*, qui définit la sensibilité, il est une *spontanéité*, c'est-à-dire une faculté de produire des représentations. Et, puisque seule la sensibilité fournit des intuitions, les représentations de l'entendement seront des concepts.

« *La connaissance de tout entendement, du moins de l'entendement humain, est donc une connaissance par concepts, non intuitive, mais discursive.* » (I, p. 111 ; T. P., p. 87.)

Le point de départ de la connaissance est la *sensation*, c'est-à-dire l'impression produite par un objet sur la Sensibilité. On appelle *intuition empirique* l'intuition qui se rapporte ainsi à son objet par le moyen de la sensation, et on appelle *phénomène* l'objet de l'intuition empirique. Mais la notion de phénomène appelle encore une distinction :

« *Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle matière de ce phénomène ; mais ce qui fait que le divers qu'il y a en lui est ordonné suivant certains rapports, je le nomme forme du phénomène. Comme ce en quoi seul les sensations peuvent s'ordonner, ou ce qui seul permet de les ramener à une certaine forme, ne saurait être lui-même sensation, il suit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée qu'a posteriori, la forme en doit être a priori dans l'esprit, toute prête à s'appliquer à tous, et que, par conséquent, on doit pouvoir la considérer indépendamment de toute sensation.* » (I, p. 61, 62 ; T. P., p. 53.)

C'est à la terminologie scolastique que Kant emprunte ici son vocabulaire. L'École entendait en un sens très large l'opposition de la forme et de la matière, mais distinguait notam-

ment la forme d'un raisonnement, c'est-à-dire la manière de lier les différentes propositions, et sa matière, c'est-à-dire le contenu, représenté par les concepts, de ces propositions. Un raisonnement pouvait ainsi être valable formellement, tout en aboutissant à une conclusion matériellement fausse. De même Kant entendra par matière le contenu de la sensation, et par forme ce qui ordonne cette matière, ce qui lui donne une forme. Il en résulte que la matière est nécessairement a *posteriori*, mais que la forme doit être a *priori*, c'est-à-dire être fournie par l'esprit lui-même.

Mais ce n'est pas seulement dans la faculté de penser, l'entendement, qu'il faut chercher des formes ; c'est aussi dans la sensibilité ou faculté de sentir. En effet,

« *lorsque, dans la représentation d'un corps, je fais abstraction de ce qui en est pensé par l'entendement, comme la substance, la force, la divisibilité, etc., ainsi que de ce qui revient à la sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur etc., il me reste encore quelque chose de cette intuition empirique, à savoir l'étendue et la figure.* » (I, p. 62 ; T. P., p. 54.)

Puisque l'étendue et la figure ne sont ni des données de la sensation ni des formes de l'entendement, il reste qu'elles relèvent des formes de la sensibilité. Ces formes *pures*, c'est-à-dire « dans lesquelles ne se rencontre rien de ce qui appartient à la sensation » (I, p. 62 ; T. P., p. 54), étant des formes de l'intuition, peuvent être nommées des *intuitions pures* ; elles sont a *priori* dans l'esprit. Intuitions pures et formes a *priori* de la sensibilité sont donc des termes équivalents. Leur étude est précisément l'objet de l'Esthétique transcendante que Kant présente ainsi :

« *Nous commencerons par isoler la sensibilité, en faisant abstraction de tout ce que l'entendement y ajoute et y pense par ses concepts, de telle sorte qu'il ne reste que l'intuition empirique. Nous écarterons ensuite tout ce qui appartient à la sensation, afin de n'avoir plus que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes, seule chose que la sensibilité puisse fournir a priori. Il résultera de cette recherche qu'il y a deux formes pures de l'intuition sensible, comme principes de la connaissance a priori, savoir : l'espace et le temps.* » (I, p. 63 ; T. P., p. 54-55.)

L'espace et le temps sont, en effet, les formes à l'intérieur

desquelles s'ordonne le divers fourni par la sensation. L'espace est la forme du « sens extérieur », propriété qu'a notre esprit de nous représenter des objets comme étant hors de nous, et le temps est la forme du « sens intime », propriété qu'a l'esprit de se percevoir lui-même intuitivement ou plus exactement de percevoir ses états intérieurs. (I, p. 63 ; T. P., p. 55.) C'est dire que tout objet hors de nous se situe dans l'espace et que toutes les déterminations de nous-mêmes se situent dans le temps. C'est par des rapports spatiaux que l'on se représente les objets extérieurs ; c'est par les rapports temporels que l'on se représente les états internes. Et il faut ajouter que
 « le temps ne peut pas être perçu extérieurement, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose en nous. » (I, p. 64 ; T. P., p. 55.)

2. L'ESPACE

Or qu'est-ce que l'espace et le temps ? Faut-il les considérer, avec Newton, comme des êtres réels, des réalités absolues qui existeraient indépendamment de tout contenu ? Faut-il plutôt dire avec Leibniz que l'espace et le temps sont purement relatifs, l'espace étant l'ordre des coexistences et le temps l'ordre des successions ? Kant rejette l'une et l'autre thèse en montrant que l'espace et le temps dépendent uniquement de la forme de notre intuition, de la constitution subjective de notre esprit. Voici l'essentiel de cette démonstration :

1° Contre le génétisme de Berkeley ou de Platner, Kant affirme que l'espace ne peut être un concept formé à partir de l'expérience extérieure puisque toute expérience extérieure, au contraire, suppose l'espace.

« L'espace n'est pas un concept empirique, dérivé d'expériences extérieures. En effet, pour que je puisse rapporter certaines sensations à quelque chose d'extérieur à moi (c'est-à-dire à quelque chose placé dans un autre lieu de l'espace que celui où je me trouve) et, de même, pour que je puisse me représenter les choses comme en dehors et à côté les unes des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement différentes, mais placées en des lieux différents, il faut que la représenta-

tion de l'espace soit déjà posée comme fondement. » (I, p. 64 ; T. P., p. 55-56.)

2° L'espace est *a priori*, puisque sa représentation est la condition même de la possibilité des phénomènes. On peut en effet concevoir un espace dans lequel il n'y aurait pas d'objet, mais on ne peut percevoir un objet hors de l'espace. Les rapports d'espace sont constitutifs de l'objet :

« L'espace est une représentation nécessaire, *a priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions externes. Il est impossible de se représenter jamais qu'il n'y ait pas d'espace, quoiqu'on puisse bien concevoir qu'il n'y ait pas d'objets en lui. Il est donc considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende. » (I, p. 65 ; T. P., p. 56.)

3° L'espace n'est pas conceptuel. Un concept, en effet, si nous le considérons au point de vue de sa compréhension, est **construit** avec des éléments plus simples que lui ; or un morceau d'espace n'est pas plus simple que tout l'espace. Au point de vue de l'extension, un concept doit s'appliquer à une diversité d'objets ; l'espace, lui, ne peut s'appliquer qu'à lui-même ; il est un. Tous nos concepts d'espace supposent une intuition *a priori* dont ils ne sont que des limitations :

« L'espace n'est pas un concept discursif ou, comme on dit, un concept universel de rapports des choses en général, mais une intuition pure. En effet, d'abord on ne peut se représenter qu'un seul espace ; et, quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là que les parties d'un seul et même espace. Ces parties ne sauraient non plus être antérieures à cet espace unique qui comprend tout, comme si elles en étaient les éléments (et qu'elles puissent le constituer par leur assemblage) ; elles ne sont au contraire pensées qu'en lui. Il est essentiellement un ; le divers que nous y reconnaissons et par conséquent le concept universel d'espace en général ne reposent finalement que sur des limitations. » (I, p. 65 ; T. P., p. 56.)

4° L'espace ne peut être qu'une intuition parce qu'il contient en soi une multitude infinie de représentations, ce que ne peut faire un concept, qui est seulement la représentation du caractère commun d'une multitude infinie de représentations Possibles.

« *L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée.* » (I, p. 66 ; T. P., p. 57.)

Nous voyons donc que l'espace est *a priori* et qu'il n'est pas un concept. Cela signifie qu'il est bien une intuition pure, *a priori*. C'est d'ailleurs sur cette intuition pure de l'espace que se fonde la géométrie, et c'est par là que s'explique la certitude apodictique de ses principes. Les définitions et les **postulats**, en effet, énoncent les propriétés de l'espace, et ces énonciations n'ont une valeur universelle et nécessaire, c'est-à-dire apodictique, que parce que l'espace est intuition *a priori*. Si l'espace était un concept, les propositions géométriques ne pourraient être qu'analytiques ; s'il était une intuition empirique, elles seraient *a posteriori*. Or elles sont à la fois synthétiques et *a priori*, et on ne peut le comprendre qu'en faisant de l'espace une intuition pure :

« *La géométrie est une science qui détermine synthétiquement, et pourtant a priori, les propriétés de l'espace. Que doit donc être la représentation de l'espace pour qu'une telle connaissance en soit possible ? Il faut qu'il soit originairement une intuition ; car il est impossible de tirer d'un simple concept des propositions qui le dépassent, comme cela arrive pourtant en Géométrie. Mais cette intuition doit se trouver en nous a priori, c'est-à-dire antérieurement à toute perception d'un objet, et, par conséquent, être pure et non empirique. En effet, les propositions géométriques, comme celle-ci par exemple : l'espace n'a que trois dimensions, sont toutes apodictiques, c'est-à-dire qu'elles impliquent la conscience de leur nécessité ; mais de telles propositions ne peuvent être des jugements empiriques ou d'expérience, ni en dériver.* » (I, p. 66-67 ; T. P., p. 57.)

C'est le caractère intuitif de l'espace qui peut seul aussi rendre compte du paradoxe des objets symétriques déjà noté par Kant dans la *Dissertation de 1770*, et sur lequel il revient dans les *Prolégomènes* : selon les concepts, il n'y a aucune différence entre la main gauche et la main droite (exemple de la *Dissertation*) ou entre une main et son image dans une glace (exemple des *Prolégomènes*) ; cependant, on ne peut superposer les deux objets, les substituer l'un à l'autre. On se heurte là à un fait, à « une différence externe qu'aucun entendement ne peut indiquer comme intrinsèque et qui n'est révélée que

par le rapport extérieur dans l'espace ». (*Prolégomènes*.) Il faut bien admettre que les déterminations spatiales sont données intuitivement pour comprendre que deux objets conçus de façon identique par l'entendement soient cependant différents.

Ainsi l'espace est une intuition pure, la forme *a priori* de la sensibilité, le cadre à l'intérieur duquel sont données et liées les sensations. Mais il en résulte deux conséquences importantes. La première, c'est que l'espace n'existe dans les choses qu'autant qu'on les perçoit :

« *L'espace ne représente aucune propriété des choses en soi, soit qu'on les considère en elles-mêmes, soit qu'on les considère dans leurs rapports entre elles. En d'autres termes, il ne représente aucune détermination des choses qui soit inhérente aux objets mêmes, et qui subsiste abstraction faite de toutes les conditions subjectives de l'intuition.* » (I, p. 67 ; T. P., p. 58.)

La seconde, c'est qu'on ne peut parler d'espace et d'êtres étendus qu'au point de vue de l'homme, mais qu'en revanche, pour l'homme, il n'y a d'objets perçus que dans l'espace. Nous ne pouvons pas savoir si pour d'autres êtres pensants les choses présenteraient les propriétés spatiales qu'elles présentent pour nous ; mais nous savons que pour nous les rapports spatiaux sont constitutifs des choses :

« *Cette proposition : toutes les choses sont juxtaposées dans l'espace, n'a de valeur qu'avec cette limitation restrictive, que ces choses soient prises comme objets de notre intuition sensible. Si donc j'ajoute ici la condition au concept et que je dise : toutes les choses, en tant que phénomènes extérieurs, sont juxtaposées dans l'espace, cette règle a une valeur universelle et sans restriction.* » (I, p. 69 ; T. P., p. 59.)

Kant résume cette double conséquence en affirmant à la fois la réalité empirique de l'espace et son idéalité transcendante : l'espace n'est pas la condition de la possibilité des choses en soi, mais seulement la condition de leur manifestation à notre esprit :

« *Notre examen de l'espace nous en montre donc la réalité (c'est-à-dire la valeur objective) au point de vue de la perception des choses comme objets extérieurs ; mais il nous en montre aussi l'idéalité au point de vue de la raison considérant les choses*

en elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de la constitution de notre sensibilité. Nous affirmons donc la réalité empirique de l'espace (relativement à toute expérience extérieure possible) ; mais nous en affirmons aussi l'idéalité transcendante, c'est-à-dire sa non-existence, dès que nous laissons de côté les conditions de la possibilité de toute expérience, et que nous l'acceptons comme quelque chose qui sert de fondement aux choses en soi. » (I, p. 69 ; T. P., p. 59.)

3. LE TEMPS

Nous pouvons faire pour le temps une analyse semblable à celle qui vient d'être faite pour l'espace. Il nous apparaîtra ainsi que :

1⁰ « Le temps n'est pas un concept empirique ou qui dérive d'une expérience quelconque. » (I, p. 71 ; T. P., p. 61.)

Nous ne percevons, en effet, les rapports temporels de simultanéité ou de succession que parce que nous avons d'abord la représentation du temps. Celle-ci ne peut donc avoir l'expérience pour origine, puisque l'expérience (interne) la suppose,

2⁰ « Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. » (I, p. 71 ; T. P., p. 61.)

Les phénomènes peuvent disparaître, mais non le temps lui-même. Tout passe dans le temps, mais le temps ne passe pas. Le temps est donc donné *a priori*.

3⁰ « Sur cette nécessité *a priori* se fonde aussi la possibilité de principes apodictiques concernant les rapports du temps ou d'axiomes du temps en général. » (I, p. 71 ; T. P., p. 61.)

Quand je dis que des temps différents ne sont pas simultanés, mais successifs, ce principe a une valeur apodictique, c'est-à-dire que j'ai conscience de sa nécessité et de son universalité ; il ne saurait donc être tiré de l'expérience. C'est sur lui, au contraire, que se fonde l'expérience.

4⁰ « Le temps n'est pas un concept discursif ou, comme on dit, général, mais une forme pure de l'intuition sensible. » (I, p. 72 ; T. P., p. 62.)

On ne peut concevoir des temps différents que comme parties d'un même temps dont la représentation, étant une, doit être intuitive.

50 « L'infinité du temps ne signifie rien autre chose, sinon que toute grandeur déterminée du temps n'est possible que circonscrite par un temps unique qui lui sert de fondement. » (I, p. 72 ; T. P., p. 62.)

Puisque les différents concepts de temps ne sont que des limitations du temps en général, il faut donc que la représentation originariaire de celui-ci soit infinie, c'est-à-dire intuitive.

Le temps est une intuition pure, comme l'espace, et en tant que tel il est la condition de toute étude du devenir ; la Mécanique et la Physique reposent sur cette intuition *a priori* comme la Géométrie repose sur l'intuition *a priori* de l'espace. On ne comprendrait pas, autrement, l'existence de principes synthétiques *a priori* dans ces sciences. C'est ainsi que les concepts de mouvement et de changement ne sont possibles que par et dans la représentation du temps ; mais, si cette représentation n'était pas une intuition *a priori*, aucun concept ne pourrait nous faire comprendre la possibilité du changement. En effet, le changement implique la liaison dans un même objet de prédicats opposés, contradictoires (par exemple, dit Kant, l'existence d'une chose dans un lieu et sa non-existence dans ce même lieu), et l'on ne peut résoudre cette apparence contradiction qu'en saisissant les prédicats successivement, c'est-à-dire dans le temps.

Cette conception du temps entraîne les mêmes conséquences que la conception de l'espace. Le temps n'existe pas dans les choses ni à la manière d'une chose :

« Le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi ou qui soit inhérent aux choses comme une détermination objective, et qui, par conséquent, subsiste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition [...]. Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. » (I, p. 73 ; T. P., p. 63.)

Mais s'il n'existe que par et pour le sujet, il n'en est pas moins le cadre à l'intérieur duquel nous saisissons toutes choses ; et par là s'affirme une sorte de primauté du temps, car es objets nous apparaissent dans l'espace, mais toute prise de conscience de ces objets se situe dans le temps.

Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général. L'espace, comme forme pure de toute

intuition externe, ne sert de condition a priori qu'aux phénomènes extérieurs. Au contraire, comme toutes les représentations, qu'elles aient ou non pour objet des choses extérieures, appartiennent toujours par elles-mêmes, en tant que détermination de l'esprit, à un état intérieur, et que cet état intérieur, toujours soumis à la condition formelle de l'intuition interne, rentre ainsi dans le temps, le temps est une condition a priori de tous les phénomènes en général, la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme), la condition médiate des phénomènes extérieurs. » (I, p. 74 ; T. P., p. 63.)

Il en résulte que, du temps comme de l'espace, nous devons affirmer la réalité empirique et l'idéalité transcendantale. Le temps n'est rien en soi, mais nous ne pouvons percevoir un phénomène que dans le temps. La seule réalité du temps, c'est d'être une condition subjective de la perception des phénomènes.

4. CONSÉQUENCES

De ces analyses de l'Esthétique transcendantale découlent quelques conséquences importantes sur lesquelles Kant attire l'attention. Remarquons tout d'abord que l'intuition ne nous permet d'atteindre que des phénomènes et non des choses en soi. En effet, les choses que nous percevons dans l'intuition ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons, puisque, si nous faisons abstraction de notre constitution subjective, toutes les propriétés temporelles et spatiales des objets s'évanouissent avec le temps et l'espace eux-mêmes. Disons, pour reprendre une comparaison facile, que si notre œil était recouvert d'un verre bleu nous verrions toutes choses bleues et cependant les choses en elles-mêmes ne seraient point bleues. Le phénomène, c'est la chose telle qu'elle nous apparaît, à nous dont l'esprit est ainsi fait. N'oublions pas, en effet, que, lorsqu'il parle de conditions subjectives, c'est à la structure de l'esprit et non à celle de l'appareil sensoriel que pense Kant. Le relativisme kantien n'a rien de commun avec le relativisme d'un Protagoras : notre intuition de l'objet dépend non « de la disposition particulière ou de l'organisation de tel ou tel sens », mais « de la

constitution générale de la sensibilité » (I, p. 82 ; T. P., p. 70), qui est la même pour tous les hommes. Ce qui est vrai, c'est que, si notre intuition de l'objet a « une valeur générale pour tout sens humain » (*ibidem*), elle ne nous fait rien connaître de la nature des objets considérés en eux-mêmes :

« Nous ne connaissons rien de ces objets, que la manière dont nous les percevons ; et cette manière, qui nous est propre, peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'elle le soit pour tous les hommes. Nous n'avons affaire qu'à elle. L'espace et le temps en sont les formes pures ; la sensation en est la matière générale. » (I, p. 80 ; T. P., p. 68.)

Cela signifie que tous les progrès de l'expérience ne nous permettront jamais de sortir des limites de l'expérience ; notre connaissance des phénomènes peut se développer, nous resterons toujours aussi loin de savoir ce que sont les choses en elles-mêmes, indépendamment de la manière dont nous les percevons. Ni le microscope ni le télescope ne nous rapprochent de la chose en soi. Tout ce qui nous est donné sera toujours relatif à nous-mêmes.

Ainsi, entre le sensible et l'intelligible, il y a une différence de nature et non de degré. Nous ne passons pas de l'un à l'autre par un approfondissement de nos connaissances, comme le croyaient Leibniz et Wolff. Le pur intelligible nous est entièrement inaccessible, puisque aucune chose en soi ne nous est donnée, mais seulement des phénomènes :

« La vérité est ainsi, non que la sensibilité nous fait connaître obscurément la nature des choses en soi, mais qu'elle ne nous la fait pas connaître du tout ; et, dès que nous faisons abstraction de notre constitution subjective, l'objet représenté, avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible, ne se trouve plus et ne peut plus se trouver nulle part, puisque c'est justement cette constitution subjective qui détermine la forme de cet objet comme phénomène. » (I, p. 80 ; T. P., p. 70.)

D'autre part, ce qui est vrai des objets extérieurs est aussi vrai de l'esprit. L'intuition du moi est soumise à une condition subjective, tout comme l'intuition du monde. C'est dans le temps que l'esprit s'apparaît à lui-même, et il ne peut ainsi jamais saisir que son histoire et non son être. Bergson fera du temps l'étoffe même de notre être, mais, si l'on admet avec Kant que le temps n'est que la forme *a priori* du sens intime,

il faut bien en conclure que, quel que soit notre effort pour nous saisir directement, nous ne nous saisissons jamais que comme phénomènes :

« *L'esprit se perçoit intuitivement, non comme il se représenterait lui-même immédiatement et en vertu de sa spontanéité, mais suivant la manière dont il est intuitivement affecté, et par conséquent tel qu'il s'apparaît à lui-même, non tel qu'il est.* » (I, p. 87 ; T. P., p. 73.)

Les formes *a priori* de la sensibilité nous condamnent à ne saisir rien autre que des rapports, rapports de lieu ou rapports de temps, et « de simples rapports ne font point connaître une chose en soi. » (I, p. 85 ; T. P., p. 72.) Toutefois il faut prendre garde à ne pas faire un contresens sur le *mot* phénomène. Dire que nous connaissons les choses telles qu'elles nous apparaissent et non telles qu'elles sont en elles-mêmes, ce n'est pas dire que les choses que nous connaissons soient de simples apparences.

« *En effet, dans le phénomène, les objets et même les qualités que nous leur attribuons sont toujours regardés comme quelque chose de réellement donné ; seulement, comme ces qualités dépendent du mode d'intuition du sujet dans son rapport avec l'objet donné, cet objet n'est pas comme phénomène ce qu'il est comme objet en soi.* » (I, p. 87 ; T. P., p. 73.)

Je ne dois donc pas dire que les corps *semblent* exister hors de moi, mais seulement qu'ils m'apparaissent dans l'espace et que l'espace n'est pas une propriété qui leur soit inhérente en tant qu'objets en soi. Le phénomène n'est pas une apparence, c'est-à-dire un semblant. Il a une réalité, mais une réalité qu'il faut chercher dans le rapport de l'objet au sujet et non dans l'objet lui-même :

« *Le phénomène est quelque chose qu'il ne faut pas chercher dans l'objet en lui-même, mais toujours dans le rapport de cet objet au sujet et qui est inséparable de la représentation que nous en avons.* » (I, p. 87, note ; T. P., p. 74, note.)

L'idéalisme transcendantal ou critique se distingue par là de l'idéalisme absolu qui réduit les corps à une pure apparence. Nous y reviendrons plus tard.

Kant dégage nettement la conclusion de l'Esthétique transcendantale en soulignant comment ses analyses contribuent à répondre à la question qu'il avait posée :

« *Nous avons maintenant une des données requises pour la solution du problème général de la philosophie transcendantale : comment des propositions *a priori* sont-elles possibles ? Je veux parler des intuitions pures *a priori*, espace et temps. Lorsque, dans un jugement *a priori*, nous voulons sortir du concept donné, nous y trouvons quelque chose qui peut être découvert *a priori*, non dans le concept, mais dans l'intuition correspondante, et qui peut être lié à ce concept. Mais par la même raison les jugements que nous formons ainsi ne sauraient s'appliquer qu'aux objets des sens et n'ont de valeur que relativement aux choses d'expérience possible.* » (I, p. 88-89; T. P., p. 75.)

DEUXIÈME SECTION

L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE

1. DÉFINITIONS

L'Esthétique a répondu à la question : « comment les Mathématiques pures sont-elles possibles ? » en analysant les formes *a priori* de la sensibilité, l'espace et le temps. Mais la sensibilité n'est que l'une des deux sources principales d'où découle notre connaissance ; l'autre est l'entendement. Par la sensibilité, un objet nous est *donné* dans l'intuition ; par l'entendement, il est *pensé* selon des concepts.

« *Intuition et concept, tels sont donc les éléments de toute notre connaissance, de telle sorte que ni les concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans les concepts ne peuvent fournir aucune connaissance.* » (I, p. 93 ; T. P., p. 76.)

Toute connaissance exige que l'on rende sensibles les concepts en y joignant l'objet donné dans l'intuition et que l'on rende intelligibles les intuitions en les soumettant à des concepts. Sensibilité et entendement sont donc également nécessaires et d'ailleurs inséparables ; chacune de ces deux facultés n'est rien sans l'autre :

« *De ces deux propriétés, aucune n'est préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles.* » (I, p. 94 ; T. P., p. 77).

C'est dire qu'il n'y a pas d'autre monde pour nous que le monde sensible, et c'est ce que va précisément montrer l'analyse de l'entendement. Il s'agit, en effet, maintenant, de rendre compte de l'existence des propositions synthétiques *a priori* dans les sciences de la nature, et de chercher si de telles propositions sont possibles en Métaphysique. C'est par l'étude des

formes *a priori* de l'entendement que le problème doit être résolu.

La science des règles de l'entendement en général est la Logique. Mais la Logique générale, ou Logique formelle, telle qu'Aristote l'a constituée, fait abstraction de tout contenu de la connaissance pour ne s'intéresser qu'à la forme logique des propositions et aux rapports qui en découlent ; son point de vue est moins celui de la vérité que celui de l'identité, de la cohérence. Kant, fidèle à son hypothèse fondamentale des formes *a priori* de l'entendement, il y a une manière de penser les objets qui est indépendante de toute expérience, mais qui cependant détermine l'expérience d'une certaine façon.

« *Dans la présomption qu'il y a peut-être des concepts qui peuvent se rapporter a priori à des objets [...], nous nous faisons d'avance l'idée d'une science de l'entendement pur et de la connaissance rationnelle par laquelle nous pensons des objets tout à fait a priori. Une telle science, qui déterminerait l'origine, l'étendue et la valeur objective de ces connaissances, devrait porter le nom de Logique transcendante.* » (I, p. 98 ; T. P., p. 80.)

La Logique transcendante est donc une logique des formes de l'entendement en tant qu'elles sont constitutives de l'expérience. Elle va se diviser en une Analytique et une Dialectique, comme la Logique d'Aristote. En effet, la logique formelle nous donne les conditions sans lesquelles il n'y a pas de vérité possible ; tout ce qui est en contradiction avec ses règles est faux, puisque ces règles concernent l'accord de la pensée avec elle-même. Mais il ne suffit pas qu'une proposition soit conforme aux règles de la Logique formelle pour qu'elle soit vraie ; car les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même ne concernent nullement le contenu même de la Pensée. La Logique donne donc un critère purement négatif de la vérité. Or la tentation est grande de pousser plus loin l'usage de la Logique et d'en faire un instrument pour élargir nos connaissances. Mais cet usage est évidemment un abus et conduit à des raisonnements dépourvus de valeur objective comme ceux qu'Aristote appelait *dialectiques*, par opposition aux raisonnements *démonstratifs* qu'il étudiait dans les *Analytiques*. En s'inspirant du vocabulaire aristotélicien, on peut

donc entendre par Analytique une Logique de la vérité et par Dialectique une Logique de l'apparence, et définir une Analytique et une Dialectique transcendantales :

La partie de la Logique transcendantale qui expose les éléments de la connaissance pure de l'entendement et les principes sans lesquels aucun objet en général ne peut être pensé est l'Analytique transcendantale. Elle est, en même temps, une logique de la vérité. En effet, aucune connaissance ne peut être en contradiction avec cette Logique sans perdre aussitôt tout contenu, c'est-à-dire tout rapport à quelque objet, par conséquent toute vérité. Mais, comme il est très attrayant, très séduisant de se servir de ces connaissances et de ces principes purs de l'entendement sans tenir compte de l'expérience ou même en sortant des limites de l'expérience, qui seule peut nous fournir la matière à laquelle s'appliquent ces concepts purs, l'entendement court alors le risque de faire, à l'aide de vains sophismes, un usage matériel des principes simplement formels de l'entendement pur, et de prononcer indistinctement sur des objets qui ne nous sont pas donnés et qui peut-être ne peuvent l'être d'aucune manière. Si donc la logique ne doit être proprement qu'un canon servant à juger l'usage empirique des concepts de l'entendement, c'est en abuser que vouloir lui accorder la valeur d'un organon d'un usage universel et illimité, et que de se hasarder, avec le seul entendement pur, à porter des jugements synthétiques sur des objets en général et à prononcer ainsi ou à décider à leur égard. C'est alors que l'usage de l'entendement pur serait dialectique. La seconde partie de la Logique transcendantale doit donc être une critique de cette apparence dialectique ; elle porte le titre de dialectique transcendantale, non pas comme art de susciter dogmatiquement une apparence de ce genre (cet art, malheureusement trop répandu, de la fantasmagorie philosophique), mais comme critique de l'entendement et de la raison dans leur usage hyperphysique, critique ayant pour but de découvrir la fausse apparence qui couvre leurs vaines prétentions et de borner cette ambition, qui se flatte de trouver et d'étendre la connaissance uniquement à l'aide de lois transcendantales, à juger et à contrôler seulement l'entendement pur et à le prémunir contre les illusions sophistiques.» (I, p. 102-103 ; T. P., p. 83-84.)

L'analytique transcendantale sera donc la première partie de la Logique transcendantale, et elle se subdivisera elle-même en analytique des concepts et analytique des principes.

2. L'ANALYTIQUE DES CONCEPTS

L'analytique des concepts ne consiste nullement en une analyse des concepts eux-mêmes, mais plutôt en une analyse de la faculté de former des concepts, c'est-à-dire de l'entendement. Il s'agit de dresser une table complète des concepts purs à partir desquels l'entendement forme tous ses concepts. On ne peut donc se contenter d'une simple énumération qui procéderait sans ordre et ne relèverait d'aucune vue systématique. Pour découvrir la totalité des concepts purs de l'entendement il faut un fil conducteur, et c'est dans les différentes manières selon lesquelles se réalise l'unité dans les jugements que Kant découvre ce fil conducteur. En effet, tous les actes de l'entendement se ramènent à des jugements en entendant par là « des fonctions qui consistent à ramener nos représentations à l'unité, en substituant à une représentation immédiate une représentation plus élevée qui contient la première avec beaucoup d'autres, et qui sert à la connaissance de l'objet, de sorte que beaucoup de connaissances possibles se trouvent réunies en une seule ». (I, p. 112 ; T. P., p. 87-88).

Nous avons vu que l'entendement est une faculté de connaître non sensible, c'est-à-dire une faculté de connaître par concepts ; mais les concepts, comme prédicats de jugements possibles, se rapportent à quelque représentation d'un objet encore indéterminé. Par exemple mon concept de corps est un ensemble de représentations qui peuvent servir à déterminer un objet, donc être le prédicat d'un jugement, comme lorsque je dis : tout métal est un corps. Par suite,

l'entendement en général peut être représenté comme une faculté de juger ». (I, p. 112 ; T. P., p. 88.)

On peut donc dire que penser, c'est juger, c'est-à-dire établir des relations entre des représentations, les ramener à l'unité. Si bien qu'en déterminant les fonctions de l'unité dans les jugements on trouvera toutes les fonctions de l'entendement.

Les logiciens distinguent différentes formes logiques du jugement, selon la quantité, la qualité, la relation et la modalité. S'inspirant de leur classification et la rendant plus systématique, Kant obtient le tableau suivant :

<i>I</i>	
Quantité des jugements	
<i>Universels</i> <i>Particuliers</i> <i>Singuliers</i>	
<i>II</i>	<i>III</i>
Qualité	Relation
<i>Affirmatifs</i> <i>Négatifs</i> <i>Indéfinis</i>	<i>Catégoriques</i> <i>Hypothétiques</i> <i>Disjonctifs</i>
<i>IV</i>	
Modalité	
<i>Problématiques</i> <i>Assertoriques</i> <i>Apodictiques</i>	

(I, p. 113 ; T. P., p. 88.)

Le point de vue de la quantité est celui de l'extension, et Kant entend le jugement singulier comme celui qui rapporte le prédicat à la totalité du sujet et au seul sujet.

Du point de vue de la qualité, il croit nécessaire de distinguer des jugements indéfinis dont les négations constituent une sorte d'affirmation en plaçant leur objet dans une catégorie indéterminée ; si je dis par exemple que l'âme n'est pas mortelle, je la fais entrer par là dans le cercle des êtres qui restent lorsqu'on a mis à part tout ce qui est mortel. On les appelle encore jugements limitatifs.

Du point de vue de la relation, le jugement catégorique affirme un prédicat d'un sujet, le jugement hypothétique éta-

blit un lien de principe à conséquence ; le jugement disjonctif établit un rapport d'opposition logique entre deux ou plusieurs propositions (par exemple : le monde existe soit par l'effet d'un aveugle hasard, soit en vertu d'une nécessité intérieure, soit par une cause extérieure).

La modalité ne concerne que la valeur de la copule relativement à la pensée en général. Dans les jugements problématiques, l'affirmation ou la négation sont considérées comme simplement possibles, alors qu'elles sont tenues pour réelles dans les jugements assertoriques et pour nécessaires dans les jugements apodictiques.

Telles sont donc, aux yeux de la logique générale, les différentes fonctions qui ramènent à l'unité des représentations données. Derrière ces fonctions la Logique transcendante découvre les formes *a priori* selon lesquelles s'opère la synthèse d'une diversité donnée dans l'intuition. Kant appelle concepts purs de l'entendement ou catégories ces formes qui imposent à l'intuition l'unité que l'on retrouve dans les jugements. A chaque forme logique du jugement correspond donc un concept pur de l'entendement :

« La même fonction, qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement, donne aussi l'unité à la simple synthèse des représentations diverses dans une intuition, et c'est cette unité qui, prise d'une manière générale, s'appelle un concept pur de l'entendement. Ainsi le même entendement qui, au moyen de l'unité analytique, a produit dans les concepts la forme logique du jugement introduit aussi, par la même opération, au moyen de l'unité synthétique des éléments divers de l'intuition en général, un contenu transcendantal dans ces représentations, et c'est pourquoi elles s'appellent des concepts purs de l'entendement, qui s'appliquent *a priori* à des objets. » (I, p. 119 ; T. P., p. 93-94.)

En effet, l'unité que l'analyse découvre dans les jugements suppose une unité synthétique introduite par l'entendement dans les intuitions. Si, par exemple, il y a des jugements singuliers, c'est qu'un certain concept *a priori* de l'entendement (ici, la catégorie de la totalité) a déterminé cette forme logique. Il est impossible de penser la diversité donnée dans l'espace et dans le temps sans que l'entendement opère, à l'intérieur de cette diversité, certaines liaisons qui constituent

l'objet. Penser, c'est établir, dans la diversité donnée par l'intuition, des relations qui font de cette diversité une unité.

Les catégories selon lesquelles s'établissent ces relations correspondent donc naturellement aux formes logiques du jugement et l'on obtient le tableau suivant :

I	
Quantité	
<i>Unité</i>	
<i>Pluralité</i>	
<i>Totalité</i>	
II	III
Qualité	Relation
<i>Réalité</i>	<i>Substance et accident (substantia et accidentia)</i>
<i>Négation</i>	<i>Causalité et dépendance (cause et effet)</i>
<i>Limitation</i>	<i>Communauté (ou action réciproque entre l'agent et le patient)</i>
IV	
Modalité	
<i>Possibilité-Impossibilité</i>	
<i>Existence - Non-existence</i>	
<i>Nécessité-Contingence</i>	

« Telle est la liste de tous les concepts originaires purs de la synthèse, qui sont contenus a priori dans l'entendement et qui lui valent le nom d'entendement pur. C'est uniquement grâce à eux qu'il peut comprendre quelque chose dans les éléments divers de l'intuition, c'est-à-dire en penser l'objet.

(I, p. 120 ; T. P., p. 94.)

De ces concepts primitifs il est aisé de tirer des concepts dérivés, également purs, et ainsi de « dessiner entièrement l'arbre généalogique de l'entendement pur. » (I, p. 121 ; T. P., p. 95.) Par exemple, de la catégorie de la causalité dérivent les concepts de force, d'action, de passion, etc.

3. LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE DES CATÉGORIES

Il est évident que les catégories sont les conditions subjectives de la pensée. En effet, nous ne saurions penser, c'est-à-dire juger, qu'en imposant aux données de l'intuition sensible ses formes *a priori*. Mais comment se fait-il que l'intuition sensible accepte ces formes ? En fait, les choses sont pensables, mais le philosophe ne saurait se contenter du fait ; il cherche à en rendre raison, à montrer sa légitimité. Kant appelle déduction transcendantale la démonstration qui établit que les objets connus dans l'expérience sont nécessairement conformes à des formes *a priori*. Il lui a été facile de procéder à la déduction transcendantale de l'espace et du temps, puisque aucun objet ne saurait nous apparaître s'il n'était saisi dans l'espace et le temps. Mais les concepts purs de l'entendement posent un problème plus difficile. Comment se fait-il, en effet, que les catégories, sans lesquelles nous ne pouvons pas penser, se trouvent convenir aux objets donnés dans l'intuition ?

« Les catégories de l'entendement ne nous représentent aucunement les conditions sous lesquelles des objets sont donnés dans l'intuition ; conséquemment, des objets peuvent sans doute nous apparaître, sans qu'ils aient nécessairement besoin de se rapporter à des fonctions de l'entendement et sans que celui-ci par conséquent en contienne les conditions a priori. De là résulte une difficulté que nous n'avons pas rencontrée dans le champ de la sensibilité, celle de savoir comment des conditions subjectives de la pensée peuvent avoir une valeur objective, c'est-à-dire fournir des conditions de la possibilité de toute connaissance des objets ; ce, des phénomènes peuvent très bien être donnés sans le secours des fonctions de l'entendement. » (I, p. 131 ; T. P., p. 103.)

En d'autres termes, nous pourrions vivre dans un monde^a absurde ; les phénomènes donnés dans l'intuition pourraient fort bien ne pas se plier à ces conditions *a priori* qu'exige notre Pensée. Il faut donc montrer que nous ne pouvons connaître une chose comme objet d'expérience que sous la condition des Catégories, de même que nous avons montré qu'une chose ne

pouvait nous être donnée que sous la condition des intuitions pures de l'espace et du temps :

« *Tous les phénomènes s'accordent nécessairement avec cette condition formelle de la sensibilité, puisqu'ils ne peuvent apparaître, c'est-à-dire être empiriquement perçus par intuition et donnés que sous cette condition. Il s'agit maintenant de savoir s'il ne faut pas admettre aussi antérieurement des concepts a priori comme conditions qui seules permettent non pas de percevoir intuitivement, mais de penser en général quelque chose comme objet ; car alors toute connaissance empirique des objets serait nécessairement conforme à ces concepts, puisque, sans eux, il n'y aurait rien de possible comme objet d'expérience.* » (I, p. 133; T. P., p. 105.)

Tel est l'objet de ce chapitre intitulé « De la déduction des concepts purs de l'entendement » dont Kant nous avoue qu'il lui a coûté beaucoup de peine et auquel il attache la plus grande importance. (I, p. 13; T. P., p. 8.) La seconde édition de la *Critique* présente d'ailleurs une rédaction presque entièrement nouvelle de ce chapitre, et c'est cette deuxième rédaction que nous allons résumer.

Toute liaison est un acte d'entendement, car les données sensibles par elles-mêmes sont pure diversité. On peut appeler synthèse l'acte par lequel l'entendement opère une liaison dans une diversité donnée, et il en résulte que toute analyse suppose une synthèse préalable : l'entendement ne peut séparer que ce qu'il a d'abord lié. Mais le concept de liaison implique le concept d'unité ; on ne peut concevoir une liaison d'éléments divers que si cette diversité est conçue comme une unité :

« *La liaison est la représentation de l'unité synthétique de la diversité.* » (I, p. 137 ; T. P., p. 109.)

Cette unité, que suppose toute liaison, est celle du *je pense*, c'est-à-dire l'unité de la conscience qui accompagne toutes mes représentations :

« *Le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car, autrement, il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne pourrait pas être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi.* » (I, p. 137-138 ; T. P., p. 110.)

Cette unité de la conscience, nous la constatons ; elle est

analytique ; sa formule est : je pense tout ce que je pense. Kant appelle aperception pure ou aperception originaire cette représentation : je pense. Il dit encore qu'il y a unité transcendante de la conscience de soi pour indiquer la possibilité de la connaissance *a priori* qui en dérive :

« *En effet, les représentations diverses données dans une certaine intuition ne seraient pas toutes ensemble mes représentations, si toutes ensemble n'appartenaient à une conscience de soi.* » (I, p. 138 ; T. P., p. 110.)

Mais comment est possible cette unité de l'aperception ? Certes, chacune de mes représentations est accompagnée de conscience, mais cette conscience empirique est en quelque sorte « éparpillée » (I, p. 138 ; T. P., p. 111), sans relation avec l'identité du sujet. Pour qu'il y ait une conscience unique de soi, il faut que les diverses représentations soient unies les unes aux autres et qu'il y ait conscience de leur synthèse. L'unité du *je pense* qui doit accompagner toutes mes représentations n'est donc possible que par la synthèse des éléments divers donnés dans l'intuition :

« *Ce n'est qu'à la condition de pouvoir lier en une conscience une diversité de représentations données qu'il m'est possible de me représenter l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes, c'est-à-dire que l'unité analytique de l'aperception n'est possible que dans la supposition de quelque unité synthétique [...]. En d'autres termes, c'est uniquement parce que je puis saisir en une conscience la diversité de ces représentations que je les appelle toutes mes représentations ; autrement le moi serait aussi divers et aussi bigarré que les représentations dont j'ai conscience. L'unité synthétique des éléments divers des intuitions, en tant qu'elle est donnée a priori, est donc le principe de l'identité de l'aperception même, laquelle précède a priori toute ma pensée déterminée.* » (I, p. 139 ; T. P., p. 111-112.)

Quoi que je pense, c'est moi qui le pense, et je ne puis me retrouver le même dans toutes mes représentations — « m'y retrouver » comme dit le commun langage — que parce que j'opère une synthèse qui ramène à l'unité la diversité de mes représentations. Cette synthèse est la fonction propre de l'entendement,

dont tout le pouvoir consiste dans la pensée, c'est-à-dire

dans l'acte de ramener à l'unité de l'aperception la synthèse de la diversité donnée d'ailleurs dans l'intuition ». (I, p. 147 ; T. P., p. 123.)

Mais cette opération constitue précisément la connaissance d'un objet. En effet, concevoir un objet, c'est ramener à l'unité et à l'identité la multiplicité et la diversité des apparences :

« *Un objet est ce dont le concept réunit les éléments divers d'une intuition donnée.* » (I, p. 141 ; T. P., p. 115.)

Or toute synthèse de représentations suppose, nous l'avons vu, l'unité de la conscience dans cette synthèse, puisque toutes ces représentations sont miennes. On peut donc conclure :

« *L'unité de la conscience est ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet, c'est-à-dire leur valeur objective ; c'est elle qui en fait des connaissances, et c'est sur elle par conséquent que repose la possibilité même de l'entendement.* » (I, p. 141 ; T. P., p. 115.)

L'unité synthétique de la conscience est donc la condition objective de toute connaissance ; c'est elle qui lie une diversité intuitive pour en faire un tout, un objet. Distinguons bien ici l'unité objective de la conscience, qui est transcendantale, de son unité subjective, qui est empirique. Par l'association de mes représentations, il y a bien une unité de la conscience, mais cette unité n'a aucune valeur objective :

« *Un homme joint à la représentation d'un mot une certaine chose, tandis qu'un autre y attache autre chose ; l'unité de la conscience, dans ce qui est empirique, n'a point, relativement à ce qui est donné, une valeur nécessaire et universelle.* » (I, p. 143 ; T. P., p. 118.)

Au contraire l'unité transcendantale de l'aperception réunit dans le concept d'un objet tout le divers donné dans une intuition et ainsi a une valeur objective. Or cet acte qui ramène des connaissances données à l'unité de l'aperception est le jugement. L'association des idées me permet de dire : quand je porte un corps, je sens une impression de pesanteur (unité subjective) ; le jugement dit : les corps sont pesants (unité objective). Il faut, en effet, donner toute sa valeur à la copule *est*, dans le jugement. Quand je dis *est*, je ne pose pas seulement une détermination de mon sens intime, mais une détermination de la réalité, de l'être. Le jugement est donc constitutif de l'objet et, en même temps, il permet l'unité de la

conscience ; c'est en saisissant l'objet que je me saisis comme sujet. Il n'y a d'objet et de sujet que par le jugement, et la fonction logique du jugement est l'acte par lequel les représentations sont liées et ramenées à l'unité de l'aperception :

« *La forme logique de tous les jugements consiste dans l'unité objective de l'aperception des concepts qui y sont contenus.* » (I, p. 144 ; T. P., p. 118.)

Comme nous savons que les catégories sont les concepts d'un objet en général au moyen desquels l'intuition de cet objet est déterminée par rapport aux fonctions logiques **du jugement**, nous pouvons conclure que les catégories sont bien les conditions sans lesquelles nous ne pourrions connaître un objet, c'est-à-dire qu'elles se rapportent nécessairement et *a priori* à des objets d'expérience puisque ce n'est que par elles qu'un objet d'expérience peut être pensé. C'est précisément ce qu'il fallait démontrer. Kant résume ainsi sa démonstration :

« *La diversité donnée dans une intuition sensible rentre nécessairement sous l'unité synthétique originnaire de l'aperception, puisque l'unité de l'intuition n'est possible que par elle. Or l'acte de l'entendement par lequel le divers de représentations données (que ce soit des intuitions ou des concepts) est ramené à une aperception en général est la fonction logique des jugements. Toute diversité, en tant qu'elle est donnée dans une intuition empirique, est donc déterminée par rapport à l'une des fonctions logiques du jugement, et c'est par celle-ci qu'elle est ramenée à l'unité de conscience en général. Or les catégories ne sont pas autre chose que ces mêmes fonctions du jugement, en tant que la diversité d'une intuition donnée est déterminée par rapport à ces fonctions. Ce qu'il y a de divers dans une intuition est donc nécessairement soumis à des catégories.* » (I, p. 145-146 ; T. P., p. 120-121.)

Ainsi, sans les catégories, il n'y aurait ni pensé, ni pensant, ni objet, ni sujet ; c'est par elles que le moi et le monde sont troitement liés ; c'est à cause d'elles que l'on peut dire avec Valéry : « revenir à soi, c'est revenir au (monde, c'est-à-dire précisément à autre chose que soi ». On devine déjà quelles conséquences essentielles vont découler de cette corrélation fondamentale du sujet et de l'objet. C'est sur quelques-unes de ces conséquences que Kant insiste à la fin de « l'analytique des concepts »,

Nous avons montré que les concepts purs de l'entendement sont les principes de la possibilité de toute expérience. C'est par les catégories que la diversité sensible s'unifie en objets et devient pensable :

« Une diversité contenue dans une intuition que j'appelle mienne est représentée par la synthèse de l'entendement comme rentrant dans l'unité nécessaire de la conscience de soi, et cela arrive par le moyen de la catégorie. Celle-ci montre donc que la conscience empirique d'une diversité donnée dans une intuition est soumise à une conscience pure a priori, de même que l'intuition empirique est soumise à une intuition sensible pure qui a également lieu a priori. » (I, p. 146 ; T. P., p. 121.)

Mais ce qu'il convient de remarquer ici, c'est que les éléments divers de l'intuition doivent être donnés avant la synthèse de l'entendement et indépendamment d'elle. N'oublions pas, en effet, que notre entendement n'est pas intuitif, que les représentations ne fournissent pas par elles-mêmes des objets. Il faut que quelque chose soit donné sur quoi les catégories s'exercent, et ce donné ce sont les objets de l'expérience tels qu'ils apparaissent dans l'intuition sensible :

La catégorie n'a d'autre usage dans la connaissance des choses que de s'appliquer à des objets d'expérience. » (I, p. 147 ; T. P., p. 124.)

Cette proposition est capitale dans la philosophie kantienne parce qu'elle va précisément définir les limites à l'intérieur desquelles notre faculté de connaître a son usage légitime. Mais il faut prendre soin de distinguer la pensée en général et la connaissance proprement dite :

« Penser un objet et connaître un objet, ce n'est donc pas une seule et même chose. La connaissance suppose en effet deux éléments : d'abord le concept, par lequel, en général, un objet est pensé (la catégorie), et ensuite l'intuition par laquelle il est donné. » (I, p. 147-148 ; T. P., p. 124.)

Un concept auquel ne correspond aucune intuition est bien une pensée, mais non une connaissance. Je puis penser ce que je veux, à la seule condition que ma pensée n'enferme aucune contradiction (cf. I, p. 26, note; T. P., p. 22, note), mais je ne puis connaître que ce qui m'est donné dans l'intuition. Et, comme le seul mode d'intuition, pour l'homme, est l'intuition sensible, il en résulte que nous ne pouvons rien connaître au-

delà de l'expérience. Même les concepts mathématiques ne sont pas des connaissances par eux-mêmes ; ils ne concernent en effet que la forme des objets considérés comme des phénomènes. Et ils ne deviennent des connaissances que parce qu'il y a des choses qui ne peuvent être représentées que suivant la forme de l'intuition sensible pure (à savoir l'espace et le temps). Mais, comme la représentation des choses dans l'espace et le temps est toujours une représentation empirique, les concepts mathématiques eux-mêmes se rapportent finalement, par l'intermédiaire des intuitions pures, à des intuitions empiriques.

« Les catégories n'ont donc d'usage, relativement à la connaissance des choses, qu'autant que ces choses sont regardées comme des objets d'expérience possible. » (I, p. 148-149 ; T. P., p. 125.)

Toute connaissance suppose des intuitions et des concepts ; ainsi se justifie la formule fameuse, citée plus haut : « Des intuitions sans concepts sont aveugles ; des concepts sans matière sont vides. » Si nous reprenons la comparaison évoquée à propos des intuitions pures, nous dirons que, l'esprit étant comme un œil dont les lunettes seraient les formes a priori, l'œil ne voit rien qu'à travers ses lunettes ; sans les lunettes il est aveugle, mais les lunettes ne lui servent qu'à voir ce qui leur est extérieur.

Une deuxième conséquence, entrevue déjà à propos de l'exposition du concept de temps, c'est que nous ne pouvons saisir notre propre moi que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi. Il faut bien distinguer, en effet, contrairement à l'usage courant des psychologues, le moi empirique et le moi transcendantal, ou encore le sens intime et la faculté de l'aperception. Le moi empirique est donné dans l'intuition ; la représentation du *je pense*, au contraire, est une pensée et non une intuition. Le moi pensant ne peut connaître que ses œuvres, qui sont des pensées. J'ai conscience que je suis, mais je ne me connais que connaissant quelque chose :

« Ma propre existence n'est pas sans doute un phénomène (encore moins une simple apparence), mais la détermination de mon existence ne peut avoir lieu que selon la forme du sens intime et d'après la manière particulière dont les éléments divers que je lie sont donnés dans l'intuition interne, et par conséquent je ne me connais nullement comme je suis, mais seulement comme je m'apparais à moi-même. La conscience de soi-même

est donc bien loin d'être une connaissance de soi-même. » (I, p. 155-156 ; T. P., p. 135.)

Enfin l'analytique des concepts nous permet de comprendre en quel sens l'esprit est législateur de la nature.

« Les catégories sont des concepts qui prescrivent a priori des lois aux phénomènes, par conséquent à la nature considérée comme l'ensemble de tous les phénomènes. » (I, p. 159; T. P., p. 143.)

En effet, quoi que nous percevions, la synthèse de l'appréhension, c'est-à-dire la réunion des éléments divers d'une intuition empirique, doit être soumise aux catégories. C'est la condition même de toute connaissance. Et cela signifie que la nature, définie comme l'ensemble des objets de connaissance et de leurs liaisons, se règle nécessairement sur les catégories. Il n'en serait pas ainsi si l'on considérait les objets comme des choses en soi et non comme des phénomènes. Des choses en soi obéiraient à des lois indépendamment de tout entendement et de toute connaissance ; les phénomènes, au contraire, sont des représentations qui n'obéissent à d'autres lois que celles que leur impose l'entendement pour en faire des connaissances. Il y a donc une connaissance *a priori* de la nature, et c'est la connaissance des lois ou liaisons que l'entendement prescrit à tout objet de connaissance, puisque sans elles aucun objet ne serait connu. Certes les lois particulières de l'existence ne peuvent être connues sans le secours de l'expérience, mais ces lois

« ne sont toujours que des déterminations particulières de lois plus élevées encore, dont les plus hautes (celles dans lesquelles rentrent toutes les autres) procèdent a priori de l'entendement même. » (II, p. 334 ; texte de la 1^{re} édition; T. P., p.142.)

4. L'ANALYTIQUE DES PRINCIPES

L'Analytique des principes, qui succède à l'Analytique des concepts, a précisément pour but de montrer comment s'applique à l'expérience les principes de l'entendement. C'est la mise en forme explicite de ce travail de constitution du réel que fait toujours l'entendement. Et puisque le jugement est l'opération qui consiste à « *subsumer* sous des règles » (I, p. 167),

c'est-à-dire à saisir un objet d'intuition comme cas particulier d'un concept, l'Analytique des principes sera une Doctrine transcendantale du jugement.

« Cette Doctrine transcendantale du Jugement contiendra deux chapitres, traitant : le premier, de la condition sensible qui seule permet d'employer des concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire du schématisme de l'entendement pur ; et le second, de ces jugements synthétiques qui découlent a priori, sous ces conditions, des concepts purs de l'entendement et servent de fondement à toutes les autres connaissances a priori, c'est-à-dire des principes de l'entendement pur. » (I, p. 169; T. P., p. 150.)

Ce qui rend le schématisme nécessaire, c'est l'hétérogénéité des intuitions empiriques et des concepts purs de l'entendement. Nous avons vu, en effet, que toute connaissance supposait des intuitions et des concepts. Mais il faut qu'il y ait un certain rapport, une certaine homogénéité entre le sensible donné dans l'intuition et les catégories intellectuelles, entre ce qui est dans la confusion et ce qui met en ordre. Comment des intuitions peuvent-elles être subsumées sous des concepts qui ne sauraient jamais se trouver eux-mêmes dans quelque intuition ?

« Il est évident qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté à la catégorie, et de l'autre au phénomène, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et pourtant il faut qu'elle soit d'un côté intellectuelle, et de l'autre sensible. Tel est le schème transcendantal. » (I, p. 171; T. P., p. 151.)

Le schématisme répond à la nécessité de trouver une médiation par où le sensible devienne homogène à l'intelligible et qui permette ainsi de comprendre comment des concepts purs de l'entendement peuvent s'appliquer à des phénomènes en général. Cette médiation, Kant l'a trouvée dans le temps, qui, d'une part est universel et *a priori*, et qui, d'autre part, se retrouve dans toute représentation empirique.

« Une détermination transcendantale du temps est homogène à la catégorie (qui en constitue l'unité), en tant qu'elle est universelle et qu'elle repose sur une règle a priori. Mais, d'un autre côté, elle est homogène au phénomène, en ce sens que le temps est impliqué dans chacune des représentations empiriques de

la diversité. Une application de la catégorie à des phénomènes sera donc possible au moyen de la détermination *transcendantale* du temps ; c'est cette détermination qui, comme schème des concepts de l'entendement, sert à opérer la *subsomption* des phénomènes sous la catégorie. » (I, p. 171 ; T. P., p. 151.)

Forme *a priori*, le temps est de même nature que les catégories ; forme de la sensibilité, il est de même nature que les phénomènes. Puisque la diversité sensible nous est donnée dans le temps, toute application des catégories au sensible sera d'abord une détermination du temps. Et l'imagination, considérée comme une spontanéité, c'est-à-dire en tant qu'imagination productrice distinguée de l'imagination reproductrice (cf. I, p. 152 ; T. P., p. 130), sera la faculté, intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement, de produire ces déterminations. C'est donc dans l'intuition du temps que, selon une formule de Boutroux, « l'imagination trace *a priori* des cadres où peuvent entrer des phénomènes et qui indiquent la catégorie sous laquelle ils doivent être rangés ». Ces cadres, ces déterminations du temps sont les schèmes transcendants qu'il ne faut pas confondre avec de simples images. Cinq points placés les uns à la suite des autres me donnent l'image du nombre cinq ; mais le schème de nombre est la représentation du procédé par lequel je peux former l'image du nombre cinq et de n'importe quel autre. Le schème n'est donc pas une image ni un résumé d'image, mais une règle pour la formation d'images :

« C'est cette représentation d'un procédé général de l'imagination, servant à procurer à un concept son image, que j'appelle le schème de ce concept. » (I, p. 172 ; T. P., p. 152.)

On distingue naturellement autant de schèmes qu'il y a de catégories. Le schème de la quantité est le nombre, addition successive de l'unité à l'unité :

« Le nombre n'est autre chose que l'unité de la synthèse que j'opère entre les divers éléments d'une intuition homogène en général, en introduisant le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition. » (I, p. 174 ; T. P., p. 153.)

Le contenu du temps est le schème de la qualité ; le temps rempli par la sensation correspond à la catégorie de la réalité ; le temps vide correspond à la catégorie de la négation. Du point de vue de la relation, le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps, celui de la causalité la succession cons-

tante, celui de l'action réciproque la simultanéité régulière. Enfin, aux catégories de la modalité correspond l'existence virtuelle dans le temps (possibilité), l'existence actuelle (réalité), l'existence perpétuelle (nécessité).

« Les schèmes ne sont donc autre chose que des déterminations *a priori* du temps, faites d'après certaines règles ; et ces déterminations, suivant l'ordre des catégories, concernent la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps, enfin l'ensemble du temps, par rapport à tous les objets possibles. » (I, p. 176 ; T. P., p. 155.)

Par le schématisme nous comprenons donc comment les formes *a priori* de l'entendement peuvent s'appliquer aux phénomènes. Il nous reste à exposer maintenant dans un ordre systématique les jugements que l'entendement produit réellement *a priori*, et ce sera répondre à la deuxième question que posait la *Critique* : Comment une Physique pure est-elle possible ? En effet, toute connaissance analytique repose sur le principe de contradiction, mais celui-ci ne saurait fonder des jugements synthétiques *a priori*. En revanche, l'existence de tels jugements s'explique aisément si l'on comprend que les catégories soumettent toute notre connaissance à des conditions *a priori*, qu'aucun objet ne sera jamais connu de nous qu'à travers ces formes *a priori* que sont les catégories.

« Le principe même de tous les jugements synthétiques, c'est donc que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique des éléments divers de l'intuition au sein d'une expérience possible. » (I, p. 184 ; T. P., p. 162.)

Nous savons en effet *a priori* des objets de l'expérience possible qu'ils seront conformes à ce que l'entendement met de lui-même dans toute connaissance. On peut appeler principes de l'entendement ou principes *a priori* ces propositions qui ne dérivent pas de l'expérience et auxquelles cependant toute expérience doit être conforme, sous peine de n'être rien pour nous que nous puissions connaître.

« La table des catégories nous fournit tout naturellement le plan de celle des principes, puisque les principes ne sont autre chose que les règles de l'usage objectif des catégories. » (I, p. 186 ; T. P., p. 163.)

Les principes expriment ce que l'entendement exige de l'intuition pour que soit assurée, par le moyen des catégories,

l'unité objective de la conscience de soi. Kant nous en propose la table suivante :

I	
<i>Axiomes de l'intuition</i>	
II	III
<i>Anticipations de la perception</i>	<i>Analogies de l'expérience</i>
IV	
<i>Postulats de la pensée empirique en général</i>	

(I, p. 187 ; T. P., p. 163.)

1° Aux catégories de la quantité correspondent les axiomes de l'intuition, qui ont pour formule générale :

« *Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives.* » (I, p. 188 ; T. P., p. 164.)

Kant appelle grandeur extensive celle où la représentation des parties rend possible la représentation du tout et par conséquent la précède. Ainsi, selon un exemple auquel il revient souvent (cf. I, p. 141, 153 ; T. P., p. 115, 132), je ne puis me représenter une ligne sans la tracer par la pensée, c'est-à-dire sans en produire successivement toutes les parties. De même je ne conçois une portion de temps qu'au moyen d'une progression successive qui va d'un moment à un autre. L'espace et le temps étant les formes de toutes nos intuitions sensibles, tout phénomène, en tant qu'intuition, sera une grandeur extensive. Si Kant appelle ces principes axiomes de l'intuition, c'est précisément parce que les conditions *a priori* de l'intuition fondent les axiomes de la Géométrie :

C'est sur cette synthèse successive de l'imagination productrice dans la création des figures que se fonde la science mathématique de l'étendue (la géométrie) avec ses axiomes exprimant les conditions de l'intuition sensible a priori qui seules peuvent rendre possible le schème d'un concept pur de l'intuition extérieure, comme, par exemple, qu'entre deux points on ne peut concevoir qu'une seule ligne droite ou que deux lignes droites ne renferment aucun espace, etc. » (I, p. 189 ; T. P., p. 165.)

Les axiomes de la géométrie, qu'on a coutume d'appeler postulats, énoncent les propriétés de l'espace et sont par suite universels et nécessaires, puisqu'ils ne dépendent point de l'expérience, mais de la forme même sans laquelle il n'y aurait pas d'objets d'expérience. *In mundo non datur hiatus.* (Cf. I, p. 244 ; T. P., p. 209)

2° Aux catégories de la qualité correspondent les anticipations de la perception, qui s'énoncent ainsi :

« *Dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré.* » (I, p. 192 ; T. P., p. 167.)

Il faut entendre par grandeur intensive un degré d'influence sur le sens et par anticipation un jugement que nous portons sur les objets de l'expérience avant de les avoir perçus. Il peut paraître étrange que l'on anticipe sur l'expérience en ce qui concerne sa matière même. Mais si toutes les sensations ne peuvent être, comme telles, que données *a posteriori*, la propriété qu'elles possèdent d'avoir un degré est connue *a priori*. En effet, la sensation est la matière de la perception et nous ne pouvons percevoir un phénomène que si ce qu'il a de réel en lui nous affecte plus ou moins. Entre la réalité et la négation tous les degrés sont possibles, mais il n'y a pas de sensation, c'est-à-dire de réalité dans le phénomène, qui n'ait un degré. Sans cela, en effet, elle ne serait rien pour nous. Il en résulte

« *qu'on ne saurait jamais tirer de l'expérience la preuve d'un espace ou d'un temps vide.* » (I, p. 197 ; T. P., p. 171.)

In mundo non datur saltus ou non datur vacuum. (Cf. I, p. 244 ; T. P., p. 209.)

3° Les analogies de l'expérience, qui correspondent aux catégories de la relation, ont un principe général :

« *L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions* » (I, p. 199 ; T. P., p. 173), et des applications particulières à chaque catégorie.

Il ne s'agit plus ici d'axiomes ni d'anticipations, car ce n'est pas la nature même des phénomènes qui est en jeu, mais leur existence dans le temps. Les analogies ne sont que des règles qui déterminent les rapports entre les phénomènes dans un temps et les ramènent ainsi à l'unité nécessaire de l'aperception. En effet, l'expérience n'aurait point d'unité objective

si nous ne soumettions à une détermination générale du temps les déterminations empiriques du temps que constituent nos perceptions ; celles-ci ne se rapportent les unes aux autres que d'une manière accidentelle, et il faut établir entre elles une liaison nécessaire pour qu'elles puissent être ramenées à l'unité d'une conscience de soi. Comme les trois modes du temps sont la permanence, la succession et la simultanéité, il y aura trois lois qui règlent tous les rapports chronologiques des phénomènes, rendant ainsi l'expérience possible.

La première analogie énonce le principe de permanence de la substance :

« *La substance persiste au milieu du changement de tous les phénomènes, et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature.* » (I, p. 204 ; T. P., p. 177.)

La substance, c'est ce qui demeure sous le changement et par là même rend le changement compréhensible. Quand nous disons, en effet, que quelque chose change, nous ne voulons pas dire qu'une existence succède à une autre existence, mais qu'une même chose qui se présentait d'abord sous certaines apparences se présente ensuite sous d'autres apparences. En d'autres termes, le changement concerne les *accidents* et non les *substances*. Il n'y a que le permanent qui change le durable ou permanent est la condition même de notre perception du changement. Aussi est-il impossible qu'une existence apparaisse ou disparaisse absolument, car on ne peut percevoir un temps vide comme devrait être le moment où la chose ne serait pas encore ou bien ne serait plus. Chaque instant fait paraître quelque chose de nouveau, mais ne crée rien ; telle est l'affirmation de la substance, du permanent. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nul posse reverti.* (I, p. 207 ; T. P., p. 180.)

La deuxième analogie énonce le principe de la succession dans le temps selon la loi de causalité :

Tous les changements arrivent selon la loi de la liaison des effets et des causes. » (I, p. 210 ; T. P., p. 187.)

Notre appréhension des phénomènes est toujours successive ; par exemple, si je perçois une maison, c'est une partie après l'autre ; mais personne ne pense que dans la maison les éléments divers soient successifs. En d'autres termes, il faut distinguer la succession de nos représentations et l'ordre

des phénomènes. Ce n'est pas la simple perception, c'est-à-dire l'expérience, qui peut nous faire connaître le rapport objectif des phénomènes. C'est au contraire le concept *a priori* du rapport de la cause et de l'effet qui seul peut donner à l'expérience l'unité objective, nous faire saisir un ordre réel. Par la causalité nous saisissons dans le changement une suite non quelconque, mais nécessaire ; elle rend nécessaire, dans la perception de ce qui arrive, l'ordre des perceptions successives. Il n'y a donc de connaissance objective que par la règle qui rattache nécessairement ce qui arrive à ce qui précédait, c'est-à-dire par la loi de causalité. Sans la causalité, le monde ne serait qu'un rêve ; connaître, c'est toujours connaître par les causes ; comprendre un phénomène, c'est le saisir comme suite nécessaire d'un autre. Remarquons d'ailleurs qu'il s'agit ici de *l'ordre* du temps et non de son *cours*, car au moment où l'effet commence à se produire il est toujours contemporain de la causalité de sa cause, par exemple quand je dis que le fourneau est cause de la chaleur d'une pièce. (Cf. I, p. 220-221 ; T. P., p. 190-191.) Ainsi, loin d'être, comme le croyait Hume, un concept dérivé de l'expérience, la causalité est la condition même de l'expérience, la forme *a priori* qui, en établissant une liaison nécessaire dans la succession subjective de mes représentations, me permet de les rapporter à une réalité objective.

Enfin le principe de la simultanéité suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté s'énonce ainsi :

« *Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle.* » (I, p. 226 ; T. P., p. 195.)

Il y a simultanéité lorsque des choses diverses existent dans le même temps, et l'on reconnaît la simultanéité de deux choses à ce que la perception de l'une peut suivre celle de l'autre et réciproquement ; mon appréhension successive de la maison peut aller aussi bien du sol au toit que du toit au sol. Mais pour pouvoir affirmer que la succession réciproque des perceptions est fondée dans l'objet, c'est-à-dire pour donner à la simultanéité une valeur objective, il faut un concept de la détermination réciproque de ces choses, et ce concept est celui de la communauté ou action réciproque. Il n'y a de coexistence que par la détermination réciproque de toutes

choses. En effet, si je ne concevais pas une liaison nécessaire entre A et B telle que A détermine B à sa place dans le temps, et B à son tour détermine A, je ne pourrais pas dire que A et B existent simultanément, mais seulement que tantôt ma perception de A suit celle de B, et tantôt ma perception de B suit celle de A. Là encore, sans le principe de communauté, il n'y aurait pas d'expérience objective.

4^o Les postulats de la pensée empirique en général répondent aux catégories de la modalité et prennent trois formes :

1^o « Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience, quant à l'intuition et aux concepts, est possible.

2^o Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel.

3^o Ce dont l'accord avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est nécessaire (existe nécessairement). » (I, p. 232 ; T. P., p. 2001)

Les catégories de la modalité concernent non point les choses elles-mêmes, relativement à leur détermination, mais leur rapport avec l'entendement, c'est-à-dire la manière dont l'entendement les pose. Il faut ne pas se tromper sur le degré de son affirmation et distinguer ce qui est présumé (le possible) de ce qui est constaté (le réel) et de ce qui est compris (le nécessaire). Mais que la chose conçue soit présumée, constatée ou comprise, cela ne change rien à son concept. Par suite, les principes de la modalité ne sont pas objectivement synthétiques, mais ils le sont subjectivement puisqu'ils appliquent au concept d'une chose la faculté de connaître où il a son origine. C'est pourquoi Kant les appelle des postulats en entendant par là non point une proposition acceptée sans preuves, mais une proposition par laquelle l'entendement se donne son objet en en produisant le concept. Et ces postulats sont des postulats de la pensée empirique en général, parce qu'ils se rapportent à la possibilité, à la réalité ou à la nécessité des choses en tant qu'objets d'une expérience possible.

Le possible, c'est ce qui peut être et il ne suffit pas qu'un concept n'enferme aucune contradiction pour que son objet puisse être ; il faut encore que ce concept s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience, c'est-à-dire que son objet soit conçu à travers les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. En dehors de ce rapport à une expérience en

général, on n'a plus qu'une liaison arbitraire de pensée, qui peut bien n'enfermer aucune contradiction sans pour autant définir quelque objet possible.

Le passage du possible au réel se fait par le recours à l'expérience — et par là seulement ; jamais le seul concept d'un objet ne peut permettre d'affirmer son existence. Le réel doit être perçu ou du moins lié à des perceptions :

« Si nous ne commençons pas par l'expérience ou si nous ne procédons pas en suivant les lois de l'enchaînement empirique des phénomènes, c'est en vain que nous nous flatterions de deviner ou de pénétrer l'existence de quelque chose. » (I, p. 238 ; T. P., p. 204.)

Quant au nécessaire, c'est le réel pleinement compris, situé à sa place dans un enchaînement de causes et d'effets ; une existence est nécessaire relativement à une autre existence antérieurement donnée :

« Tout ce qui arrive est hypothétiquement nécessaire ; c'est là un principe qui soumet le changement dans le monde à une loi, c'est-à-dire à une règle de l'existence nécessaire, sans laquelle il n'y aurait pas même de nature. » (I, p. 244 ; T. P., p. 208.)

La nature, en effet, c'est l'enchaînement des phénomènes, quant à leur existence, selon des règles nécessaires, c'est-à-dire selon des lois. C'est pourquoi nous pouvons dire que, dans la nature, rien n'arrive par un hasard aveugle (*in mundo non datur casus*), et qu'il n'y a pas dans la nature de nécessité aveugle, mais seulement une nécessité conditionnelle (*in mundo non datur fatum*). (I, p. 244 ; T. P., p. 208.)

Au deuxième postulat de la pensée empirique en général, Kant a rattaché, dans sa deuxième édition de la *Critique*, une réfutation de l'idéalisme. *L'idéalisme dogmatique* de Berkeley déclare impossible l'existence des objets extérieurs dans l'espace parce que, faisant de l'espace une propriété des choses en soi, il est obligé de conclure à sa non-existence et par suite à la non-existence des choses. (Cf. I, p. 238, 88 ; T. P., p. 205, 74.) *L'idéalisme problématique* de Descartes considère seulement que l'existence des objets dans l'espace est indémontrable et que nous ne pouvons avoir d'autre certitude que celle de notre propre existence. Pour réfuter cette thèse, il faut montrer que l'expérience interne n'est elle-

même possible que sous la condition de l'expérience extérieure. Kant énonce ce théorème :

« *La simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence prouve l'existence des objets extérieurs dans l'espace.* » (I, p. 239 ; T. P., p. 205.)

La démonstration repose essentiellement sur ce qui a été dit du principe de substance et elle se fait en trois moments dont les deux premiers sont simplement indiqués par Kant.

1^o J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. En effet, nous n'avons aucune connaissance immédiate de nous-mêmes, mais seulement une conscience de notre propre existence. Or, exister, c'est être dans le temps.

2^o Toute détermination du temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. En effet le temps est la condition de toute perception, mais il ne peut être perçu en lui-même ; il faut donc quelque chose de réel par rapport à quoi le temps soit perçu :

« *le permanent est, pour la représentation empirique du temps même, le substrat qui rend seul possible toute détermination du temps.* » (I, p. 205 ; T. P., p. 178.)

3^o Ce permanent ne peut être quelque chose en moi. En effet, il n'y a en moi que des représentations et ce sont ces représentations qui rendent possible la conscience de mon existence, puisque nous avons vu, dans la déduction transcendantale des catégories, que c'est en saisissant l'objet que nous nous saisissons comme sujets. Mais ces représentations en vertu du principe de substance ont besoin de quelque chose de permanent qui soit distinct d'elles-mêmes et par rapport à quoi leur changement puisse être déterminé. Il en résulte que je ne puis avoir de conscience empirique de mon existence que par rapport à quelque chose existant hors de moi, ce qu'il fallait démontrer.

En d'autres termes, il n'y a pas plus de sujet sans objet que d'objet sans sujet. *Le je pense* pense le monde et non lui-même. Je ne saurais avoir conscience de ma propre existence s'il n'existait pas des objets extérieurs dans l'espace qui servent de fondement permanent aux représentations que je trouve en moi, lesquelles me font avoir conscience de mon existence. Comme le disait si bien Jules Lagneau : « Être ou ne pas être, soi et toutes choses, il faut choisir. » Mon existence en tant

que sujet pensant est liée à celle du monde en tant qu'objet pensé parce que je ne puis avoir conscience que de moi en train d'avoir conscience de quelque chose qui n'est pas moi. Selon une expression d'Alain, « je ne me pense que par le monde ». Ce qu'on appelle l'intérieur suppose l'extérieur :

« *l'expérience interne elle-même n'est possible que médiant et par le moyen de l'expérience externe.* » (I, p. 242 ; T. P., p. 207.)

Cette réfutation de l'idéalisme prépare, on le voit, la critique de la Psychologie rationnelle que l'on trouvera dans la Dialectique transcendantale.

Kant croit donc à l'existence d'un monde indépendant de la pensée, et par là son idéalisme se distingue de l'idéalisme absolu. Mais quel rapport y a-t-il, alors, entre ce monde et la connaissance que nous en avons ? Kant l'indique, à la fin de l'Analytique transcendantale, par sa distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes.

Il faut d'abord réaffirmer que :

« *tout ce que l'entendement tire de lui-même, sans l'emprunter à l'expérience, ne peut avoir pour lui aucun autre usage que celui de l'expérience.* » (I, p. 255 ; T. P., p. 210.)

Même les Mathématiques doivent finalement avoir un objet ; leurs concepts, sans doute, sont produits *a priori* grâce aux intuitions pures, mais ils ne prennent leur sens et leur valeur que dans l'expérience. (Cf. I, p. 257 ; T. P., p. 218.) Les catégories n'ont d'autre rôle que de s'appliquer aux objets d'expérience, et on ne peut même pas les définir vraiment si on ne les rapporte aux conditions de la sensibilité. Par exemple :

« *on ne peut définir la réalité, par opposition à la négation, qu'en songeant à un temps (comme l'ensemble de toute existence) qui en est rempli ou bien est vide.* » (I, p. 258-259 ; T. P. p., 219-220.)

L'usage des concepts purs de l'entendement est donc toujours empirique et les principes de l'entendement pur ne peuvent se rapporter qu'aux objets d'une expérience possible. Sans cette référence à l'intuition sensible, les catégories ont bien une *signification transcendantale* puisqu'elles expriment les divers modes de la pensée en général ; mais elles n'ont aucun usage, parce qu'il n'y a pas *d'usage transcendantal*,

l'objet faisant ici tout à fait défaut. Nous retrouvons ainsi la distinction, déjà notée, entre penser et connaître, et c'est elle qui va servir de fondement à la distinction entre phénomènes et noumènes.

En effet, quand nous affirmons qu'il n'y a de connaissance que des phénomènes, c'est-à-dire des êtres sensibles, des êtres tels qu'ils apparaissent à notre sensibilité, nous ne pouvons nous empêcher de penser soit à la nature de ces êtres telle qu'elle est indépendamment de notre façon de percevoir, soit à d'autres êtres possibles qui ne seraient pas des objets pour nos sens. Certes l'entendement n'a pas le pouvoir de dépasser la sensibilité, en ce qui concerne la connaissance, mais ce que l'on ne peut connaître peut cependant être pensé, et c'est ainsi que nous cherchons autre chose que l'expérience. Les *noumènes* sont précisément ces objets que nous pensons au-delà des phénomènes, et ces objets,

« u nous les considérons comme des objets simplement conçus par l'entendement, et nous les appelons êtres intelligibles (Noumena) ». (I, p. 265 ; T. P., p. 224.)

Mais il faut prendre garde à ne pas considérer ces objets de pensée comme des objets de connaissance et à ne pas faire du monde intelligible un monde que nous connaîtrions avec notre entendement. Le passage du sensible à l'intelligible, dans le domaine de la connaissance, ne nous élève pas au-dessus des objets des sens ; c'est toujours un **même monde**, le monde des phénomènes, qui devient intelligible lorsque l'entendement l'ordonne selon ses lois. Quant aux êtres intelligibles ou noumènes, ils ne sont, selon l'étymologie, que des êtres de pensée.

« Ce que nous appelons noumène ne doit donc être entendu qu'au sens négatif. » (I, p. 267 ; T. P., p. 228.)

Le noumène, c'est ce que je ne puis connaître, parce que je n'ai qu'une intuition sensible, et non une intuition intellectuelle. Mais le noumène, c'est aussi ce qui nous empêche de nous contenter de l'expérience, du sensible : que l'intuition sensible soit la seule pour nous, cela ne signifie pas que les choses en elles-mêmes soient soumises à ses conditions :

« Notre entendement ne reçoit donc ainsi qu'une extension négative, c'est-à-dire que s'il n'est pas limité par la sensibilité, s'il la limite au contraire en appelant noumènes des choses en

soi (envisagées autrement que comme des phénomènes), il se pose aussi à lui-même des limites qui l'empêchent de les connaître par le moyen des catégories, par suite de les connaître autrement que comme quelque chose d'inconnu. » (I, p. 269 ; T. P., 229-230.)

La modeste analytique de l'entendement pur se trouve ainsi ruiner l'orgueilleuse Ontologie (cf. I, p. 261 ; T. P., p. 222), sans, pour autant, condamner l'homme aux ombres de la Caverne.

TROISIÈME SECTION

LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE

1. DÉFINITIONS

Nous avons dit que la Dialectique était une Logique de l'apparence, par opposition à l'Analytique, qui est une Logique de la vérité. Mais il faut distinguer différents types d'apparences. L'apparence empirique — les illusions d'optique, par exemple — procède de l'influence de l'imagination sur l'entendement, et elle est facile à surmonter. De même l'apparence logique ne résiste pas à l'examen : l'attention aux règles de la logique suffit pour venir à bout des paralogismes, c'est-à-dire des raisonnements sophistiques. Mais l'apparence transcendantale est beaucoup plus tenace ; c'est que :

« elle ne cesse pas par cela seul qu'on l'a découverte et que la critique transcendantale en a clairement démontré la vanité (par exemple l'apparence qu'offre cette proposition : le monde doit avoir un commencement dans le temps). La cause en est qu'il y a dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir de connaissance de l'homme) des règles et des maximes fondamentales de son application, qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs et font que la nécessité subjective d'une certaine liaison de concepts en nous, exigée par l'entendement, passe pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. » (I, p. 299 ; T. P., p. 253.)

Nous avons affaire ici à une *illusion naturelle* qui est inévitable. Il ne suffit pas de la dénoncer pour qu'elle se dissipe, parce qu'elle répond à un besoin de notre esprit. La Dialectique transcendantale sera l'étude de cette illusion et de ses sources.

Le siège de l'apparence transcendantale est la raison pure, qu'il nous faut maintenant distinguer de l'entendement. La sensibilité était la faculté des intuitions, l'entendement la faculté des règles ; la raison est la faculté des principes :

« Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et finit par la raison. Il n'est pas en nous de faculté au-dessus de cette dernière, pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à la plus haute unité de la pensée. » (I, p. 300 ; T. P., p. 254.)

Nous avons vu que toute pensée consistait à juger, c'est-à-dire à lier, unifier. L'entendement, par ses concepts, ramène à l'unité la diversité donnée dans l'intuition ; il opère selon des règles. Mais, ces règles elles-mêmes, la raison les prend comme point de départ pour parvenir à une plus haute unité qui est celle des principes :

« Si l'entendement peut être défini : la faculté de ramener les phénomènes à l'unité au moyen des règles, la raison est la faculté de ramener à l'unité les règles de l'entendement sous des principes. Elle ne se rapporte donc jamais immédiatement à l'expérience ou à un objet, mais à l'entendement, aux connaissances diverses duquel elle s'efforce de donner une unité a priori par le moyen de certains concepts ; cette unité peut être appelée rationnelle et diffère essentiellement de celle qu'on peut tirer de l'entendement. » (I, p. 303 ; T. P., 256.)

En effet, l'unité à laquelle parvient l'entendement n'est jamais que celle d'un enchaînement de faits ; la raison va au-delà de l'entendement ; elle est aussi pouvoir de synthèse, mais son activité porte sur des concepts et non sur des intuitions ; l'unité qu'elle vise doit être totale, définitive.

Cette recherche de la plus haute unité est déjà remarquable dans l'usage logique de la raison, c'est-à-dire dans le raisonnement. Reasonner consiste en effet à comprendre une proposition particulière sous une condition générale qui la contient en même temps que beaucoup d'autres. Reasonner, c'est donc juger, mais en prenant pour matière non point des représentations, mais des propositions, et par suite c'est pousser plus loin qu'avec le seul entendement la recherche de l'unité.

*« La raison, dans son usage logique, cherche la condition générale de son jugement (de la conclusion), et le raisonnement n'est lui-même autre chose qu'un jugement que nous formons en subsumant sa condition sous une règle générale (la majeure). Or, comme cette règle doit être soumise à son tour à la même tentative de la part de la raison et qu'il faut ainsi chercher (par le moyen d'un **prosyllogisme**)*

condition de la condition, aussi loin qu'il est possible d'aller, on voit bien que le principe propre de la raison en général dans son usage logique est de trouver, pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'élément inconditionné qui doit en accomplir l'unité. » (I, p. 306 ; T. P., p. 259.)

C'est à partir de cet usage *logique* que s'explique l'usage *pur* de la raison. La raison pure, en effet, c'est la recherche de l'inconditionné considéré comme la condition dernière de toutes les conditions. On peut remarquer que la dialectique platonicienne était précisément un effort pour s'élever, en prenant les « hypothèses » scientifiques comme « des points de départ et des tremplins », jusqu'au terme « **anhypothétique** », qui est la condition de tout et n'a plus de condition. (Cf. *République*, VII.) L'inconditionné, c'est le refus de l'inachevé, de la dépendance ; c'est l'exigence d'une conclusion, d'une perfection, d'un idéal.

Ce ternie même d'idéal éclaire la fonction de la raison. En effet, Kant emprunte à Platon le mot *idées* pour désigner les concepts purs de la raison. Et, dans la première partie de la Dialectique transcendantale qui traite « des concepts de la raison pure », il insiste longuement sur la différence entre concepts et idées.

« J'entends par idée un concept rationnel nécessaire auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens. »
p. 320 ; T. P., p. 270.)

Le concept est une liaison du divers donné dans l'intuition sensible ; l'idée va au-delà de l'expérience phénoménale, elle est exigence d'un achèvement de nos concepts. C'est que les synthèses **opérées** par l'entendement dans l'expérience ne suffisent pas à la raison ; le monde empirique ne nous suffit pas parce qu'il n'est qu'un ensemble de phénomènes et non un tout unique. L'exigence de la raison, c'est de représenter l'univers comme une totalité achevée. Et sans doute la raison ne saisit-elle, par ses idées, aucun objet, mais cette idée d'univers, cet idéal d'un univers, pousse l'esprit à conduire toujours au-delà d'elles-mêmes ses synthèses empiriques, à ne jamais se contenter de ses concepts. Le concept, oeuvre d'entendement, est une connaissance limitée ; l'idée, oeuvre de raison, est moins une connaissance qu'une direction ; elle détermine non un objet, mais un sens :

« Quoi qu'on puisse dire des concepts transcendants de la raison : ils ne sont que des idées, nous ne devons les tenir en aucune façon pour superflus et vains. En effet, si aucun objet ne peut être déterminé par eux, ils peuvent du moins servir à l'entendement, dans le fond et en secret, de canon qui lui permette d'étendre son usage et de le rendre uniforme ; et par là il ne peut connaître d'objets en plus de ceux qu'il connaît au moyen de ses propres concepts, mais il est mieux dirigé et conduit plus avant dans cette connaissance. Je n'ajoute point ici que peut-être ces idées servent à rendre possible un passage des concepts de la nature aux connaissances pratiques de l'entendement. Il faut remettre l'explication de tout cela à plus tard. » (I, p. 321 ; T. P., p. 271.)

Nous verrons, en effet, que c'est dans leur usage pratique, c'est-à-dire dans le domaine moral, que les idées ont leur véritable intérêt. Mais nous pouvons noter déjà qu'il y a comme un accent moral dans ce refus de la raison de se contenter de ce qui est, dans cette exigence de perfection que, sur le plan purement spéculatif, expriment les idées.

Mais à quoi aboutit cet effort vers l'inconditionné ? Quelles sont ces idées que la raison pure ne peut éviter de former ? On les découvrira en considérant les différentes manières dont on peut remonter jusqu'à la totalité des conditions d'un conditionné donné, et ces différentes manières sont définies par les catégories de la relation :

« Autant l'entendement se représente d'espèces de rapports au moyen des catégories, autant il y aura aussi de concepts rationnels purs ; il y aura donc à chercher un inconditionné d'abord pour la synthèse catégorique dans un sujet, en second lieu pour la synthèse hypothétique des membres d'une série, en troisième lieu pour la synthèse disjonctive des parties dans un système. » (I, p. 317 ; T. P., p. 276.)

En d'autres termes, la première recherche de l'inconditionné est celle d'un sujet qui ne soit que sujet ; elle aboutit à l'idée de l'unité absolue du sujet pensant, c'est-à-dire à l'idée d'âme. La seconde est celle d'une cause qui ne soit que cause ; elle aboutit à l'idée de l'unité absolue de la série des conditions du phénomène, c'est-à-dire à l'idée de monde. La troisième est celle de la détermination de tous les concepts par rapport à un concept suprême qui les contienne tous ; elle aboutit à

l'idée de l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général, c'est-à-dire à l'idée de Dieu.

L'âme, le monde et Dieu sont donc les trois idées de la raison pure et l'apparence dialectique vient de ce qu'on les prend pour des déterminations objectives des choses en soi et non pour de simples liaisons subjectives de nos concepts. Mais, si elles ne peuvent rien nous faire connaître, ces idées ont du moins une sorte de réalité par ceci qu'elles sont des idées de la raison, c'est-à-dire qu'elles sont le fruit d'un raisonnement nécessaire :

« *La réalité transcendantale (subjective) des concepts purs de la raison a du moins ce fondement que nous sommes conduits à de telles idées par un raisonnement nécessaire.* » (I, p. 329 ; T. P., p. 277.)

Ces raisonnements, qui résultent de la nature même de la raison, sont pourtant des sophismes, et c'est à l'étude de ces raisonnements sophistiques qu'est consacrée la deuxième partie de la Dialectique transcendantale, intitulée « Des raisonnements dialectiques de la raison » : Les sophismes qui aboutissent à l'idée d'âme et que Kant appelle *paralogismes* de la raison pure, constituent la *Psychologie rationnelle*. L'idée de monde, objet de la *Cosmologie rationnelle*, inspire des raisonnements contradictoires ou *antinomies* de la raison pure, qui sont également vrais ou également faux. Enfin la *Théologie rationnelle*, qui traite de l'idéal de la raison pure, c'est-à-dire de Dieu, contient les sophismes par lesquels on prétend démontrer l'existence d'un Être suprême.

Ces trois divisions correspondent aux trois questions fondamentales de la Métaphysique : l'immortalité (que prétend établir la Psychologie rationnelle), la liberté (dont la Cosmologie rationnelle voudrait dire si elle est ou n'est pas), et Dieu (dont la Théologie rationnelle cherche à prouver l'existence). Étudions successivement ces trois problèmes.

2. LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

La Psychologie rationnelle prétend nous faire connaître la nature du sujet. Ses propositions déterminent l'âme du point de vue de la relation : l'âme est une substance pensante ;

de la qualité : l'âme est simple ; de la quantité : l'âme est une et identique ; de la modalité : l'existence de l'âme est plus certaine que celle des corps. Dans la première édition de la *Critique* (cf. II, p. 337-375 ; P., p. 289-327), Kant étudiait successivement les quatre paralogismes de la psychologie rationnelle (de la substantialité, de la simplicité, de la personnalité, de l'idéalité). Mais, dans la deuxième édition, il se contenta d'une critique générale. C'est qu'en définitive les différents arguments reposent sur un même sophisme, qu'il faut mettre en évidence.

La Psychologie rationnelle ne peut, par définition, s'appuyer sur aucune expérience, c'est-à-dire sur aucune détermination du sens intime :

« *Le moindre objet de la perception (le plaisir ou le déplaisir par exemple) qui s'ajouterait à la représentation générale de la conscience de soi-même changerait aussitôt la psychologie rationnelle en psychologie empirique. Je pense, voilà donc l'unique texte de la psychologie rationnelle, celui d'où elle doit tirer toute sa science.* » (I, p. 332 ; T. P., p. 279.)

Or une science n'est vraiment une science que si elle enferme des jugements synthétiques. Mais nous avons vu, lors de la Déduction transcendantale des catégories, que le *je pense* est une pensée et non une intuition, c'est-à-dire que son unité est purement analytique ; la conscience que j'ai de moi-même en tant que sujet un et identique n'est nullement une connaissance. Aussi n'est-ce que par un paralogisme que l'on peut passer de cette proposition analytique à des propositions synthétiques comme les conclusions de la Psychologie rationnelle. Ce paralogisme fondamental peut être ainsi formulé :

« *Ce qui ne peut être conçu que comme sujet n'existe aussi que comme sujet et est, par conséquent, substance ; or un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut être conçu que comme sujet. Donc il n'existe aussi que comme sujet, c'est-à-dire comme substance.* » (I, p. 338 ; T. P., p. 290-291.)

On voit que le paralogisme consiste ici à prendre le sujet en des sens différents dans la majeure et dans la mineure. Dans la majeure, l'être pensant est considéré en général, tel qu'il Pourrait être, par conséquent, donné dans l'intuition. Dans la mineure, au contraire, il s'agit seulement de l'être pensant en tant qu'il a conscience de penser, du *je pense* qui accompagne

toutes mes représentations, et en ce sens il ne saurait aucunement être objet d'intuition. La conclusion ne saurait donc s'appliquer à lui.

En d'autres termes, le sujet n'est que sujet et nullement objet ; la pensée se définit par un acte et non par des propriétés.

« Par ce « moi », par cet « il », ou par cette « chose qui pense », on ne se représente rien de plus qu'un sujet *transcendantal* des pensées : X. Et ce sujet ne peut être connu que par les pensées, qui sont ses prédicats. » (I, p. 334 ; T. P., p. 281.)

L'erreur est toujours de confondre le moi transcendantal et le moi empirique. La seule connaissance que nous puissions avoir de nous est celle du moi empirique, par le sens intime, et nous nous saisissons alors tels que nous nous apparaissions et non tels que nous sommes. Il n'y a de connaissance que de ce qui est objet, et ce qui constitue l'objet, ce n'est pas la conscience du moi *déterminant*, mais seulement celle du moi *déterminable*. (Cf. I, p. 336 ; T. P., p. 283.) Séparer le sujet de l'objet, c'est le perdre ; ce qui connaît ne peut être connu. Et nous retrouvons ici le théorème sur la réfutation de l'idéalisme : il n'y a pas plus de sujet sans objet que d'objet sans sujet ; le *je pense* ne peut connaître que ce qui n'est pas lui. Comme le disait Voltaire : « Penser à soi, avec abstraction des choses naturelles, c'est ne penser à rien, à rien du tout. »

« On voit par tout cela que la psychologie rationnelle ne tire son origine que d'un pur malentendu. L'unité de la conscience, qui sert de fondement aux catégories, est prise ici pour une intuition du sujet en tant qu'objet, et la catégorie de la *substance* y est appliquée. » (I, p. 345 ; T. P., p. 308.)

Notons toutefois que, si la *Critique* conclut que l'on ne peut démontrer que l'âme est immortelle, elle conclut de la même manière qu'on ne peut pas davantage prouver qu'elle ne le soit pas. Elle fixe à la raison spéculative, dans la connaissance de soi, des bornes infranchissables, l'empêchant « aussi bien de se jeter dans le sein d'un matérialisme sans âme » que de se perdre follement dans un spiritualisme qui n'a pour nous aucun fondement dans la vie. » (I, p. 345 ; T. P., p. 308.)

3. COSMOLOGIE RATIONNELLE

La Cosmologie rationnelle prétend déterminer l'univers considéré dans sa totalité. Elle repose sur ce principe général : « si le conditionné est donné, la somme entière des conditions l'est aussi, et, par conséquent, l'inconditionné absolu, qui seul rendait possible le conditionné. » (II, p. 5 ; T. P., p. 329.)

Mais, en vertu de ce principe, la raison aboutit à des thèses contradictoires dont chacune s'établit en démontrant l'impossibilité de l'autre. On aboutit ainsi aux antinomies de la raison pure : les thèses cherchent un premier terme inconditionné auquel une série entière des conditions soit suspendue ; les antithèses considèrent que c'est la série même des conditions qui forme une totalité inconditionnée ; dans le premier cas le monde est fini, dans le second il est infini. Il y aura, bien entendu, quatre groupes d'antinomies, correspondant aux catégories, que Kant va examiner

« non pour se prononcer à la fin en faveur de l'un ou de l'autre parti, mais pour rechercher si l'objet n'en serait point par hasard une pure illusion ». (II, p. 15 ; T. P., p. 236.)

Du point de vue de la quantité, le problème est celui des limites du monde dans le temps et dans l'espace. La thèse affirme que

« le monde a un commencement dans le temps et il est aussi limité dans l'espace ». (II, p. 17 ; T. P., p. 338.)

Elle repose sur l'impossibilité d'une série infinie de phénomènes et la nécessité de s'arrêter quelque part. Mais l'antithèse ne voit pas pourquoi l'on s'arrêterait ici plutôt que là et affirme que I

« le monde n'a ni commencement dans le temps ni limites dans l'espace, mais il est infini dans le temps comme dans l'espace ». (II, p. 17 ; T. P., p. 339.)

Le point de vue de la qualité est celui de la réalité dans l'espace, c'est-à-dire de la matière. La thèse dit :

« Toute substance composée, dans le monde, l'est de parties simples, et il n'existe absolument rien que le simple ou le composé du simple. » (II, p. 23 ; T. P., p. 342.)

En effet, on ne peut penser le composé que composé d'élé-

ments ; mais l'élément, réplique l'antithèse, doit occuper de l'espace puisque un agrégat d'éléments donnerait une substance composée étendue dans l'espace ; or l'espace est toujours divisible et par suite le simple n'est pas :

« *Aucune chose composée, dans le monde, ne l'est de parties simples, et il n'y existe absolument rien de simple.* » (II, p. 23 ; T. P., p. 343.)

Du point de vue de la relation, le problème cosmologique est celui de la causalité. Selon la thèse :

« *La causalité déterminée par les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est nécessaire d'admettre aussi, pour les expliquer, une causalité libre.* » (II, p. 30, 31 ; T. P., p. 318.)

Les philosophes ont, de tout temps, cherché un premier moteur du monde ; c'est qu'on ne peut se contenter des causes secondes et qu'il faut bien remonter jusqu'à une cause première, un commencement absolu. Mais précisément, réplique l'antithèse, un commencement absolu est impossible, car il faut bien que le moment qui a précédé ce commencement, en ait contenu les conditions, sinon toute la série des phénomènes serait inintelligible. Par suite :

« *Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive suivant des lois naturelles.* » (II, p. 30 ; T. P., p. 349.)

Enfin, du point de vue de la modalité, il s'agit de savoir si le monde est radicalement contingent ou dépend de quelque nécessité. Pour que quelque chose existe qui n'est que possible, pense la thèse, il faut quelque chose qui la rende nécessaire et qu'on ne peut trouver en lui, car il serait alors immédiatement nécessaire. Ainsi :

« *Le monde implique quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire.*

(II, p. 37 ; T. P., p. 352.)

A quoi l'antithèse répond que ce qui est nécessaire en tant que conséquence de ce qui précédait, c'est-à-dire que rien ne peut avoir sa raison d'être que hors de soi et qu'un être nécessaire n'aurait nulle part de raison d'être. Donc :

« *Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme en étant la cause.* »

(II, p. 37 ; T. P., p. 353.)

Dans ces antinomies, il faut chercher d'abord quel est

« l'intérêt de la raison ». (II, p. 44 ; T. P., p. 358.) Puisqu'il n'y a pas, touchant ces problèmes, de certitude reposant sur une démonstration, il reste à comprendre pourquoi les uns choisissent la thèse et les autres l'antithèse. Kant appelle *dogmatiques* les premiers et *empiristes* les seconds. (II, p. 46 ; T. P., p. 360.)

Du côté du dogmatisme, c'est-à-dire du côté de la thèse, on peut noter d'abord un *intérêt pratique* : l'immortalité de l'âme, dérivant de la simplicité du moi, la liberté, l'existence de Dieu sont ordinairement considérées comme les fondements de la morale et de la religion. Il faut remarquer ensuite l'*intérêt spéculatif* des thèses qui seules permettent une compréhension complète. Enfin le dogmatisme a l'avantage de la *popularité* : les thèses conviennent parfaitement au bon sens populaire.

L'empirisme, en revanche, s'il ne présente pas d'intérêt pratique et s'il est impopulaire, offre du moins un intérêt spéculatif supérieur à celui du dogmatisme. C'est que l'entendement reste alors sur son propre terrain, en refusant de sortir du champ des expériences possibles. Et, s'il s'en tenait là, s'il laissait le champ libre aux *suppositions intellectuelles* et aux *croyances* (II, p. 49 ; T. P., p. 362), se contentant de bien souligner que croire n'est pas savoir, sa valeur serait incomparable. Malheureusement les empiristes deviennent aisément dogmatiques et finissent par nier tout ce qui ne peut être connu expérimentalement, disant ainsi plus qu'ils ne savent.

On voit donc que les thèses se recommandent plus particulièrement pour deux raisons : tout d'abord elles satisfont l'esprit de système qui est naturel à l'esprit humain :

« *La raison humaine est de sa nature architectonique, c'est-à-dire qu'elle envisage toutes les connaissances comme appartenant à un système possible.* » (H, p. 52 ; T. P., p. 364.)

D'autre part, elles s'accordent avec la raison commune. Celle-ci, en effet

« *tient pour connu ce qu'un usage fréquent lui a rendu familier. Enfin tout intérêt spéculatif s'évanouit pour elle devant l'intérêt pratique, et elle s'imagine apercevoir et savoir ce que ses craintes ou ses espérances la poussent à admettre ou à croire.* » (II, p. 51 ; T. P., p. 364.)

On peut donc dire que les thèses répondent mieux aux exigences de la raison et de l'action, les antithèses aux exigences

de l'entendement et de la connaissance objective. Mais, en réalité, les idées cosmologiques de la raison, et par suite les antithèses comme les thèses, sont soit *trop grandes*, soit *trop petites* pour les concepts de l'entendement. Par exemple :

« Supposez que le monde n'ait pas de commencement, il est alors trop grand pour votre concept ; car celui-ci, consistant dans une régression successive, ne saurait jamais atteindre l'éternité écoulée. Supposez, au contraire, qu'il ait un commencement ; il est alors trop petit pour votre concept de l'entendement, dans la régression empirique nécessaire. »

(II, p. 60 ; T. P., p. 371.)

Le concept, en effet, remonte à travers le temps, pour saisir l'origine du monde, en vertu de ce principe que chaque instant suit un autre instant ; si le monde est infini, le concept n'arrivera jamais au bout de sa régression, l'idée est donc trop grande ; si le monde est fini, la régression sera interrompue, c'est-à-dire le temps arrêté, et l'idée est alors trop petite. Il en est ainsi pour les trois autres antinomies ; elles résultent toutes de cette disproportion entre l'entendement et la raison. L'un reste, en effet, dans les limites de l'expérience sensible, sous les conditions du temps et de l'espace ; l'autre, au contraire, brise ces limites et atteint d'un coup à un tout donné, qui n'a d'existence qu'intelligible, en tant qu'idée de la raison :

« Là, tous les membres de la série sont donnés en soi (sans condition de temps), tandis qu'ici ils ne sont possibles que par une régression successive, laquelle n'est donnée qu'autant qu'on l'accomplit réellement. » (II, p. 69 ; T. P., p. 378.)

Dans ces conditions, l'idéalisme transcendantal, qui est la seule « clef de la solution de la dialectique cosmologique » (II, p. 62 ; T. P., p. 372), doit

« renvoyer dos à dos les deux parties en litige, comme n'appuyant leurs prétentions sur aucun titre solide. » (II, p. 69 ; T. P., p. 378.)

En effet, dans les deux premières antinomies, thèses et antithèses sont également fausses ; mais deux propositions contradictoires ne peuvent être fausses toutes les deux que si le concept sur lequel elles s'appuient est lui-même contradictoire. (Cf. *Prolegomènes*, p. 124.) Leur erreur commune est de considérer le monde et la matière comme des choses

en soi alors qu'ils ne sont objets de connaissance qu'autant que nous les constituons par la suite de nos intuitions. Ces antinomies sont l'œuvre de la pensée qui se prend pour la connaissance, de la raison qui parle comme seul a le droit de parler l'entendement. L'illusion dialectique consiste ici à tenir les exigences de notre raison pour des déterminations objectives de la réalité en soi.

Dans les deux dernières antinomies, thèses et antithèses sont également vraies. Les thèses sont vraies du point de vue de la raison, dans le domaine intelligible, et les antithèses du point de vue de l'entendement, dans le domaine de l'expérience. Dans le monde des phénomènes, en effet, toute cause requiert indéfiniment une cause. Mais, si on les considère comme des noumènes, il n'y a aucune contradiction à admettre une cause libre et un être nécessaire. Cette distinction est d'une grande importance pour la conception kantienne de la liberté. (Cf. II, p. 90-107 ; T. P., p. 394-408.)

Prenons, en effet, la troisième antinomie ; nous y voyons aux prises deux conceptions du monde dont l'une soutient que tout est strictement déterminé, et l'autre qu'il y a des causes libres. La première conception est celle de l'entendement : dans la nature toute cause est effet. La seconde est celle de la raison, qui exige que l'homme du moins soit libre puisqu'il est tenu pour responsable de ses actes. La liberté morale, que Kant appelle liberté pratique, exige la liberté transcendantale :

« Elle suppose, en effet, que, bien qu'une action n'ait pas eu lieu, elle aurait dû cependant avoir lieu, et que, par conséquent, sa cause dans le phénomène n'était pas tellement déterminante qu'il n'y eût dans notre volonté une causalité capable de produire, indépendamment de ces causes naturelles et même contre leur puissance et leur influence, quelque chose de déterminé dans l'ordre du temps, d'après des lois empiriques, c'est-à-dire de commencer tout à fait de soi-même une série d'événements. » (I, p. 92 ; T. P., p. 395.)

Nous nous trouvons donc ici en présence de deux plans : celui des phénomènes (domaine de la nature), où tout s'enchaîne selon un déterminisme rigoureux, et celui des choses en soi (domaine de la liberté), où nous pouvons concevoir une causalité libre. Telle est la solution de l'antinomie, dont la

thèse est vraie par rapport à la raison et l'antithèse vraie par rapport à l'entendement. Nos actes, en tant qu'ils se manifestent dans le monde des phénomènes, sont déterminés selon les lois de ce monde ; mais ils sont libres dans la mesure où ils émanent d'un moi qui est au-delà du monde des phénomènes. Cette solution qui, seule, permet de concilier le déterminisme physique et la liberté humaine, repose donc sur la distinction essentielle des phénomènes et des noumènes :

En effet, comme ces phénomènes, n'étant pas des choses en soi, doivent avoir pour fondement un objet transcendantal, rien n'empêche d'attribuer à cet objet transcendantal, outre la propriété qu'il a de nous apparaître, une causalité qui ne soit pas un phénomène, bien que son effet se rencontre dans le phénomène. » (II, p. 94 ; T. P., p. 397.)

Kant en arrive ainsi à distinguer dans l'homme un caractère empirique et un caractère intelligible. (Cf. II, p. 95 ; T. P., p. 398.) Par notre caractère empirique, nous appartenons à la nature et nos actes sont soumis à la loi du déterminisme universel ; par le caractère intelligible, nous échappons au monde des phénomènes et nous sommes libres. Et ce n'est point par rapport à la nécessité, mais par rapport à la liberté, que nous devons juger nos actes, et qu'en effet nous les jugeons. Un mensonge, par exemple, apparaîtra toujours comme nécessaire si l'on a égard aux antécédents du menteur, aux circonstances de l'acte, etc. ; néanmoins le menteur est blâmé.

« Ce blâme se fonde sur une loi de la raison, où l'on regarde celle-ci comme une cause qui a pu et dû déterminer la conduite de l'homme, indépendamment de toutes les conditions empiriques indiquées. Et l'on n'envisage point la causalité de la raison comme simplement concomitante, mais comme complète par elle-même, quand même les mobiles sensibles ne lui seraient pas favorables mais contraires ; l'action est attribuée au caractère intelligible de l'auteur : il se rend coupable au moment où il ment ; par conséquent, malgré toutes les conditions empiriques de l'action, la raison était entièrement libre, et cet acte doit être absolument imputé à sa négligence. » (II, p. 105 ; T. P., p. 406.)

Sans doute ce caractère intelligible ne peut-il être connu, mais il peut être conçu, conformément au caractère empirique, comme nous concevons un objet transcendantal qui serve

de fondement aux phénomènes, seuls connus. Ce caractère intelligible, c'est la raison même qui échappe aux conditions de la sensibilité et n'est donc soumise à aucune détermination de temps par une cause antérieure :

« La raison est donc la condition permanente de tous les actes volontaires par lesquels l'homme se manifeste. » (II, p. 104 ; T. P., p. 405.)

On voit donc que la liberté humaine n'est aucunement incompatible avec le déterminisme naturel, si l'on admet l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire la distinction des phénomènes et des noumènes.

« En effet, si les phénomènes sont des choses en soi, la liberté est perdue sans retour. » (II, p. 93 ; T. P., p. 396.)

En revanche, il y a contradiction entre la nature et la liberté si l'on cède à l'apparence dialectique de la Cosmologie rationnelle et que l'on considère les idées de la raison comme de réelles déterminations des choses en soi.

4. LA THÉOLOGIE RATIONNELLE

La Théologie rationnelle nous fait assister au suprême effort d'unification de la raison et au passage, en quelque sorte, de l'un à l'unique. Le mouvement qui va des intuitions aux concepts, puis des concepts aux idées, doit aller enfin des idées à l'idéal :

« Ce que j'appelle idéal paraît être encore plus éloigné de la réalité objective que l'idée, et par là j'entends l'idée non seulement in concreto mais in individuo, c'est-à-dire l'idée d'une chose individuelle qu'elle seule peut déterminer ou qu'elle détermine en effet. » (II, p. 114 ; T. P., p. 413.)

L'idéal, c'est l'être individuel selon l'idée ; ainsi la sagesse est une idée, le sage est un idéal. Il ne s'agit pas ici d'une création de l'imagination, comme pourrait l'être celle d'un romancier, toujours soumise à des conditions sensibles ; il s'agit d'une exigence de la raison, par laquelle nous nous représentons un modèle dont la perfection ne saurait être égalée :

« De même que l'idée donne la règle, l'idéal en pareil cas sert de prototype pour la complète détermination de la copie, et nous n'avons pas d'autre mesure de nos actions que la

conduite de cet homme divin que nous trouvons dans notre pensée, avec lequel nous nous comparons, et d'après lequel nous nous jugeons et nous corrigeons, mais sans jamais pouvoir atteindre sa perfection. » (II, p. 115 ; T. P., p. 414.)

Et la raison ne peut manquer de s'élever jusqu'à cet idéal, parce que, prescrivant à l'entendement la règle de son parfait usage, elle le conduit jusqu'au concept de l'ensemble de toute possibilité comme à la condition de la complète détermination de chaque chose. Toute chose existante, en effet, est complètement déterminée, c'est-à-dire que, parmi tous les prédicats possibles, il y en a toujours un qui lui convient. Cela revient à dire que :

« pour connaître parfaitement une chose, il faut connaître tout le possible et la déterminer par là, soit affirmativement, soit négativement. » (II, p. 118 ; T. P., p. 416.)

Mais une négation ne peut être que la limitation d'une réalité supérieure. On ne peut dire d'un être qu'il n'est pas ceci ou cela qu'en pensant à un être qui serait ceci ou cela. « J'ai premièrement en moi, remarquait Descartes, la notion de l'infini que du fini » (*Méditations*, III), et cela signifie que rien ne peut être déterminé complètement qu'en fonction de la représentation d'une réalité parfaite. Toutes les choses diverses ne sont que diverses manières de limiter le concept de la réalité suprême :

« Si donc la complète détermination a pour fondement dans notre raison un substratum transcendantal qui contienne en quelque sorte toute la provision de matière d'où peuvent être tirés tous les prédicats possibles des choses, ce substratum n'est autre chose que l'idée d'un tout de la réalité. » (II, p. 119-120 ; T. P., p. 417.)

Tel est l'idéal de la raison pure, *ens realissimum*, qu'on peut appeler aussi être originaire en tant qu'il ne réside que dans la raison, être suprême puisqu'il n'y a aucun être au-dessus de lui, être des êtres, puisque tout lui est subordonné comme à sa condition. Mais toutes ces expressions ne désignent point une existence :

« elles ne désignent que le rapport de l'idée à des concepts, et nous laissent dans une complète ignorance touchant l'existence d'un être d'une supériorité si éminente. » (II, p. 122 ; T. P., p. 419.)

C'est précisément l'existence de l'être suprême que s'efforce de démontrer la Théologie rationnelle. On peut ramener à trois les différentes preuves possibles : la preuve **physico-théologique** conclut de l'existence de ce monde, tel que nous le connaissons, à l'existence de Dieu ; la preuve cosmologique conclut d'une existence quelconque à l'existence de Dieu ; la preuve ontologique, faisant abstraction de toute expérience, conclut l'existence de Dieu à l'aide de simples concepts. C'est par cette dernière que Kant commence son étude, considérant qu'elle constitue le fond même des deux autres.

L'argument ontologique est ainsi nommé parce qu'il prétend tirer l'existence de l'essence : je ne puis concevoir un être absolument nécessaire sans penser en même temps qu'il existe, puisqu'un être nécessaire est, par définition, un être dont la non-existence est impossible.

Or, remarque Kant, il est évidemment contradictoire de poser un triangle et d'en supprimer les trois angles ; mais il n'y a aucune contradiction à supprimer en même temps le triangle et les trois angles :

« Si, dans un jugement identique, je supprime le prédicat et conserve le sujet, il en résulte une contradiction, et c'est pourquoi je dis que celui-là convient nécessairement à celui-ci. Mais si je supprime à la fois le sujet et le prédicat, il n'en résulte pas de contradiction ; car il n'y a plus rien avec quoi il puisse y avoir contradiction. » (II, p. 132 ; T. P., p. 427.)

Si je conçois un Dieu, ses prédicats lui appartiennent **nécessairement** ; mais, si je dis que Dieu n'est pas, tous ses prédicats disparaissent. Il faudrait donc prouver que je ne puis pas ne pas concevoir que Dieu existe. Autrement dit, il faudrait prouver qu'il est contradictoire de penser que Dieu n'existe pas. C'est pourquoi l'argument ontologique prend la forme suivante : je puis concevoir la possibilité de l'être absolument réel ; or dans toute réalité est comprise aussi l'existence ; l'existence est donc contenue dans le concept d'un possible. Si *Deus est Deus, Deus est*, disait saint Augustin, et l'argument est ordinairement présenté ainsi : j'ai l'idée d'un être parfait ; or il serait imparfait s'il n'existait pas ; donc il existe. C'est sous cette forme qu'on le trouve, par exemple, chez Descartes.

On voit donc que, de la simple possibilité d'un concept, privilégié à vrai dire, car aucun autre concept ne se trouverait

dans ce cas, on pourrait déduire l'existence de l'objet de ce concept. Mais c'est précisément dans ce passage du possible au réel que consiste le sophisme. Il n'y a rien, en effet, dans le concept, qui permette de distinguer le réel du possible ; c'est l'expérience seule qui nous fait connaître que l'objet que nous concevons existe. Ce qui est, du point de vue du concept, n'est rien de plus que ce qui n'est pas.

« *Le réel ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car comme les thalers possibles expriment le concept, et les thalers réels l'objet et sa position en lui-même, si celui-ci contenait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent il n'y serait plus conforme. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels que si je n'en ai que l'idée (c'est-à-dire s'ils sont simplement possibles). En effet, l'objet en réalité n'est pas simplement contenu d'une manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que les cent thalers conçus soient le moins du monde augmentés par cet être placé en dehors de mon concept.* » (II, p. 135 ; T. P., p. 429.)

L'existence n'est donc pas une perfection ; une chose imparfaite, si elle existe, n'en sera pas moins imparfaite. On ne peut passer de l'essence à l'existence que par l'expérience, c'est-à-dire le recours à l'intuition. L'existence s'éprouve, elle ne se prouve pas. Sans doute peut-on démontrer l'existence de tel objet des sens qui n'est pas actuellement perçu, mais c'est en montrant qu'il est lié selon des lois empiriques à d'autres objets actuellement perçus (cf. I, p. 238 ; T. P., p. 204).

« *Mais pour les objets de la pensée pure il n'y a aucun moyen de reconnaître leur existence, puisqu'il faudrait la reconnaître tout à fait a priori, mais que notre conscience de toute existence (qu'elle résulte soit immédiatement de la perception, soit de raisonnements qui rattachent quelque chose à la perception) appartient entièrement à l'unité de l'expérience, et que, si une existence hors de ce champ ne doit pas être tenue pour absolument impossible, elle n'en est pas moins une supposition que rien ne peut justifier.* » (II, p. 136-137 ; T. P., p. 430.)

Nous retrouvons ainsi l'affirmation de l'Analytique : des

pensées sans matière sont vides. L'expérience seule peut donner un objet à nos pensées, c'est-à-dire en faire des connaissances :

« *L'on ne deviendra pas plus riche en connaissances avec de simples idées qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse.* » (II, p. 137 ; T. P., p. 431.)

La preuve cosmologique, précisément, a son point de départ dans l'expérience. C'est la preuve que Leibniz appelait preuve a *contingentia mundi* et qui conclut de l'existence contingente du monde à l'existence de Dieu. On ne procéderait plus ici de la perfection à l'existence nécessaire, mais de l'existence nécessaire à la perfection. La preuve se formule ainsi en deux moments. Tout d'abord :

« *si quelque chose existe, il doit exister aussi un être absolument nécessaire. Or j'existe au moins moi-même ; donc un être absolument nécessaire existe.* » (II, p. 138-139 ; T. P., p. 432.)

Ce premier moment de la preuve est déjà plein de sophismes ; par exemple le principe qui permet de conclure du contingent à une cause n'a de valeur que dans l'expérience et ne peut nous conduire au-delà. (Cf. II, p. 142 ; T. P., p. 435.) Mais il faut remarquer surtout que la conclusion à laquelle on arrive n'établit pas l'existence de Dieu. Cette nécessité à laquelle nous suspendons la contingence pourrait être aussi bien celle de la matière et il faut donc établir qu'il n'y a d'autre être nécessaire que le Dieu personnel et créateur. De là un deuxième moment de la preuve qui conclut :

« *Le concept de l'être souverainement réel est donc le seul par lequel un être nécessaire puisse être conçu, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement un être suprême.* » (II, p. 139 ; T. P., p. 433.)

Or l'argument par lequel on prétend établir l'identité de l'être nécessaire et de l'être suprême est précisément l'argument ontologique. Si je dis, en effet, que le concept de l'être suprême est le seul dont l'objet doive exister nécessairement, c'est que j'admets qu'on peut déduire son existence de son essence. Ainsi la preuve cosmologique suppose « cette malheureuse preuve ontologique » (II, p. 138 ; T. P., p. 432) qui ne résiste pas à l'examen.

La preuve *physico-théologique*, connue aussi sous le nom de preuve téléologique, est la plus populaire des preuves de l'existence de Dieu, et Kant l'évoque avec respect. On peut la formuler ainsi : nous constatons, dans les choses, ordre et harmonie, et la cause de cet ordre et de cette harmonie n'est pas dans les choses mêmes ; il faut donc conclure à l'existence d'un sage ordonnateur. (Cf. II, p. 150-151 et 152-153 ; T. P., p. 441-442, 443.) Mais il est clair que l'idée à laquelle on aboutit ainsi est celle d'un *architecte du monde* et non celle d'un *créateur du monde*. (II, p. 154.) L'argument *physico-théologique* suppose donc l'argument cosmologique pour montrer que l'architecte est aussi créateur, parce que non seulement la forme, — l'ordre —, mais la matière même du monde est contingente. Et comme la preuve cosmologique n'est qu'une « preuve ontologique déguisée » (II p. 155 ; T. P., p. 445), la preuve *physico-théologique*

« n'atteint réellement son but qu'au moyen de la raison pure, quoiqu'elle ait commencé par repousser toute parenté avec elle, et qu'elle ait voulu tout fonder sur des preuves tirées de l'expérience ». (II, p. 155 ; T. P., p. 445.)

Ainsi toute la Théologie rationnelle repose sur l'argument ontologique qui prétend vainement démontrer une existence par de simples concepts. Et pourtant Kant n'est pas un athée qui s'acharne à ruiner systématiquement tous les arguments que l'on pourrait invoquer en faveur de l'existence de Dieu. Mais le souci dominant de la *Critique* est de définir les limites de la connaissance, et Dieu se trouve au-delà de ces limites.

« La théologie transcendantale conserve donc, malgré toute son insuffisance, une utilité négative très importante : elle est une censure continuelle de notre raison, quand celle-ci n'a affaire qu'à des idées pures. » (II, p. 162 ; T. P., p. 451.)

Au fond, l'apparence dialectique, dans la Théologie rationnelle, comme dans la Cosmologie rationnelle, tient à ce qu'on ne distingue pas nettement phénomènes et noumènes. Cette distinction, qui est le propre de l'idéalisme transcendantal, permet seule de comprendre qu'invinciblement poussé à se représenter un être suprême l'esprit humain ne puisse pourtant démontrer qu'il existe :

« Si je dois concevoir quelque chose de nécessaire pour les choses existantes en général, et que d'un autre côté je ne sois

autorisé à concevoir aucune chose comme nécessaire en soi, il s'ensuit inévitablement que la nécessité et la contingence ne doivent pas concerner et toucher les choses mêmes, puisque autrement il y aurait contradiction ; que par conséquent aucun de ces deux principes n'est objectif, mais qu'ils ne peuvent être que des principes subjectifs de la raison, nous poussant, d'une part, à chercher pour tout ce qui est donné comme existant quelque chose qui soit nécessaire, c'est-à-dire à ne pas nous arrêter ailleurs que dans une explication achevée a priori, mais nous défendant, d'autre part, d'espérer jamais cet achèvement, c'est-à-dire d'admettre comme inconditionné rien d'empirique, et de nous dispenser par là de toute explication ultérieure. » (II, p. 146 ; T. P., p. 438.)

5. PRINCIPES CONSTITUTIFS ET PRINCIPES RÉGULATEURS

On voit par là quel est le véritable rôle de la raison et de ses idées. Certes l'âme, le monde et Dieu sont des idées et, par suite, sont inconnaissables. Puisque toute connaissance exige que des intuitions soient subsumées sous un concept, là où il n'y a pas d'intuition, il ne saurait y avoir non plus de connaissance. En ce sens, la Métaphysique, considérée comme science des choses en soi, est impossible. Mais ce n'est pas en vain que la raison forme des idées. Car si l'on ne peut accorder à ces idées un *rôle constitutif*, elles ont du moins un autre rôle qui n'est nullement négligeable, un rôle *régulateur*. (Cf. II, p. 75, 146, 148, 180, 184 ; T. P., p. 387, 438, 440, 465, 468.)

Les principes de l'entendement sont constitutifs en ce sens que les objets d'expérience ne peuvent être construits que d'après eux, ce qui leur confère une valeur objective. Mais les principes de la raison dirigent la pensée dans son effort de systématisation, ils l'empêchent d'être jamais satisfaite. Ils ont donc un usage régulateur en ce sens qu'ils ne déterminent pas d'objet, mais qu'ils servent de règle à l'esprit ; ils constituent des *maximes* :

« Tous les principes subjectifs qui ne sont pas dérivés de la nature de l'objet, mais de l'intérêt de la raison par rapport à une certaine perfection possible de la connaissance de cet

objet, je les appelle maximes de la raison. » (II, p. 180 ; T. P., p. 465.)

Il faut se garder de transformer les principes régulateurs en principes constitutifs, c'est-à-dire d'accorder une valeur objective aux maximes de la raison. Mais ces maximes nous contraignent à poursuivre toujours le travail d'explication des phénomènes en nous interdisant de croire que nous pouvons jamais avoir atteint la raison dernière de quoi que ce soit. Par exemple :

« *L'idéal de l'être suprême n'est autre chose qu'un principe régulateur de la raison, qui consiste à regarder toute liaison dans le monde comme si elle dérivait d'une cause nécessaire absolument suffisante, afin d'y fonder la règle d'une unité systématique et nécessaire suivant des lois générales dans l'explication de cette liaison ; il n'est point l'affirmation d'une existence nécessaire en soi.* » (II, p. 148 ; T. P., p. 440.)

Regarder toute liaison dans le monde comme si... C'est précisément la fonction de la raison d'obliger l'entendement à rechercher une perfection toujours plus grande de ses concepts en considérant toutes les conditions comme si elles devaient dépendre d'un inconditionné. La Métaphysique est la discipline du « comme si ». Dans la Psychologie rationnelle, on se représente l'esprit *comme s'il* était une substance simple subsistant toujours identique à elle-même. Dans la Cosmologie rationnelle, on considère la nature *comme si* elle était infinie. Dans la Théologie rationnelle, on regarde l'ensemble de l'expérience possible *comme si* elle formait une unité absolue. (Cf. II, p. 184 ; T. P., p. 468.)

Cette considération du « comme si » empêche, d'une part, de confondre ce que l'on sait et ce que l'on pense, d'autre part, de se contenter jamais d'un savoir quelconque. Tel est le double rôle de la raison sur le plan spéculatif. Mais elle a encore un autre rôle dans le domaine pratique, ou moral.

En effet, si la Dialectique transcendantale a démontré qu'on ne pouvait prouver ni l'immortalité de l'âme, ni la liberté de l'homme, ni l'existence de Dieu, elle a établi aussi, du même coup, qu'on ne pouvait prouver ni que l'âme est mortelle, ni que l'homme n'est pas libre, ni que Dieu n'existe pas. Au-delà de l'expérience, nous ne pouvons rien connaître, pas plus la non-existence que l'existence. Et si la *Critique* conclut que

la raison spéculative ne peut rien affirmer avec certitude touchant l'âme, la liberté et Dieu, le champ est ainsi laissé libre à la raison pratique. Au fond, dans la Dialectique transcendantale,

« *il s'agit de déblayer et d'affermir le sol qui doit porter le majestueux édifice de la morale, ce sol où l'on rencontre des trous de taupe de toutes sortes creusés par la raison en quête de trésors, sans succès, malgré ses bonnes intentions, et qui menacent la solidité de cet édifice.* » (I, p. 315 ; T. P., p. 266.)

L'échec même de la raison spéculative dans ce domaine nous fait comprendre que c'est à la raison pratique que revient le soin de décider ; par exemple :

« *dans ce refus de notre raison de donner une réponse aux questions indiscrètes qui dépassent notre vie, elle nous montre un avertissement de détourner notre étude de nous-mêmes de la spéculation transcendantale, qui est infructueuse, pour s'appliquer à l'usage pratique, seul fécond.* » (T, p. 345 ; T. P., p. 307.)

Les problèmes de l'âme, de la liberté et de Dieu relèvent de la morale, c'est-à-dire de la raison pratique. Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot célèbre de la préface de la deuxième édition :

« *J'ai donc dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance.* » (I, p. 28 ; T. P., p. 24.)

On traduit aussi le texte de Kant : « supprimer le savoir pour faire une place à la croyance », et c'est qu'en effet la foi morale n'est possible que parce que la raison spéculative est impuissante.

Ainsi se trouvent résolues toutes les questions que posait la *Critique de la Raison pure*. Rappelons brièvement l'essentiel de ces réponses. Toute connaissance est faite d'une forme *a priori* et d'une matière *a posteriori*. Les éléments *a priori* sont de deux sortes : les uns, fournis par la sensibilité, concernent l'intuition ; ce sont l'espace et le temps, intuitions pures, formes *a priori* de la sensibilité ; les autres, fournis par l'entendement, concernent les concepts ; ce sont les catégories, concepts purs, formes *a priori* de l'entendement. Ces données *a priori* rendent possibles des jugements synthétiques *a priori* et par là justifient une Mathématique et une Physique pures.

Je sais *a priori* de tout ce que je puis connaître que ce sera conforme aux cadres à travers lesquels s'élabore toute connaissance.

Mais comme, en l'absence d'une intuition intellectuelle, les catégories ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience, tout usage transcendant leur est interdit. Cependant, la raison pousse l'entendement au-delà de l'expérience et ainsi naît la Métaphysique. On ne saurait nier la Métaphysique comme disposition naturelle de la raison. Mais les idées de la raison sont simplement régulatrices et non constitutives ; elles ne nous font rien connaître, elles orientent seulement notre effort pour connaître et l'empêchent de se satisfaire trop aisément. La Métaphysique est donc impossible comme science des choses en soi. Nous ne pouvons rien affirmer de l'âme, du monde et de Dieu, et nous comprenons pourquoi, dès lors, la Métaphysique, qui a des origines si anciennes, n'est pas encore entrée dans la voie sûre de la science ; c'est que, faute d'une Critique préalable, elle s'était proposé des objets inaccessibles.

Nous savons maintenant que l'âme, le monde et Dieu ne relèvent pas de la raison spéculative, et la *Critique* peut servir de fondement à une Métaphysique légitime. De là le titre de l'ouvrage dans lequel Kant condense la *Critique : Prolégomènes à toute Métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science*. Aura le droit de se présenter comme science toute Métaphysique qui, abandonnant les spéculations sur l'âme, le monde et Dieu, se contentera d'exposer le système des principes et concepts *a priori* de la Physique, tels qu'ils ressortent de la *Critique de la Raison pure*.

C'est à l'édification de cette Métaphysique que travaillait Kant en publiant ses *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. C'est à elle encore qu'il travaillait au moment de sa mort, en écrivant le *Passage des premiers principes métaphysiques de la science de la nature à la Physique*. Le 21 février 1804, quand mourut Kant, l'ouvrage resta inachevé sur sa table.

III

LA LOI MORALE

C'est un trait caractéristique du génie kantien que la lente élaboration des idées essentielles. D'autres ont, dès leur jeunesse, une sorte d'intuition, et ils savent où ils veulent aller, s'ils ignorent comment. Kant savait seulement qu'il allait à la vérité, et de toute son âme, comme dit Platon, mais il n'a découvert que peu à peu, et presque péniblement, ces vérités auxquelles il aspirait. Le problème moral ne lui a jamais été indifférent, mais il avait soixante ans lorsqu'une solution valable lui apparut. On pourrait cependant voir se dégager peu à peu de ses premières oeuvres, à travers des positions contradictoires, les traits fondamentaux qui constituent sa conception de la morale.

Le point de départ de sa pensée est dans la morale de Leibniz, telle que Wolff l'exposait, et dont la formule générale était que l'homme est obligé de vouloir toute la perfection dont il est capable. En 1755, dans sa *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*, et en 1759, dans son *Essai de quelques considérations sur l'optimisme*, il défend les thèses de Leibniz.

Mais sous l'influence des moralistes anglais, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, et sous l'influence de Rousseau, il commence, dès 1760, à faire au sentiment une place importante dans la morale et, parallèlement, à montrer l'insuffisance des concepts d'obligation et de perfection qui fondaient la moralité leibnizienne. Ce mouvement est sensible dans *l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), dans *l'Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1764), aussi bien que dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Plus précisément, Rousseau détourne Kant de l'intellectualisme moral et

l'amène à penser que, selon la formule du Vicaire savoyard, nous pouvons être hommes sans être savants ». Certes la morale kantienne ne sera pas une morale du sentiment, mais, pendant cette période, Kant prend du moins conscience de la faiblesse des fondements rationnels sur lesquels on prétendait fonder la morale.

La *Critique de la Raison pure* achèvera de persuader Kant qu'on ne peut suspendre la moralité aux preuves dialectiques de la liberté de l'homme, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. Aussi, une fois cette *Critique* menée à son terme, se tournera-t-il vers le problème moral pour chercher à voir plus clair dans sa propre pensée. La *Critique de la Raison pure* lui indique d'ailleurs la méthode à suivre pour étudier la possibilité et la légitimité d'une législation *a priori* de l'esprit.

Cependant, comme il est ici à la recherche de sa propre pensée, Kant ira de la démarche analytique à la démarche synthétique, contrairement à ce qu'il avait fait pour la raison pure. La première *Critique*, en effet, était un exposé synthétique, au sens où les mathématiciens opposent la synthèse à l'analyse, c'est-à-dire qu'elle justifiait l'œuvre de la raison, la science, à partir d'une description de la raison elle-même. Mais, pour répondre à diverses critiques, et s'exprimer de façon plus simple, Kant publiait en 1783 les *Prolégomènes* qui procédaient analytiquement, c'est-à-dire partaient de la science, œuvre de la raison, pour remonter jusqu'à la structure de la raison. Il suivra la marche inverse dans le domaine moral. Les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, publiés en 1785, partent des jugements de la conscience commune et vont de là au principe rationnel qui les fonde. Ce n'est qu'en 1788 que paraîtra la *Critique de la Raison pratique*, qui exposera la moralité à partir de la fonction pratique de la raison.

La deuxième *Critique* suivra naturellement une démarche parallèle à celle de la première. Et de même que la *Critique de la Raison pure* doit conduire à une *Métaphysique de la Nature*, la *Critique de la Raison pratique* conduira à une *Métaphysique des mœurs*. Toutefois le parallélisme demeure quelque peu extérieur et, entre la *Critique* et la *Métaphysique des mœurs* (1797), deux autres œuvres viennent préciser la pensée kantienne : la *Critique du jugement* (1790) et la *Religion dans les limites de la simple raison* (1791).

Nous étudierons donc successivement :

1^o Les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* ;

2^o La *Critique de la Raison pratique* ;

3^o La *Critique du jugement* ;

4^o La *Religion dans les limites de la simple raison*.

Chemin faisant, nous emprunterons à la *Métaphysique des mœurs* quelques textes destinés à illustrer par l'exemple les idées morales de Kant.

Toutefois, il faut commencer par rappeler dans quelles conditions se pose, pour Kant, le problème moral. La *Critique de la Raison pure* a dégagé, en effet, un certain nombre d'idées qui sont ici essentielles. Nous avons vu, d'abord, qu'il y a un monde sensible ou monde des phénomènes, seul connaissable, il fallait superposer le monde intelligible des choses en soi, nécessaire quoique inaccessible. Notre raison nous pousse invinciblement à nous élever jusqu'à ce monde que notre entendement ne peut atteindre. C'est qu'il y a dans notre raison des Idées qui, sans doute, n'ont pas le rôle constitutif des catégories, mais qui possèdent néanmoins une double utilité : d'une part, elles sont pour l'entendement des principes régulateurs qui exigent un perfectionnement continu de nos concepts ; d'autre part, elles ont une valeur pratique. Ces idées, qui concernent l'âme, le monde et Dieu, n'ont pas de réalité objective puisque aucune intuition ne peut être donnée qui leur corresponde, mais elles ont cependant une certaine réalité, par le fait même qu'elles sont des idées de notre raison. S'il est impossible de démontrer spéculativement l'immortalité de l'âme, la présence de la liberté dans le monde ou l'existence de Dieu, il est impossible de démontrer aussi spéculativement que l'âme est mortelle, qu'il n'y a aucune cause libre et que Dieu n'existe pas. Ce résultat négatif est en lui-même assez important, puisqu'il laisse le champ libre à la raison pratique et à la foi. Mais il y a mieux : on peut démontrer spéculativement que l'idée de liberté n'est pas inconciliable avec le déterminisme. La liberté pratique, que Kant définit.

u l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité » (*Raison pure*, II, p. 91 ; T. P., p. 395),

suppose une liberté transcendante compatible avec la causalité phénoménale. De ce point de vue, nous avons été amenés

à distinguer en l'homme un caractère empirique, par lequel il est pris dans le monde des phénomènes, et un caractère intelligible, par lequel il échappe à ce monde. Nous avons vu enfin que la notion du devoir était liée à ce caractère intelligible du sujet, c'est-à-dire à sa liberté.

C'est sur ces fondements spéculatifs que va s'élever la doctrine morale de Kant.

PREMIÈRE SECTION

LES FONDEMENTS

DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS

Les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* ont pour objet « la recherche et l'établissement du principe suprême de la moralité ». (*Fondements*, p. 84.)

Ils constituent une étude préliminaire à la *Critique de la Raison pratique*, qui seule peut jeter les bases d'une science *a priori* de la conduite. En fait, comme nous allons le voir, les *Fondements* contiennent presque l'essentiel de la morale kantienne.

1. LA BONNE VOLONTÉ ET LE DEVOIR

La première section traite du *passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique*. Il n'est pas question, en effet, pour Kant, d'inventer une morale nouvelle, mais seulement de dégager par l'analyse le principe suprême de la moralité tel qu'il se rencontre dans toute conscience humaine. Kant est, selon l'expression d'Alain, « ce professeur de Géologie qui un jour a voulu savoir ce que c'était qu'un honnête homme au jugement du savetier ». (*Histoire de mes pensées*, p. 137.) Le point de départ de la recherche est cette constatation célèbre :

« De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté. » (P. 87.)

L'intelligence, le jugement, le courage, etc., ne sont pas choses bonnes absolument ; leur valeur dépend de l'usage qu'on en fait. Il en est de même du bonheur : il n'est pas un bien en soi, puisqu'il peut être une source de corruption pour

celui que n'anime pas une bonne volonté. Même des qualités supérieures, telles que la maîtrise de soi ou la réflexion, ne sont bonnes vraiment que si elles sont au service d'une bonne volonté.

Par exemple :

« le sang-froid d'un scélérat ne le rend pas seulement beaucoup plus dangereux; il le rend aussi immédiatement à nos yeux plus détestable encore que nous ne l'eussions jugé sans cela. » (P. 89.)

Mais qu'est-ce qui fait qu'une volonté est borine ? Ce ne sont pas ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre le but qu'elle se propose ; c'est la nature même du vouloir. Il faut aller ici jusqu'aux extrêmes conséquences de l'idée :

« Alors même que, par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté ait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins ; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule (je comprends par là, à vrai dire, non pas quelque chose comme un simple voeu, mais l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer), elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. » (P. 89-90.)

Quel est donc le contenu de cette volonté qui serait bonne par elle-même ? Pour le déterminer, nous étudierons un concept voisin qui le fera mieux ressortir, le concept de devoir. Ce concept contient, en effet, celui de bonne volonté, mais y ajoute certaines entraves subjectives, émanant de notre sensibilité, qui mettent davantage en lumière la bonne volonté. Dans l'idée de devoir, nous trouvons la bonne volonté aux prises avec certaines difficultés. On peut dire que la bonne volonté, c'est la volonté d'agir par devoir.

Il faut remarquer aussitôt que l'on agit souvent conformément au devoir sans agir pour cela par devoir :

« Je laisse ici de côté toutes les actions qui sont au premier abord reconnues contraires au devoir, bien qu'à tel ou tel point de vue elles puissent être utiles ; car pour ces actions jamais précisément la question ne se pose de savoir s'il est possible qu'elles aient eu lieu par devoir puisqu'elles vont même contre le devoir. Je laisse également de côté les actions

qui sont réellement conformes au devoir, pour lesquelles les hommes n'ont aucune inclination immédiate, qu'ils n'en accomplissent pas moins cependant, parce qu'une autre inclination les y pousse. Car, dans ce cas, il est facile de distinguer si l'action conforme au devoir a eu lieu par devoir ou par une vue intéressée. Il est bien plus malaisé de marquer cette distinction dès que l'action est conforme au devoir, et que par surcroît encore le sujet a pour elle une inclination immédiate. » (P. 94-95.)

Par exemple, le marchand qui sert loyalement ses clients agit conformément au devoir, mais non par devoir, s'il n'a en vue que son intérêt bien compris. Celui qui, heureux de vivre, s'efforce de conserver sa vie agit conformément au devoir, puisque conserver sa vie est un devoir ; mais il n'agit pas par devoir. Au contraire, celui-là agira par devoir qui s'efforcera de conserver une vie à laquelle il ne tient plus. Faire le bien par plaisir, c'est encore agir conformément au devoir, mais non par devoir. En revanche, celui qui fait le bien sans y être prédisposé a une plus grande valeur morale que celui qui a un tempérament bienveillant, et ceci aux yeux de chacun. Mais cette valeur vient précisément de ce que

« il fait le bien non par inclination, mais par devoir ». (P. 97.)

Une action n'a donc de valeur morale véritable que si elle est non seulement conforme au devoir, mais encore accomplie par devoir. Agir sous l'influence de la sensibilité, même si l'action est conforme au devoir, cela est *pathologique*. N'est *pratique* ou moral que ce qui dépend directement et uniquement de la raison

« Ainsi doivent être sans aucun doute compris les passages de l'Écriture où il est ordonné d'aimer son prochain, même son ennemi. Car l'amour comme inclination ne peut pas se commander ; mais faire le bien précisément par devoir, alors qu'il n'y a pas d'inclination pour nous y pousser, et même qu'une aversion naturelle et invincible s'y oppose, c'est là un amour pratique et non pathologique, qui réside dans la volonté, et non dans le penchant de la sensibilité, dans des principes de l'action, et non dans une compassion amollissante ; or cet amour est le seul qui puisse être commandé. » (P. 98-99.)

Ainsi s'oppose le point de vue de la *légalité*, c'est-à-dire de la conformité à la loi, et le point de vue de la *moralité* vraie qui réside dans la pureté de l'intention. N'oublions pas **cependant** que lorsqu'on parle d'intention, chez Kant, il ne s'agit pas d'un simple vœu ; l'intention telle qu'il l'entend, nous l'avons vu plus haut, suppose la mise en oeuvre des moyens, c'est-à-dire l'effort pour se réaliser.

Voilà donc un premier principe : la valeur morale de l'acte est dans l'intention. Mais voici un second principe :

« Une action accomplie par devoir tire sa valeur morale **non pas du but** qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du principe du vouloir d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer. » (P. 99.)

Le but à atteindre peut être bon sans qu'il faille faire preuve de bonne volonté pour l'atteindre. Par exemple, le but de celui qui veut conserver sa vie est bon, mais il n'aura nullement besoin de bonne volonté pour atteindre ce but s'il aime la vie. Ce qui importe donc, c'est seulement la règle en vertu de laquelle l'action est accomplie, ou, pour reprendre les termes de Kant, la maxime de l'action, le principe du vouloir. Ce n'est pas ce que je veux atteindre qui fait la valeur morale de mon acte, mais la raison pour laquelle je veux l'atteindre. Le marchand honnête est moral s'il est honnête par devoir : il n'a pas de valeur morale s'il est honnête par intérêt. En d'autres termes, la valeur morale de l'acte est dans l'intention, mais il faut considérer l'intention abstraction faite du but poursuivi, c'est-à-dire uniquement en tant qu'intention de faire ce que l'on doit faire.

De ces deux principes résulte donc la définition suivante du devoir :

« Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi. » (P. 100.)

Kant commente ainsi cette définition :

« Pour l'objet conçu comme effet de l'action que je me propose, je peux bien sans doute avoir de l'inclination, mais jamais du respect, précisément parce que c'est simplement un effet, et non l'activité d'une volonté. De même, je ne peux avoir de respect pour aucune inclination en général, qu'elle

soit mienne ou d'un autre ; je peux tout au plus l'approuver dans le premier cas, dans le second cas aller parfois jusqu'à l'aimer, c'est-à-dire la considérer comme favorable à mon intérêt propre. Il n'y a que ce qui est lié à ma volonté uniquement comme principe et jamais comme effet, ce qui ne sert pas mon inclination, mais la domine, ce qui du moins empêche entièrement qu'on en tienne compte dans la décision, par suite la simple loi pour elle-même, qui puisse être un objet de respect et par conséquent être un commandement. Or, si une action accomplie par devoir doit exclure complètement l'influence de l'inclination et avec elle tout objet de la volonté, il ne reste rien pour la volonté qui puisse la déterminer, si ce n'est objectivement la loi, et subjectivement un pur respect pour cette loi pratique, par suite la maxime d'obéir à cette loi, même au préjudice de toutes mes inclinations. » (P. 100-101.)

En d'autres termes, il faut à l'homme des mobiles pour agir ; et, puisque toute action procédant d'un mobile tiré de la sensibilité ne peut être qualifiée de morale, il ne reste donc d'autre mobile à l'action de qui veut agir par devoir que le respect de la loi qui lui ordonne de faire son devoir. C'est donc la seule représentation de la loi, chez un être raisonnable, qui peut déterminer la bonne volonté.

Le problème se pose évidemment de savoir en quoi consiste cette loi

« dont, la représentation, sans même avoir égard à l'effet qu'on attend, doit déterminer la volonté pour que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ». (P. 103.)

Dans toute loi on peut considérer la forme, c'est-à-dire l'universalité du commandement, et le contenu, c'est-à-dire l'objet qu'il nous est commandé de poursuivre. Mais nous venons de voir que l'action morale ne tire pas sa valeur du but qu'elle se propose, ce qui signifie que l'obéissance à la loi doit être indépendante du contenu de la loi. Par suite, pour la volonté,

« il ne reste plus que la conformité universelle des actions à la loi en général, qui doit seule lui servir de principe ; en d'autres termes, je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle ». (P. 103.)

C'est donc la simple conformité à la loi en général qui constitue le principe d'une volonté bonne, et tel est le formalisme kantien. Mais ce principe, remarque Kant, la raison commune l'a toujours devant ses yeux. Prenons un exemple : je me trouve dans l'embarras et je me demande si je puis faire une fausse promesse, c'est-à-dire une promesse que je n'ai pas l'intention de tenir. La prudence me conseille de n'en rien faire, car il pourrait en résulter pour moi des conséquences fâcheuses. Mais, si je m'abstiens par prudence, on ne peut pas dire que j'agisse moralement. Être sincère par crainte de conséquences désavantageuses et être sincère par devoir sont deux choses bien différentes. Si je manque aux règles de la prudence, il peut arriver qu'il en résulte un bien pour moi ; les calculs de la prudence ne sont pas infaillibles. Si, au contraire, je pose la question de la conformité au devoir et non à la prudence, je découvrirai une règle infaillible ; il suffit que je me demande à moi-même :

« *Accepterais-je bien avec satisfaction que ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) dût valoir comme une loi universelle (aussi bien pour moi que pour les autres) ?* » (P. 104.)

Ici la réponse est évidente : si la maxime de se tirer d'embarras par une fausse promesse était érigée en loi, personne ne croirait plus aux promesses, et par suite il ne me servirait à rien de mentir,

« *de telle sorte que ma maxime, du moment qu'elle serait érigée en loi universelle, se détruirait elle-même nécessairement* ». (P. 105.)

Il n'est donc pas besoin d'une grande subtilité pour savoir agir moralement, et Kant rejoint ici Rousseau, quoiqu'il fasse reposer la moralité sur la raison et non sur le sentiment. Chacun peut reconnaître à tout moment où est le devoir, condition d'une volonté bonne, en se demandant si l'on peut vouloir que la maxime de telle ou telle action soit érigée en loi universelle. Quand je me demande si « j'ai raison » d'accomplir tel acte, je me demande ce que ferait à ma place n'importe quel être doué de raison, c'est-à-dire que je cherche à savoir si la maxime de mon action pourrait être une maxime universelle.

Ainsi l'analyse de la connaissance morale commune nous

permet de découvrir le principe suprême de la moralité. Kant peut ne s'empêcher d'admirer

« *combien, dans l'intelligence commune de l'humanité, la faculté de juger en matière pratique l'emporte de tout point sur la faculté de juger en matière théorique* ». (P. 107.)

Il est d'ailleurs normal que tout homme puisse facilement trouver en lui les principes d'une bonne conduite. Cependant, le philosophe ne saurait en rester là. Car, si l'innocence est une belle chose, elle se laisse facilement séduire. Aussi la science doit-elle venir à son secours pour préserver les règles morales des assauts sophistiques. Tel sera l'objet de la deuxième section des *Fondements*.

2. CARACTÈRES ET FORMULES DU DEVOIR

Cette deuxième section a pour titre : *Passage de la philosophie morale populaire à la Métaphysique des moeurs*. Il s'agit, en effet, de remonter du concept de devoir tel que nous l'a montré l'analyse jusqu'à son fondement *a priori*. Car ce concept du devoir, bien que nous l'ayons tiré de l'usage commun de la raison pratique, n'est pas un concept empirique. Comment serait-il donné par l'expérience, puisque celle-ci ne nous offre aucun exemple certain d'une action accomplie par devoir ? Nous voyons de nombreuses actions conformes au devoir, mais nous pouvons douter que le respect de la loi soit le vrai mobile de ces actions.

« *En fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action, d'ailleurs conforme au devoir, ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir* ». (P. 112.)

On ne peut pas réfuter par des exemples la thèse de La Rochefoucauld selon laquelle tous nos actes, même ceux qui sont en apparence les plus vertueux, sont inspirés par l'amour-propre et l'intérêt. Il n'est pas d'exemple dans lequel on ne puisse supposer l'intervention de l'un de ces deux mobiles. De la soeur de charité on pourra dire qu'elle veut gagner le paradis ; du sauveteur qu'il veut une médaille, etc. Cette ambiguïté de l'expérience s'explique par ceci que

« quand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas ». (P. 112.)

La moralité ne se juge pas de l'extérieur, et c'est pourquoi l'on ne peut tirer de l'expérience le concept du devoir. Et nous ne pouvons nous flatter de voir plus clair dans nos propres actions que dans celles d'autrui.

Il ne faut pas s'étonner, d'ailleurs, que le devoir ne soit pas un concept empirique. L'expérience ne saurait, en effet, lui donner l'universalité et la nécessité qui font sa grandeur et sa force. La morale ne saurait être tirée de l'expérience, car elle a pour objet l'idéal, et non le réel, ce qui doit être, et non ce qui est. Déjà, dans la *Critique de la Raison pure*, Kant s'indignait que l'on condamnât la République de Platon « sous ce très misérable et fâcheux prétexte qu'elle est impraticable ». (I, p. 313 ; T. P., p. 264.) S'il était tiré de l'expérience, le devoir ne mériterait pas le respect que nous lui accordons. Ce qui fait son caractère propre et sa dignité, c'est qu'il est une idée de la raison ; si la République de Platon est conforme à l'idéal moral rationnel, peu importe qu'elle soit impraticable, elle n'en a pas moins une très haute valeur morale. Donc, si aucune expérience ne peut prouver l'existence d'un acte purement moral, si même il est toujours permis de douter qu'un tel acte existe réellement, il faut conclure que le devoir est une exigence de la raison pure :

« Il n'y a rien qui puisse nous préserver de la chute complète de nos idées du devoir, pour conserver dans l'âme un respect bien fondé de la loi qui le prescrit, si ce n'est la claire conviction que, lors même qu'il n'y aurait jamais eu d'actions qui fussent dérivées de ces sources pures, il ne s'agit néanmoins ici, en aucune façon, de savoir si ceci ou cela a lieu, mais que la raison commande par elle-même et indépendamment de tous les faits donnés ce qui doit avoir lieu, que par suite des actions dont le monde n'a peut-être jamais encore offert le moindre exemple jusqu'à aujourd'hui, dont la possibilité d'exécution pourrait être mise en doute par celui-là précisément qui fonde tout sur l'expérience, sont cependant ordonnées sans rémission par la raison, que, par exemple, la pure loyauté dans l'amitié n'en est pas moins obligatoire pour tout homme, alors même qu'il se pourrait qu'il n'y eût jamais eu d'ami total jusqu'à

présent, parce que ce devoir est impliqué comme devoir en général avant toute expérience dans l'idée d'une raison qui détermine la volonté par des principes a priori. » (P. 114.)

Ce refus de tout compromis entre la moralité et l'expérience constitue ce qu'on appelle le rigorisme kantien. Le devoir n'est pas un concept empirique : c'est un ordre a priori de la raison. La morale ne se définit pas par la coutume du plus grand nombre : c'est un idéal que nous propose a priori notre raison. Nous ne devons donc pas appuyer nos idées morales sur les enseignements de l'expérience, mais plutôt apprécier les exemples donnés dans l'expérience en fonction de notre idéal moral :

« On ne pourrait rendre un plus mauvais service à la moralité que de vouloir la faire dériver d'exemples. » (P. 115.) Et Kant va jusqu'à dire :

« Même le saint de l'Évangile doit être d'abord comparé avec notre idéal de perfection morale avant qu'on le reconnaisse pour tel. » (P. 115.)

La morale doit donc reposer non sur l'Anthropologie, c'est-à-dire sur l'étude psychologique des mœurs et du caractère de l'homme, mais sur une Métaphysique, c'est-à-dire sur une étude a priori des conditions de la moralité. La *Critique de la Raison pratique* jettera les bases d'une telle Métaphysique. Pour l'instant, le propos de Kant est de s'élever de la philosophie populaire jusqu'à la Métaphysique qu'elle implique, c'est-à-dire de

suivre et exposer clairement la puissance pratique de la raison, depuis ses règles universelles de détermination jusqu'au point où le concept du devoir en découle ». (P. 122.)

Constatons d'abord que l'homme a une volonté parce qu'il est un être raisonnable :

« Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après les principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque, pour dériver les actions des lois, la raison est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique. » (P. 122.)

La volonté, c'est en effet la faculté d'agir d'après des règles. Ces règles sont des maximes si elles sont subjectives, valables pour la volonté du sujet ; elles sont des lois si elles sont objec-

Cives, valables pour la volonté de tout être raisonnable. (Cf. p. 136.)

Une volonté parfaite serait toujours déterminée par la raison et se conformerait donc immédiatement aux lois rationnelles. Mais chez l'homme la volonté n'est pas parfaite : elle est soumise non seulement à la raison, mais aussi à des conditions subjectives, c'est-à-dire à l'influence des penchants de la sensibilité. Il y a donc un conflit entre la raison et la sensibilité dans la détermination de la volonté. La volonté n'obéit à la raison que *contrainte* par elle, et non naturellement comme elle ferait si elle était pure. C'est pourquoi les lois de la raison apparaissent à la volonté comme des commandements, des *impératifs*. Une volonté parfaitement bonne, une volonté sainte ou la volonté divine par exemple, obéirait aux lois rationnelles sans être contrainte par elles ; ces lois ne seraient donc pas des impératifs. Pour une volonté humaine, au contraire, ces lois se présentent sous une forme impérative ; elles apparaissent comme des devoirs.

« *Tous les impératifs sont exprimés par le verbe devoir (sollen) et ils indiquent par là le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui, selon sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi (une contrainte).* » (P. 123.)

Or on peut distinguer deux sortes d'impératifs : les *impératifs hypothétiques* et les *impératifs catégoriques*. Les premiers nous représentent une action comme nécessaire pour arriver à une certaine fin. Les seconds nous donnent une action pour nécessaire en elle-même, inconditionnellement. Par exemple : les impératifs de *l'habileté*, qui nous prescrivent les moyens utiles pour atteindre un certain résultat, sont hypothétiques. Hypothétiques aussi les impératifs de la *prudence*, qui nous prescrivent les moyens les plus sûrs de parvenir au bonheur. L'impératif de ta moralité, au contraire, nous commande une certaine conduite, indépendamment de toute autre fin à atteindre. Il ne nous dit pas : « Faites ceci si vous voulez réussir ou si vous voulez être heureux », mais seulement : « Faites ceci ». L'habileté donne des *règles*, la prudence des *conseils*, la moralité des *commandements* ou *lois*.

« *Car il n'y a que la loi qui entraîne avec soi le concept d'une nécessité inconditionnée, véritablement objective, par*

suite, d'une nécessité universellement valable, et les commandements sont des lois auxquelles il faut obéir, c'est-à-dire se conformer même à l'encontre de l'inclination. » (P. 128-129.)

Kant pose ici la question de savoir comment tous ces impératifs sont possibles. Et sans doute n'y a-t-il pas de difficulté pour les impératifs hypothétiques : ils reposent sur ce principe analytique que « qui veut la fin veut les moyens ». (Cf. p. 130-133.) Mais il n'en est pas de même pour les impératifs de la moralité. Ici, en effet, l'ordre que donne la raison ne peut être lié analytiquement à la fin poursuivie, puisque l'impératif catégorique n'est précisément subordonné à aucune fin. C'est donc une liaison synthétique qu'établit, entre la volonté et la loi, l'impératif catégorique, mais cette liaison est *a priori*, puisque rien d'empirique ne peut fonder la moralité. Nous sommes donc en présence d'une « proposition pratique synthétique *a priori* » (cf. p. 135), qui doit faire l'objet d'une Critique analogue à celle qui rend compte, dans le domaine spéculatif, de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Mais la tâche sera d'autant plus difficile, dans le domaine pratique, que, l'impératif catégorique n'étant pas réalisé dans l'expérience, il faudra établir, et non expliquer seulement, sa possibilité. Cette tâche sera entreprise dans la troisième section des *Fondements* et fera plus tard l'objet de **la Critique de la Raison pratique**. Mais on peut s'y préparer en cherchant

« *s'il ne serait pas possible que le simple concept d'un impératif catégorique en contiât aussi la formule, formule contenant la proposition qui seule peut être un impératif catégorique.* » (P. 136.)

Ici nous retrouvons le raisonnement que nous avons déjà fait dans la première section. Puisque l'impératif catégorique ne nous propose aucune fin extérieure, puisqu'il ne contient que la nécessité, pour la maxime de mon action, de se conformer à la loi, il ne reste en lui que

« *l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme.* » (P. 137.)

Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et sa formule générale est celle-ci :

« *A gis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux*

vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » (P. 137.)

Cette formule est le principe d'où l'on doit pouvoir dériver tous les impératifs du devoir. Et quoique, en l'absence d'une Critique, nous ne sachions pas encore si le devoir n'est pas un concept vide, nous pouvons du moins déjà essayer de préciser le sens de ce concept. On peut, en effet, présenter sous des formes plus précises l'impératif catégorique.

1 On appelle *nature*, dans le sens le plus général, « l'existence des objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles ». (P. 137.) (Cf. *Prolégomènes*, 14.) L'impératif universel du devoir peut donc être précisé, par rapport à l'idée de nature, en ces termes :

u A gis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature. » (P. 137.)

Il s'agit de savoir si des êtres qui prendraient nos maximes pour règles universelles constitueraient un ordre viable. Kant donne quatre exemples de l'application de cette loi. Se suicider par dégoût de la vie ou faire une fausse promesse pour se tirer d'embarras sont des actions dont les maximes ne sauraient sans contradiction être érigées en lois universelles de la nature. En effet, prenons le premier cas ; la maxime de l'action serait celle-ci : par amour de moi-même, je puis renoncer à la vie quand celle-ci ne m'apporte que des maux. Or cette maxime de l'amour de soi ne peut devenir une loi universelle de la nature, car

« on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature ». (P. 139.)

Le suicide est donc contraire au principe suprême du devoir. Le raisonnement est le même dans le cas d'une fausse promesse : je ne puis concevoir un monde dans lequel la loi serait de faire des promesses avec l'intention de ne pas les tenir, car la notion même de promesse, alors, n'aurait plus de sens. Il en est de même pour les devoirs que Kant appelle devoirs imparfaits ou devoirs larges (cf. p. 139 et *Doctrine de la vertu, introduction*, VII) : laisser ses talents sans culture ou rester indifférent aux maux d'autrui sont des actions

dont les maximes, érigées en lois universelles, ne sauraient fonder une nature qui satisfasse un être raisonnable. Nul être doué de raison, en effet, ne peut vouloir que les hommes laissent leurs facultés incultes par paresse ou que, par égoïsme, ils restent isolés et étrangers les uns aux autres. Ce sont donc là encore des actions immorales.

Notons que, dans le cas des devoirs stricts (suicide ou fausse promesse), la maxime ne peut pas être *conçue* sans contradiction comme loi universelle de la nature, tandis que, dans le cas des devoirs larges, elle ne peut être *voulue* comme telle. Le principe fondamental reste pourtant le même :

« Il faut que nous puissions vouloir que ce qui est une maxime de notre action devienne une loi universelle. » (P. 142.)

Simplement la maxime, dans un cas, ne *pourrait* pas devenir une loi universelle ; dans l'autre, elle ne le *devrait* pas.

En fait, lorsque nous nous dérobons au devoir, nous ne voulons pas le moins du monde que la maxime de notre action soit érigée en loi universelle. Bien au contraire, nous enfreignons toujours la loi morale avec l'idée de faire seulement une exception en notre faveur. Telle est précisément l'immoralité : elle consiste à s'accorder des privilèges :

« Si nous faisons attention à nous-mêmes dans tous les cas où nous violons un devoir, nous trouvons que nous ne voulons pas réellement que notre maxime devienne une loi universelle, car cela nous est impossible ; seulement nous prenons la liberté d'y faire une exception pour nous (ou seulement pour cette fois) en faveur de notre inclination. » (P. 143.)

La faute, c'est toujours de céder à ses penchants ; mais, alors même que nous cédon, nous savons que nous ne devrions pas céder. Dans le moment même où nous cessons de respecter la loi morale, nous ne cessons pas de la tenir pour respectable.

2 Tout homme en tant qu'être raisonnable, c'est-à-dire pourvu d'une volonté, agit en vue d'une fin. Mais il faut distinguer des fins subjectives et des fins objectives :

« Le principe subjectif du désir est le mobile, le principe objectif du vouloir est le motif. » (P. 148.)

Or nous savons que la bonne volonté ne peut agir en vue d'une fin subjective, être déterminée par un mobile. Il nous reste donc à trouver quelle fin objective elle peut se donner, quel motif peut la déterminer. Les fins subjectives sont toute

relatives au sujet et c'est pourquoi elles ne peuvent servir de principes universels à la volonté ; une fin objective devra donc avoir une valeur universelle et par suite être une *fin en soi*. Or il n'existe dans la nature qu'une fin en soi, qui est l'homme :

« *L'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré.* » (P. 149).

Les choses n'ont jamais de valeur que *pour nous* ; les êtres raisonnables ou *personnes* ont, au contraire, une *valeur absolue*. (Cf. p. 150.) Si l'on refusait de faire de la personne une fin en soi on ne saurait trouver rien qui ait une valeur absolue et par suite il serait impossible qu'il existât un impératif catégorique. On peut donc exprimer cet impératif catégorique sous une deuxième forme :

« *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.* » (P. 150-151.)

Reprenons les exemples précédents : celui qui se suicide traite sa personne comme un moyen et non comme une fin en soi ; celui qui fait une fausse promesse se sert d'un autre homme comme d'un moyen ; celui qui laisse ses dons sans culture ne permet pas l'accomplissement de l'humanité en lui-même comme fin ; et celui qui ne contribue en rien au bonheur d'autrui est contraire au développement de l'humanité comme fin en soi. Dans tous ces cas, donc, l'action, jugée de ce deuxième point de vue, n'est pas morale.

³⁰ Le rapprochement de ces deux formules va en faire apparaître une troisième : puisque l'homme ne doit pas être traité comme un instrument, il ne saurait être le simple sujet de la législation universelle qu'impose la loi morale ; il faut donc qu'il en soit l'auteur. Puisqu'il ne peut recevoir sa loi du dehors, il faut qu'il se l'impose à lui-même. Le troisième principe de la moralité est donc :

« *l'idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle* ». (P. 154.)

Kant appelle ce principe : principe de *l'autonomie* de la volonté. (Cf. p. 158.) Par lui nous comprenons pourquoi notre obéissance à la loi n'est fondée sur la recherche d'aucun intérêt : nous obéissons à la loi parce que nous nous donnons à

nous-mêmes cette loi. L'impératif catégorique, qui exprime une telle loi, peut donc bien être *inconditionné*, et seul il peut l'être. Toutes les tentatives qu'on avait faites jusqu'alors pour découvrir le principe de la moralité avaient échoué parce qu'elles cherchaient quel intérêt pouvait avoir l'homme à agir selon certaines lois. Autrement dit, elles posaient le principe de *l'hétéronomie* de la volonté, en considérant que celle-ci ne pouvait être déterminée que par quelque chose d'extérieur à elle. Pour Kant, au contraire, la volonté se donne à elle-même sa loi, elle est autonome.

On sait que Rousseau entendait par république un État dans lequel « le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur ». (*Contrat social*, I, VI.) Reprenant sur le plan moral cette idée de l'autonomie, Kant est conduit au concept d'une république ou d'un règne des fins. Par l'impératif catégorique il y a, en effet, une liaison systématique de divers êtres raisonnables sous des lois communes :

« *Car des êtres raisonnables sont tous sujets de la loi selon laquelle chacun d'eux ne doit jamais se traiter soi-même et traiter tous les autres simplement comme des moyens, mais toujours en même temps comme des fins en soi. Or de là dérive une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives communes, c'est-à-dire un règne qui, puisque ces lois ont précisément pour but le rapport de ces êtres les uns aux autres, comme fins et moyens, peut être appelé règne des fins (qui n'est à la vérité qu'un idéal).* » (P. 158-159.)

Par là, Kant retrouve la distinction *leibnizienne* du *règne de la nature* et du *règne de la grâce*, à laquelle il faisait allusion dans la *Critique de la Raison pure*. (II, p. 278; T. P., p. 547.) Il faut nous regarder comme faisant partie du règne de la grâce ou d'une république des fins, c'est-à-dire d'un monde idéal auquel nous appartenons à la fois en qualité de membre et en qualité de chef. (*Fondements*, p. 159.) Nous pouvons donc dire que l'action est morale quand elle est conforme à la législation qui seule rend possible un règne des fins. D'où cette troisième formule de l'impératif catégorique :

« *n'accomplir l'action que d'après une maxime [...] telle que la volonté puisse se considérer elle-même comme constituant par sa maxime une législation universelle.* » (P. 159.)

A cette idée d'autonomie est liée l'idée de la dignité de la

personne. Se donnant à lui-même sa loi, l'homme a non seulement un prix, c'est-à-dire une valeur relative, mais une dignité, c'est-à-dire une valeur intrinsèque :

« *L'autonomie est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.* » (P. 162-163.)

On comprend que Kant fasse de l'autonomie le principe suprême de la moralité (cf. p. 170), puis que l'autonomie implique à la fois la volonté d'une législation universelle et le respect de la personne humaine dont elle fait la dignité.

Nous pouvons à présent répondre plus précisément à la question posée au début : qu'est-ce qui fait une volonté bonne ?

« *Est absolument bonne la volonté qui ne peut être mauvaise, dont, par suite, la maxime, quand elle est convertie en loi universelle, ne peut jamais se contredire elle-même.* » (P. 165.)

Il nous reste maintenant à justifier la possibilité de l'impératif catégorique ou loi morale. C'est l'objet de la troisième section des *Fondements*, intitulée : *Passage de la Métaphysique des mœurs à la Critique de la Raison pure pratique*. Mais, comme cette démonstration fait l'objet propre de la *Critique de la Raison pratique*, nous abandonnerons ici les *Fondements* pour suivre la *Critique*.

DEUXIÈME SECTION

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

I. ANALYTIQUE DES PRINCIPES

La première *Critique* s'intitulait *Critique de la Raison pure* ; la seconde a pour titre *Critique de la Raison pratique*. Il ne faudrait pas croire pourtant à une opposition entre le « pur » et le « pratique ». Mais ce qui, dans le domaine spéculatif, méritait un examen critique, c'était l'usage pur de la raison tandis que, dans le domaine pratique, c'est son usage empirique. Dans le domaine pratique, en effet :

« *l'usage de la raison pure, s'il est démontré qu'elle existe, est seul immanent ; l'usage empiriquement conditionné, qui s'arroge la souveraineté, est au contraire transcendant et se manifeste par des prétentions et des ordres qui dépassent tout à fait son domaine. C'est précisément l'inverse de ce qui pourrait être dit de l'usage spéculatif de la raison pure.* » (Critique de la Raison pratique, p. 14.)

La deuxième *Critique* se subdivise comme la première en une Analytique, qui est la règle de la vérité, et une Dialectique qui est l'exposition et la solution de l'apparence dans les jugements de la raison pratique. Toutefois, au lieu d'aller des sens aux concepts et des concepts aux principes, comme dans la *Critique de la Raison pure*, nous irons ici des principes aux concepts et des concepts aux sens, s'il est possible :

« *C'est que maintenant nous avons affaire à une volonté, nous avons à considérer la raison dans son rapport non aux objets, mais à cette volonté et à sa causalité.* » (P. 14.)

Il s'agit de montrer que la raison pure est pratique par elle-même, c'est-à-dire qu'elle nous donne la loi sur laquelle repose toute moralité. Cette démonstration va nous faire retrouver les grands thèmes des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*.

Commençons par rappeler quelques définitions : les maximes sont des principes pratiques subjectifs, c'est-à-dire des règles que le sujet ne considère comme valables que pour sa propre volonté ; par exemple, je puis me faire une maxime de toujours tirer vengeance des insultes qui me seront faites. Les *lois* sont des principes pratiques objectifs, c'est-à-dire des règles valables pour la volonté de tout être raisonnable. Elles s'expriment sous forme *d'impératifs* parce que la raison n'est pas le seul principe déterminant de la volonté chez l'homme. et ces impératifs doivent être *catégoriques*, et non *hypothétiques*, parce qu'ils expriment des règles *nécessaires* qui ne dépendent point des dispositions particulières de chacun. (Cf. p. 17-19.)

Voyons maintenant la démonstration elle-même, qui se présente sous forme de théorèmes. Le premier théorème dit :

« *Tous les principes pratiques qui supposent un objet (matière) de la faculté de désirer, comme principes déterminants de la volonté, sont empiriques et ne peuvent fournir de lois pratiques.* » (P. 19.)

La loi morale, en effet, doit être indépendante de l'expérience ; une volonté bonne se détermine sans recourir à des mobiles empiriques, sans se soucier du plaisir ou de la peine qui résulteront de l'action, et sont variables d'un individu à l'autre. D'ailleurs, les mobiles empiriques sont toujours égoïstes, comme l'énonce le théorème II :

« *Tous les principes pratiques matériels sont, comme tels, d'une seule et même espèce et se rangent sous le principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel.* » (P. 20.)

Certes, nous ne pouvons nous empêcher de désirer le bonheur. Mais la recherche du bonheur ne concerne que la *faculté inférieure de désirer*, c'est-à-dire qu'elle se rapporte aux penchants de la sensibilité, aux besoins, et non à la raison ; elle ne peut donc fonder une loi pratique, car les besoins sont subjectifs et non objectifs. Même si l'on admettait que tous les hommes ont les mêmes besoins, le principe de l'amour de soi ou de la recherche du bonheur ne pourrait être une loi pratique,

« *car cette unanimité ne serait encore que contingente. Le principe déterminant ne serait toujours que subjectivement*

valable et simplement empirique, il n'aurait pas cette nécessité objective provenant de principes a priori. » (P. 25.)

De ces deux premiers théorèmes, on peut tirer le suivant :

« *Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté non par la matière, mais simplement par la forme.* » (P. 26.)

Il est clair, en effet, que, si la volonté ne peut se déterminer en fonction de l'objet, pour être morale, il faut faire abstraction de la matière de la loi et qu'il ne reste plus que sa forme, c'est-à-dire l'universalité.

« *Par conséquent, un être raisonnable ne peut pas du tout se représenter ses principes subjectivement pratiques, c'est-à-dire ses maximes, comme étant en même temps des lois universelles, ou il doit admettre que la simple forme par laquelle ils s'adaptent à une législation universelle en fait par elle seule des lois pratiques.* » (P. 26.)

Or, pour qu'une volonté soit déterminée par la simple forme législative des maximes, il faut qu'elle soit indépendante des lois naturelles qui régissent les phénomènes, puisqu'elle n'est déterminée par rien de sensible ; il faut donc qu'elle soit libre. Mais, inversement, si nous supposons une volonté libre, comme elle sera indépendante des conditions empiriques, seule la forme de la loi pourra la déterminer. Si bien que :

« *la liberté et la loi pratique inconditionnée s'impliquent réciproquement l'une l'autre.* » (P. 29.)

La loi morale n'a de sens que si l'homme est libre, et c'est ce que l'on exprime ordinairement en disant : tu dois, donc tu peux. (Cf. p. 30.) Cette loi morale, si elle existe, nous avons vu qu'on doit la formuler ainsi :

• *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.* » (P. 30.)

Il s'agit donc de savoir si une telle loi, qui impliquerait la liberté et aurait seule une valeur morale, existe vraiment. Or, selon Kant, qui fait ici appel implicitement à l'analyse de la conscience commune dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, nous avons immédiatement conscience de cette loi ; elle nous est donnée, elle s'impose à nous comme Un fait :

« On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison. » (P. 31.)

Il ne s'agit évidemment pas d'un fait empirique, puisque cette loi est indifférente à toute expérience, mais d'un fait *a priori* en quelque sorte, tout à fait exceptionnel. Cette loi, dit Kant,

« est le fait unique de la raison pure, qui s'annonce par là comme originairement législative ». (P. 30.)

Soulignons ici deux idées importantes : la conscience que nous avons du devoir, conscience commune à tous les hommes, nous montre : d'une part, que notre raison est législative en matière morale ; d'autre part, que nous sommes libres, comme la *Critique de la Raison pure* nous en avait fait apercevoir la possibilité. La « conscience de la loi morale universelle » nous fait donc savoir que la raison pure est pratique par elle-même et que l'homme est libre. De là, Kant tire un quatrième théorème, qui est une sorte de conclusion :

« L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes. » (P. 33.)

En effet, le principe de la moralité, c'est l'indépendance de la volonté à l'égard de tout objet désiré, c'est-à-dire de toute matière de la loi, et la possibilité pour la volonté d'être déterminée par la simple forme de la loi. Ces deux aspects de la liberté, aspect négatif et aspect positif, se trouvent ensemble dans l'idée d'autonomie.

Kant résume lui-même les résultats de cette analyse :

« Cette analytique montre que la raison pure peut être pratique, c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même, indépendamment de tout élément empirique, — et elle l'établit, à vrai dire, par un fait dans lequel la raison pure se manifeste comme réellement pratique en nous, à savoir par l'autonomie dans le principe fondamental de la moralité, au moyen duquel elle détermine la volonté à l'action. Elle montre en même temps que ce fait est inséparablement lié à la conscience de la liberté de la volonté; bien plus, il ne fait qu'un avec elle. » (P. 41-42.)

L'homme est ainsi, d'une part, soumis aux lois de la causalité en tant qu'il appartient au monde sensible, mais, d'autre part, il a conscience de son existence en tant qu'être libre dans un ordre intelligible des choses. Comme l'a écrit M. Bréhier, « par le devoir, l'homme sait donc qu'il n'est pas seulement ce qu'il

s'apparaît, c'est-à-dire une partie du monde sensible, un fragment du déterminisme universel, mais qu'il est aussi une chose en soi, une source de ses propres déterminations. » (*Histoire de la Philosophie*, t. II, p. 552.)

Sans doute, nous n'acquérons par là aucune connaissance du monde intelligible : la *Critique de la Raison pure* nous a démontré que, faute d'une intuition intellectuelle, une telle connaissance nous était à jamais interdite, mais du moins pouvons-nous donner une détermination positive à ce concept de liberté qui, jusqu'alors, était simplement possible :

« Si je n'ai, à vrai dire, aucune intuition qui en détermine la réalité théorique et objective, il n'en a pas moins une application réelle qui se montre *in concreto* dans des intentions ou des maximes, c'est-à-dire une réalité pratique qui ne peut être indiquée ; ce qui est suffisant pour le justifier, même par rapport aux noumènes. » (P. 57-58.)

Ainsi se trouve occupé par la raison pratique le champ laissé libre par la raison spéculative.

2. ANALYTIQUE DES CONCEPTS

Nous n'avons jusqu'à présent, dans cette Analytique des principes, que retrouvé par d'autres chemins les résultats auxquels aboutissaient les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*. Avec l'Analytique des concepts, sous le titre *Du concept d'un objet de la raison pure pratique*, nous allons voir apparaître des développements nouveaux de la morale kantienne.

Il s'agit, en effet, d'examiner maintenant le concept d'un objet de la raison pratique. Or la raison pratique ne peut avoir que deux objets : le Bien et le Mal. Mais il faut distinguer le Bien de l'agréable et le Mal du désagréable, de même qu'il ne faut pas confondre le Bien et le Mal en soi avec ce qui est pour moi un bien ou un mal. Ce qui est un bien pour moi, c'est-à-dire finalement ce qui m'est agréable, se rapporte à la sensibilité tandis que le Bien en soi est tel aux yeux de la raison. C'est donc le Bien et le Mal, absolument parlant, qui constituent l'objet de la raison pratique. Or non s découvrons ici un paradoxe

« à savoir que le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé avant la loi morale (à laquelle, d'après l'apparence, il devrait servir de fondement), mais seulement (comme il arrive ici) après cette loi et par elle ». (P. 65.)

Ce fut précisément l'erreur des Anciens, et d'ailleurs de la plupart des moralistes, de chercher à déterminer d'abord un concept du souverain bien pour définir, d'après lui, la loi morale. Ils ne pouvaient, en effet, définir ce concept sans s'appuyer sur des données empiriques et ainsi tombaient toujours dans l'hétéronomie. Il faut, au contraire, poser d'abord la loi morale pour déterminer par elle le bien et le mal. Ce n'est qu'après avoir établi la loi morale comme principe de détermination immédiat de la volonté que l'on peut découvrir pour elle un objet et définir ainsi le souverain bien.

Il en résulte que les concepts du Bien et du Mal sont *a priori* et qu'on peut déterminer, par rapport à eux, la matière de l'action morale d'après les catégories. On obtient ainsi des catégories de la liberté dont nous donnerons seulement le tableau :

I. QUANTITÉ

Subjectif, d'après les maximes (Opinions pratiques de l'individu).

Objectif, d'après des principes (Préceptes).

Principes a priori, aussi bien objectifs que subjectifs, de la liberté (Lois).

II. QUALITÉ

Règles pratiques d'action (*præceptivæ*).

Règles pratiques d'omission (*prohibitivæ*).

Règles pratiques d'exception (*exceptivæ*).

III. RELATION

A la personnalité.

A l'état de la personne.

Réciproque d'une personne à l'état des autres.

IV. MODALITÉ

Le Permis et le Défendu.

Le Devoir et l'Opposé du devoir.

Le Devoir parfait et le Devoir imparfait. (P. 68-69.)

Mais, si les concepts du bien et du mal sont *a priori*, il se pose pour eux le même problème que pour les concepts purs de l'entendement : comment peuvent-ils s'appliquer à des objets sensibles ? Comment le Bien et le Mal, qui appartiennent au monde intelligible, peuvent-ils se trouver réalisés dans le monde sensible ? Pour les concepts de l'entendement, nous avons trouvé un intermédiaire, le schème. Mais cet intermédiaire ne saurait jouer ici :

« *Aucune intuition, partant aucun schème destiné à l'appliquer in concreto, ne peut se trouver sous la loi de la liberté (comme causalité qui n'est pas du tout conditionnée sensiblement), et partant non plus sous le concept du bien inconditionné.* » (P. 71.)

Nous ne pouvons trouver ici d'intermédiaire que dans l'entendement qui donnera pour fondement à une idée de la raison, non un schème sensible, mais une loi universelle de la nature. Une telle loi sert donc de *type* à la loi morale ; elle est à la loi morale ce que le schème du nombre, par exemple, est à la catégorie de la quantité ; elle permet l'application du rationnel pur à l'empirique. C'est pourquoi le principe du jugement qui détermine si une action est morale ou non est le suivant :

« *Si la maxime de l'action n'est pas d'une nature telle qu'elle soutienne l'épreuve de la forme d'une loi naturelle en général, elle est moralement impossible.* » (P. 72.)

Nous nous servons ainsi de la nature du monde sensible comme type d'une nature intelligible, mais seulement en ce qui concerne la forme des lois naturelles et pas du tout leur contenu. Nous n'avons pas le droit, en effet, de « transporter » (p. 72) les intuitions du monde sensible dans le monde intelligible. Celui-ci reste inconnaissable ; en lui

« *il n'y a absolument rien que la liberté (au moyen de la loi morale) qui ait de la réalité, et encore n'en a-t-elle qu'en*

tant qu'elle est une supposition inséparable de cette loi ».
(P. 72-73.)

Kant appelle *Typique du jugement pur pratique* (p. 70) cet usage de la nature sensible pour juger du bien et du mal. Et, selon lui, cette Typique nous préserve de deux écueils : l'empirisme et le mysticisme. Le premier considère les concepts du bien et du mal comme des concepts empiriques ; le second s'égare dans le transcendant en tenant pour des intuitions réelles et suprasensibles ce qui n'est que symbole. La Typique nous protège de cette double erreur en nous montrant que

« à l'usage des concepts moraux est uniquement approprié le rationalisme du jugement, lequel n'emprunte à la nature sensible que ce que la raison pure peut aussi concevoir par elle-même, c'est-à-dire la conformité à la loi, et n'introduit dans la nature supra-sensible que ce qui, en retour, peut être réellement représenté par des actions dans le monde des sens d'après la règle formelle d'une loi naturelle en général. »
(P. 73.)

3. LE RESPECT

De même qu'elle détermine les concepts de bien et de mal, la loi morale peut seule déterminer les mobiles de la volonté, et c'est l'objet du troisième chapitre de l'Analytique, intitulé : *Des mobiles de la raison pure pratique*. Si, en effet, la volonté était déterminée conformément à la loi, mais par autre chose qu'elle, il y aurait bien *légalité*, mais non *moralité*. (Cf. p. 75.) Puisqu'il faut donc écarter tout principe subjectif de détermination de la volonté autre que la loi morale,

il ne reste simplement qu'à déterminer avec soin de quelle manière la loi morale devient un mobile, et ce qui, quand elle est un mobile, se produit dans la faculté humaine de désirer comme effet de ce principe déterminant sur cette faculté. » (P. 76.)

Nous ne pouvons pas savoir comment la loi morale est, en elle-même et immédiatement, principe déterminant de la volonté, mais nous pouvons du moins savoir ce qui se passe ou ce qui devrait se passer dans l'esprit quand la volonté est ainsi déterminée par la loi. Les analyses de Kant, forte-

ment appuyées sur des exemples, sont ici d'une richesse et d'une finesse psychologiques tout à fait remarquables. Nous ne pouvons qu'en dégager le thème essentiel.

L'effet de la loi morale comme mobile est d'abord négatif : **il** consiste en ceci que les penchants de notre sensibilité sont contrariés et qu'il se produit un sentiment de douleur. La loi morale porte ainsi « préjudice » à l'amour-propre, contraint de lui céder, et « terrasse » la présomption en déclarant nulles et illégitimes toutes les prétentions à l'estime de soi-même qui précèdent l'accord avec la loi morale.

« La loi morale humilie inévitablement tout homme quand il compare avec cette loi la tendance sensible de sa nature. »
(P. 78.)

On retrouve ici l'influence de Rousseau et cette idée d'une conscience qui nous instruit infailliblement de nos fautes, qui sont toujours des faiblesses. Comme dit Main, « vous n'erez jamais quand vous appréciez la puissance du désir et le mouvement de révolte qui met en échec votre propre et intime gouvernement. Tout se passe entre moi et moi. Les autres n'en savent rien et moi je n'en ignore rien ». (*Minerve*, p. 144.)

Mais en même temps qu'elle humilie notre égoïsme, la loi morale force notre respect. Le sentiment du respect est donc l'effet positif de la loi morale considérée comme principe déterminant de notre volonté ; c'est le *sentiment moral* par excellence, comme l'indiquaient déjà les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*. Mais Kant se sépare de Rousseau et des moralistes anglais en insistant sur ce fait que le sentiment de respect n'est pas antérieur à la loi morale, qu'il ne lui sert pas de fondement :

« Il n'y a point antérieurement dans le sujet de sentiment qui le déterminerait à la moralité. » (P. 79.)

C'est la loi morale qui détermine le sentiment moral, et non le sentiment la loi. Si bien que, pour être tout à fait précis, nous devons dire :

« Le respect pour la loi n'est pas un mobile pour la moralité, mais c'est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile. » (P. 80.)

Ce qui est premier, c'est toujours la loi. **H** faut obéir à la loi, et cette obéissance nous est seulement rendue plus facile

par le sentiment de respect que la loi nous force à éprouver pour elle. Le rôle de ce sentiment est, en effet, d'affaiblir l'influence contrariante des penchants en humiliant la présomption. Aussi une volonté divine, en qui la sensibilité ne s'oppose pas à l'obéissance à la loi, n'éprouve-t-elle pas le respect. Ce sentiment est proprement humain : Dieu est au-dessus, les choses sont au-dessous. Il n'y a respect que là où il y a lutte, effort vers le bien. La notion de respect est ainsi intimement liée à la notion de devoir et à la notion de mérite. C'est en agissant par devoir que l'on mérite le respect.

« Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menaces de rien de ce qui éveille dans l'âme aversion naturelle et épouvante, mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant gagne elle-même, malgré nous, la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret ; quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ? » (P. 91.)

Derrière le lyrisme de ce texte apparaît la profondeur du psychologue : l'homme ne se contente pas aisément ; il est, comme Main aimait à le dire, un fier animal ; les faux moralistes nous représentent volontiers l'homme comme un être qui est toujours satisfait de soi-même, mais il n'en est rien : l'homme est exigeant et ne s'accorde son estime que lorsqu'il a conscience d'être un homme de devoir. Et cela ne s'explique que si l'on comprend que l'homme est un être qui prétend à se conduire, que la volonté de se gouverner fait la dignité humaine. Et, en effet, l'origine du devoir, c'est la *personnalité* que Kant définit ainsi :

« la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques, données par sa propre raison. » (P. 91.)

C'est à cette personnalité, ainsi définie par l'autonomie, et

à ses lois que s'adresse le sentiment de respect. Beaucoup de bonnes actions sont inspirées par le désir de ne pas déchoir à nos propres yeux. Bien des hommes sont soutenus dans le malheur par la conscience d'avoir « maintenu l'humanité en leur personne » (p. 92) :

« Tel est le véritable mobile de la raison pure pratique ; il n'est autre que la pure loi morale elle-même, en tant qu'elle nous fait sentir la sublimité de notre propre existence supersensible et que subjectivement, dans des hommes qui ont conscience en même temps de leur existence sensible et de la dépendance qui en résulte pour eux relativement à leur nature, en tant qu'elle est pathologiquement affectée, elle produit du respect pour leur plus haute détermination. » (P. 93.)

4. LA LIBERTÉ

L'Analytique de la raison pratique se termine par un *Examen critique* qui revient sur le problème de la liberté. La liberté pratique, dit Kant, est

« l'indépendance de la volonté à l'égard de toute autre loi que la loi morale ». (P. 100.)

Être libre, en ce sens, c'est pouvoir obéir à la raison. On l'appelle encore liberté du sage. Mais cette liberté en suppose une autre, que Kant nomme la liberté transcendantale et à laquelle s'applique généralement le terme de libre arbitre. Si la liberté pratique consiste dans l'obéissance à la loi morale, il faut que l'homme ne soit pas soumis au déterminisme de la nature. Être libre pratiquement, c'est être indépendant de la contrainte sensible des penchants ; mais l'homme ne peut se libérer de cette contrainte que s'il est libre absolument, si ses actes ne sont pas nécessairement déterminés. Or, en tant qu'il est dans le temps, l'homme est soumis à la loi mécanique de l'enchaînement des phénomènes : toute action qui se produit à un instant donné est conditionnée par ce qui s'est produit dans les instants précédents. En tant qu'elle est prise dans le monde des phénomènes, l'action humaine n'est donc pas libre. La solution esquissée dans la première *Critique* consistait à distinguer l'homme considéré comme phénomène, soumis à la nécessité naturelle, et l'homme considéré comme chose en

soi, libre. Mais cela ne va pas sans difficultés, dont Kant se rend parfaitement compte :

« *Quand je dis, d'un homme qui commet un vol, que cette action est, d'après la loi naturelle de la causalité, un résultat nécessaire des principes 'déterminants du temps qui a précédé, c'est qu'il était donc impossible qu'elle n'eût pas lieu. Comment donc puis-je, en jugeant d'après la loi morale, faire ici un changement et supposer que l'action aurait pu cependant être omise, parce que la loi dit qu'elle aurait dû l'être, c'est-à-dire comment peut-on appeler tout à fait libre un homme au même moment et relativement à la même action dans laquelle il est soumis à une nécessité naturelle et inévitable ?* » (P. 101-102.)

Le problème étant ainsi posé, Kant essaie de préciser sa solution. Dans le monde sensible, les actions d'un homme sont liées par un enchaînement rigoureux. Mais dans le monde intelligible, qui échappe au temps, rien n'est antérieur à la détermination de sa volonté. Je ne dois regarder toute la succession de mon existence sensible que comme la conséquence de ma causalité en tant que noumène. Mon caractère sensible est pris sans doute dans l'enchaînement naturel des phénomènes, mais il dérive de mon caractère intelligible que j'ai librement choisi. Nous retrouverons dans la philosophie religieuse de Kant cette idée d'un choix préalable à toute existence empirique, et par lequel cette existence est déterminée. Ce choix implique que nos actes forment toujours un tout uni, et que chacun ait, comme on dit, son caractère.

« Car la vie sensible a, par rapport à la conscience intelligible de son existence (de la liberté), l'unité absolue d'un phénomène qui, en tant qu'il contient simplement des phénomènes de l'intention qui concerne la loi morale (du caractère), ne doit pas être jugé d'après la nécessité naturelle qui lui appartient comme phénomène, mais d'après la spontanéité absolue de la liberté. » (P. 105.)

Il convient de remarquer ici que celui à qui on attribue un caractère mauvais est à la fois tenu pour irresponsable et pour responsable : irresponsable parce qu'étant donné son caractère sensible il ne peut que mal faire ; mais responsable parce qu'il a choisi ce caractère, par un décret de sa volonté en dehors du temps. (Cf. p. 106.)

Ainsi s'explique le repentir : quelles que soient les circonstances qui ont poussé à mal faire, je me juge toujours responsable du mal que j'ai fait :

« *Un homme peut travailler, avec autant d'art qu'il le veut, à se représenter une action contraire à la loi dont il se souvient comme une erreur faite sans intention, comme une simple imprévoyance qu'on ne peut jamais entièrement éviter, par conséquent comme quelque chose où il a été entraîné par le torrent de la nécessité naturelle, et à se déclarer ainsi innocent ; il trouve cependant que l'avocat qui parle en sa faveur ne peut réduire au silence l'accusateur qui est en lui, s'il a conscience qu'au temps où il commettait l'injustice il était dans son bon sens, c'est-à-dire qu'il avait l'usage de sa liberté.* » (P. 104.)

La distinction entre le caractère intelligible et le caractère sensible de l'homme permet de résoudre encore un autre problème, celui du déterminisme théologique. Kant revendique pour l'homme une responsabilité totale ; il n'admet pas que Dieu puisse être tenu pour la cause des actions humaines ; il ne veut pas que l'on fasse de l'homme

« *une marionnette ou un automate de Vaucanson, façonné et mis en mouvement par le maître suprême de toutes les oeuvres d'art.* » (P. 107.)

Comment peut-on concilier cette affirmation de la liberté humaine avec l'idée d'un Dieu créateur et tout-puissant ? En considérant que Dieu est créateur non des phénomènes mais des noumènes, et que, par suite, tout en étant la cause de l'existence des êtres qui agissent il n'est pas la cause des actes de ces êtres. Nous savons, en effet, que l'existence dans le temps est un simple mode de représentation sensible des êtres pensants et qu'elle ne concerne pas ces êtres pensants comme choses en soi. Mais le concept de création n'est valable que pour les choses en soi, et non pour des phénomènes dont l'existence dans le temps est soumise à la loi de causalité. La création concerne donc l'existence intelligible des créatures et non leur existence sensible, et par suite les phénomènes de cette existence sensible ne sont pas déterminés par le créateur.

« *Il en serait tout différemment si les êtres du monde existaient dans le temps comme choses en soi, car alors le créateur de la substance serait en même temps l'auteur de tout le mécanisme de cette substance.* » (P. 109.)

C'est donc grâce à la doctrine de l'idéalité transcendante du temps, établie dans la *Critique de la Raison pure*, que l'on peut échapper au fatalisme théologique et comprendre que l'homme, créé par Dieu, est pourtant libre. Kant aurait pu, finalement, reprendre à son compte le mot célèbre du cardinal de Bérulle : Dieu nous a confiés nous-mêmes à nous-mêmes.

Cet Examen critique se termine par une affirmation du privilège de l'idée de liberté, qui nous ouvre les portes du monde intelligible, et nous arrivons maintenant à la deuxième grande partie de la *Critique de la Raison pratique* : la Dialectique.

5. LE SOUVERAIN BIEN

L'objet de la Dialectique de la raison pure pratique, c'est le souverain bien, défini comme l'accord de la vertu et du bonheur. La vertu, en effet, nous rend dignes du bonheur, dont nous avons besoin en tant qu'êtres doués d'une sensibilité :

« *En tant donc que la vertu et le bonheur constituent ensemble la possession du souverain bien dans une personne. et qu'en outre le bonheur est tout à fait exactement proportionné à la moralité (ce qui est la valeur de la personne et la rend digne d'être heureuse), ils constituent le souverain bien d'un monde possible, ce qui veut dire le bien entier et complet, dans lequel cependant la vertu est toujours, comme condition, le bien suprême, parce qu'il n'y a pas de condition au-dessus d'elle, parce que le bonheur est toujours à la vérité une chose agréable pour celui qui le possède, qui toutefois par elle seule n'est pas bonne absolument et à tous égards, mais suppose en tout temps, comme condition, la conduite morale conforme à la loi.* » (P. 119-120).

La vertu et le bonheur sont donc liés dans le concept du souverain bien. Par suite, il faut déterminer la nature de cette liaison, de cette unité. Ou bien elle est analytique et il faut affirmer l'identité de la vertu et du bonheur ; ou bien elle est synthétique et il faut dire alors que la vertu engendre le bonheur. Les deux grandes écoles morales de l'antiquité, Stoïcisme et Épicurisme, ont adopté le principe commun de l'identité du bonheur et de la vertu, mais elles l'ont conçu de façons différentes :

« *L'Épicurien disait : avoir conscience de sa maxime conduisant au bonheur, c'est la vertu ; le Stoïcien : avoir conscience de sa vertu, voilà le bonheur.* » (P. 120.)

Tous deux se trompaient en ceci qu'ils considéraient l'unité du concept de souverain bien comme analytique, alors qu'elle est synthétique ; en d'autres termes, leur erreur commune était de considérer comme identiques deux éléments hétérogènes ou du moins de regarder l'un des deux comme faisant partie de l'autre :

« *Le Stoïcien soutenait que la vertu est tout le souverain bien et que le bonheur n'est que la conscience de la possession de la vertu, en tant qu'appartenant à l'état du sujet. L'Épicurien soutenait que le bonheur est tout le souverain bien — et que la vertu n'est que la forme de la maxime à suivre pour l'acquérir, c'est-à-dire qu'elle ne consiste que dans l'emploi rationnel des moyens de l'obtenir.* » (P. 121.)

Or l'Analytique nous a montré que ces deux concepts de vertu et de bonheur sont hétérogènes ; les maximes de la vertu et les maximes du bonheur relèvent de principes totalement différents. Si la vertu et le bonheur sont liés, c'est-à-dire si le souverain bien est pratiquement possible, ce ne peut être qu'en vertu d'une liaison synthétique. On doit donc poser le problème ainsi :

« *Il faut ou que le désir du bonheur soit le mobile des maximes de la vertu, ou que la maxime de la vertu soit la cause efficiente du bonheur.* » (P. 122.)

Or ces deux solutions apparaissent également impossibles : la première parce qu'aucun mobile sensible ne peut déterminer une volonté bonne ; la seconde parce que la vertu dépend de la loi morale, tandis que le bonheur dépend de lois naturelles, et qu'on ne voit pas, dans ces conditions, comme l'une peut produire l'autre. Telle est l'*antinomie* de la raison pratique.

Cette antinomie se résout à peu près de la même façon que celle qui, dans la *Critique de la Raison pure*, mettait aux prises la nécessité naturelle et la liberté. Là aussi, en effet, nous devons distinguer deux plans, le plan du sensible et le plan de l'intelligible. La thèse selon laquelle le désir du bonheur serait le mobile des maximes de la vertu est absolument fausse. Mais la thèse qui voit dans la maxime de la vertu la cause efficiente du bonheur n'est fausse que conditionnellement.

Dire que la vertu engendre le bonheur n'est faux que si nous considérons l'existence dans le monde sensible comme la seule possible. Si au contraire nous nous référons à l'existence nouménale,

« il n'est pas impossible que la moralité de l'intention ait une connexion nécessaire, sinon immédiate, du moins médiante (par l'intermédiaire d'un auteur intelligible de la nature) comme cause, avec le bonheur comme effet dans le monde sensible ». (P. 124.)

Ce n'est pas la vertu en tant qu'elle est prise dans le monde des phénomènes qui engendre le bonheur, mais une cause nouménale en rapport avec la vertu. En d'autres termes, c'est Dieu qui « proportionne » le bonheur à la vertu.

Ce concept du souverain bien, pour être pleinement réalisé, suppose certaines conditions. Ces conditions ne sauraient faire l'objet d'une démonstration par la raison spéculative ; mais la raison pratique exige qu'elles soient données pour que son concept du souverain bien ne demeure pas vain. On les appelle, pour cela, des *postulats* de la raison pratique.

Le premier de ces postulats est l'immortalité de l'âme. En effet, la condition suprême du souverain bien est la vertu, c'est-à-dire la conformité complète des intentions à la loi morale. Or seule une volonté sainte pourrait atteindre cette parfaite conformité à la loi morale : L'homme, dans sa vie sensible, est incapable d'une telle perfection. Aussi devons-nous admettre pour lui la possibilité d'un perfectionnement sans fin qui le rapprocherait toujours de cet idéal de sainteté ; et un tel progrès indéfini n'est possible que si nous supposons que l'être raisonnable existe à titre de personnalité persistant indéfiniment :

« Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme, par conséquent celle-ci, comme inséparablement liée à la loi morale, est un postulat de la raison pure pratique. » (P. 132.)

Le deuxième postulat de la raison pratique est l'existence de Dieu. Il répond à la nécessité d'une réalisation du deuxième élément dont se compose le souverain bien : le bonheur. Nous avons vu, en effet, que c'est Dieu seul qui peut assurer à l'homme un bonheur proportionné à sa moralité. L'existence de Dieu est donc, comme l'immortalité de l'âme, une condi-

tion de la possibilité du souverain bien. Précisons l'idée :

« Le bonheur est l'état dans le monde d'un être raisonnable, à qui, dans tout le cours de son existence, tout arrive suivant son souhait et sa volonté. » (P. 134.)

Cela signifie que le bonheur suppose un accord entre l'ordre de la nature, les désirs de l'homme et la loi morale. Mais l'homme n'est pas l'auteur de la nature ; il ne peut donc pas faire lui-même que cette nature soit en harmonie avec ses désirs lorsqu'il obéit à la loi morale. Puisque cette harmonie est nécessaire au souverain bien, il faut donc concevoir une cause supra-sensible qui ait créé la nature de telle sorte qu'un accord soit possible entre elle et la loi morale, ou plutôt la représentation de cette loi par l'homme comme principe déterminant de sa volonté. Cet auteur du monde doit donc être à la fois intelligence et volonté, c'est-à-dire Dieu. Il en résulte que Dieu s'est proposé comme but, en créant le monde, non le bonheur des hommes, mais le souverain bien qui fait dépendre le bonheur des hommes de leur moralité.

« La morale n'est donc pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute qu'entre en nous l'espérance de participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons essayé de n'en être pas indignes. » (P. 139.)

A ces deux postulats, il faut en joindre un troisième, sur lequel il n'est plus besoin d'insister : la liberté. L'homme ne peut être moral, c'est-à-dire réaliser le souverain bien, que s'il est libre.

Tous ces postulats sont, du point de vue de la raison théorique, des hypothèses. Ils ne nous donnent, à proprement parler, aucune connaissance qui sorte des limites de l'expérience :

« nous ne connaissons par là ni la nature de notre âme, ni le monde intelligible, ni l'être suprême suivant ce qu'ils sont en eux-mêmes. » (P. 143.)

Mais du moins savons-nous que notre âme est immortelle, qu'il y a un monde intelligible qui est le monde de la liberté, et que Dieu existe. L'âme, la liberté et Dieu ne sont donc pas objets de connaissance, mais objets de croyance ou de foi. La raison pratique nous a permis d'aller plus loin que la raison spéculative et, par suite, nous devons affirmer

« *la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison spéculative* ». (P. 129.)

La raison spéculative est, en effet, obligée d'admettre les propositions que la raison pratique exige, à la seule condition qu'elles n'enferment aucune impossibilité. Or la Dialectique transcendantale, dans la *Critique de la Raison pure*, concluait à la possibilité de l'immortalité de l'âme, de la liberté de l'homme et de l'existence de Dieu.

En fait, comme Kant le notait déjà dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (p. 83), il n'y a pas opposition entre la raison spéculative et la raison pratique : ce sont deux aspects d'une même raison considérée comme faculté de principes *a priori* :

« *Si la raison pure peut être pratique par elle-même, et elle l'est réellement, comme le prouve la conscience de la loi morale, il n'y a toujours qu'une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes a priori, et il est clair alors, quoique son pouvoir n'aille pas dans le premier cas jusqu'à établir dogmatiquement certaines propositions qui, cependant, ne sont pas en contradiction avec elle, qu'elle doit, dès que ces propositions sont inséparablement liées à l'intérêt pratique de la raison pure, les admettre, il est vrai comme quelque chose d'étranger, qui n'a pas poussé sur son propre terrain, mais qui, cependant, est suffisamment confirmé, et chercher à les comparer et à les enchaîner avec tout ce qu'elle a en son pouvoir comme raison spéculative. Qu'elle se souvienne cependant qu'il ne s'agit pas ici pour elle d'une vue plus pénétrante, mais d'une extension de son usage à un autre point de vue, c'est-à-dire au point de vue pratique, ce qui n'est pas du tout contraire à son intérêt, qui consiste dans la limitation de la témérité spéculative.* » (P. 131.)

Notons enfin que cette limitation de la raison spéculative apparaît à Kant comme une source de grandeur plutôt que comme une source de misère pour l'homme. Si, en effet, notre pouvoir de connaître s'étendait jusqu'au monde supra-sensible, il n'y aurait plus de moralité :

« *Dieu et l'éternité, avec leur majesté redoutable, seraient sans cesse devant nos yeux (car ce que nous pouvons complètement prouver est aussi certain pour nous que ce dont nous nous assurons par nos propres yeux).* » (P. 157.)

Dès lors l'homme agirait conformément à la loi, sans doute, mais par crainte ou par espérance, et non plus par devoir. Ainsi disparaîtrait ce qui, seul, fait la valeur de l'homme : la bonne volonté. Il est de la dignité humaine de ne point savoir le dernier mot des choses.

TROISIÈME SECTION

LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS

1. LA PRATIQUE MORALE

La *Métaphysique des mœurs* complète la *Critique de la Raison pratique*, comme la *Métaphysique de la nature* devait compléter la *Critique de la Raison pure*. La Critique étudie le fondement de la législation, naturelle ou morale ; la Métaphysique étudie l'application de cette législation à l'expérience. Ici, il s'agira d'appliquer à la réalité concrète des mœurs les principes *a priori* dégagés par l'analyse de la loi morale. Ce travail est préparé par un court chapitre que l'on trouve à la fin de la *Critique de la Raison pratique* sous le titre de Méthodologie de la raison pure pratique.

Le but de Kant, dans cette Méthodologie, est de montrer comment

« on peut donner aux lois de la raison pure pratique un accès dans l'esprit humain, de l'influence sur les maximes de cet esprit, c'est-à-dire rendre la raison subjectivement pratique ». (P. 161.)

C'est à l'aide de quelques observations qu'il établit que la vertu est, en fait, un mobile des actions humaines. Il remarque, par exemple, que, dans les conversations, on en vient souvent à poser le problème de la valeur morale d'un acte et qu'on en juge effectivement selon les vrais critères de la moralité. (Cf. p. 163-164.) Il montre aussi comment il est possible de préparer les enfants à la vertu. (Cf. p. 164-171.) Mais il ne prétend indiquer par là que

« les maximes les plus générales de la Méthodologie d'une culture et d'une pratique morales ». (P. 171-172.)

La *Métaphysique des mœurs* étudie au contraire les devoirs particuliers. Elle se divise en *Doctrine du Droit* et *Doctrine de la Vertu*. Le point de vue du droit est celui de l'accord de l'action

avec la loi, c'est-à-dire de la légalité, tandis que le point de vue de la vertu est celui de l'accord du mobile avec la loi, c'est-à-dire de la moralité proprement dite :

« Le système de la doctrine générale des devoirs se divise en doctrine du droit (*jurisprudentia*), laquelle est susceptible d'être traduite en lois extérieures, et doctrine de la vertu (*ethica*), laquelle échappe à toute législation de ce genre. » (Doctrine de la Vertu, p. 11.)

La *Doctrine du Droit* comprend trois parties : 1^o droit privé ; 2^o droit public ; 3^o droit cosmopolitique. La *Doctrine de la Vertu* comprend une Introduction, une Doctrine élémentaire et une Méthodologie. L'Introduction définit et explique les concepts de devoir de vertu, de perfectionnement de soi-même, de bonheur d'autrui ; elle distingue des devoirs larges et des devoirs stricts. Retenons-en deux titres :

Chapitre XVI : La Vertu exige d'abord l'empire de soi-même.

Chapitre XVII : La Vertu présuppose nécessairement l'apathie (considérée comme une force).

Dans la Doctrine élémentaire, Kant traite successivement des devoirs envers soi-même et des devoirs envers les autres hommes. On y trouvera des considérations fort précises sur le suicide, le mensonge, l'avarice, ou sur l'amour, la bienfaisance, la reconnaissance, la sympathie, la misanthropie, de même que sur l'envie, l'orgueil, la médisance, la raillerie, etc. La Méthodologie est surtout intéressante par le fragment qu'elle contient d'un « catéchisme moral ».

Nous ne pouvons ici suivre ces analyses en détail. Mais, pour que le lecteur puisse se faire une idée précise des conséquences pratiques de la morale kantienne, nous citerons quelques textes, empruntés non seulement à la *Métaphysique des mœurs*, mais à divers opuscules qui peuvent s'y rattacher. Voici, par exemple, comment Kant traite de la médisance dans la *Doctrine de la Vertu* :

« Propager de propos délibéré une chose qui attaque l'honneur d'autrui, mais qui n'est pas justiciable des tribunaux, quand même cette chose serait vraie d'ailleurs, c'est affaiblir le respect dû à l'humanité en général, de façon à jeter à la fin sur notre espèce même l'ombre du discrédit, et à faire de la misanthropie ou du mépris la façon de penser dominante,

ou à émousser le sens moral par le spectacle fréquent du vice, auquel on finit par s'accoutumer. Au lieu donc de prendre un malin plaisir à dévoiler les fautes d'autrui, afin de s'assurer ainsi la réputation d'un homme de bien, ou du moins d'un homme qui n'est pas pire que les autres, c'est un devoir de vertu de jeter sur les fautes d'autrui le voile de la philanthropie, non seulement en atténuant nos jugements, mais même en les exprimant pas ; car l'exemple du respect que nous accordons aux autres peut les inciter à s'efforcer d'en devenir dignes. C'est pourquoi l'espionnage des mœurs d'autrui est par lui-même une curiosité blessante, à laquelle chacun a le droit de s'opposer comme à une violation du respect qui lui est dû. » (Doctrine de la Vertu, p. 148.)

Ce qui est remarquable ici, c'est cette « humanité » dont s'accommode, ou, mieux, à laquelle conduit le rigorisme kantien. Ce sont les exigences mêmes du devoir, avec tout ce qu'elles ont d'implacable, qui nous obligent à une sorte d'indulgence envers autrui. Le respect de la personne humaine, parce qu'il est absolu, nous détourne de juger et de condamner notre voisin. C'est de moi-même que j'ai charge et c'est moi que je dois conduire, non les autres. Et le plus sûr moyen, peut-être, dont je dispose pour aider mon prochain est de ne point l'accabler.

Mais, même si je suis seul en cause, il est des châtiments que je ne dois point m'imposer. Le rigorisme n'est pas l'ascétisme, et le véritable exercice moral doit se garder de l'excès :

« L'ascétisme monacal, qui, par suite d'une crainte superstitieuse ou d'une hypocrite horreur de soi-même, a pour effet de se mortifier et de torturer son corps, n'a rien de commun avec la vertu, mais c'est une sorte d'expiation fanatique, qui consiste à s'infliger à soi-même certains châtiments, et, au lieu de se repentir moralement (c'est-à-dire en prenant la résolution de s'amender), à croire qu'on rachète ainsi ses fautes. Or un châtiment qu'on choisit soi-même et qu'on s'inflige à soi-même est quelque chose de contradictoire (car le châtiment ne peut jamais être infligé que par un autre) ; et, loin de produire cette sincérité d'âme qui accompagne la vertu, il ne peut avoir lieu sans exciter une secrète haine contre les commandements de la vertu. La gymnastique morale consiste donc uniquement dans cette lutte contre les penchants de notre nature, qui ¹¹

pour but de nous en rendre les maîtres dans les cas menaçants pour la moralité qui peuvent se présenter, et par conséquent elle nous donne du courage et cette sérénité que l'on ne manque pas de trouver dans la conscience d'avoir recouvré sa liberté. Se repentir de quelque chose (ce qui est inévitable, quand on se rappelle certaines fautes passées, qu'il est même de notre devoir de ne jamais oublier), et s'infliger une pénitence (par exemple, le jeûne), non pas dans un intérêt diététique, mais dans une intention pieuse, sont deux actes fort différents, quoiqu'on leur ait attribué à tous deux un caractère moral ; le dernier, qui a quelque chose de triste, de sombre et de sinistre, rend la vertu même odieuse et éloigne ses partisans. La discipline que l'homme exerce sur lui-même ne peut donc être méritoire et exemplaire que grâce à la sérénité qui l'accompagne. » (Doctrine de la Vertu, p. 176-177.)

Ce souci de distinguer exactement ce qui est du domaine de la moralité et ce qui n'en a que l'apparence conduit Kant à de curieuses conséquences. Traitant par exemple de l'infanticide maternel, il se demande dans quelle mesure le législateur a le droit de le punir. Voici son raisonnement :

« L'enfant né hors du mariage est né hors de la loi (car la loi, c'est le mariage), et, par conséquent, aussi hors de la protection de la loi. Il s'est, pour ainsi dire, glissé dans la république (comme une marchandise prohibée), de telle sorte que celle-ci peut ignorer son existence (puisque, légitimement, il n'aurait pas dû exister de cette manière), et, par conséquent aussi, sa destruction ; et, d'un autre côté, il n'y a pas de décret qui puisse épargner à la mère le déshonneur, lorsque son accouchement en dehors du mariage vient à être connu [...]. La justice pénale court ici le risque ou bien de déclarer vaine, au nom de la loi, l'idée de l'honneur (qui n'est pas ici une illusion), en la punissant de mort, ou bien de détourner du crime la peine capitale qui lui convient, c'est-à-dire d'être ou trop cruelle ou trop indulgente. Voici comment on peut résoudre cette difficulté ; l'impératif catégorique de la justice pénale (à savoir que l'homicide illégitime d'un autre doit toujours être puni de mort) subsiste toujours ; mais la législation elle-même (par conséquent aussi la constitution civile), et cela aura lieu tant qu'elle restera barbare et grossière, est cause que les mobiles de l'honneur dans le peuple ne peuvent (subjective

ment) s'accorder avec les règles qui (objectivement)) sont conformes à son but, de telle sorte que la justice publique, qui émane de l'État, est une injustice relativement à celle du peuple. » (Doctrines du Droit, *Droit public*, 1^{re} Section, remarque générale, § E, in *Écrits politiques*, p. 145-146.)

2. LE MENSONGE

Il faut citer également, malgré sa longueur, le texte célèbre dans lequel Kant répond à Benjamin Constant sur « un prétendu droit de mentir par humanité ». Dans le recueil *La France*, année 1797, Benjamin Constant, traitant « des réactions politiques », avait écrit :

« Le principe moral que dire la vérité est un devoir, s'il était pris d'une manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences directes qu'à tirées de ce premier principe un philosophe allemand, qui va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime. » (Benjamin Constant, *Œuvres politiques*, tome III, 6^e partie.)

De l'aveu même de Benjamin Constant, le philosophe allemand visé était Kant. Kant prend la responsabilité de la thèse :

« Je reconnais ici avoir réellement dit cela quelque part, mais je ne puis plus maintenant me rappeler où. » (Opuscules relatifs à la morale : D'un prétendu droit de mentir par humanité, in *Doctrines de la Vertu*, p. 251.)

En fait, il ne semble pas que Kant ait dit exactement cela. Mais dans la *Doctrines de la Vertu* (p. 91-92) il avait donné un exemple se rapprochant de celui qu'invoque Benjamin Constant : Un domestique, sur l'ordre de son maître, répond que celui-ci n'est pas à la maison quand la force armée vient pour l'appréhender, et le maître, étant sorti, commet un crime. Certes ici le domestique ne sauve pas son maître par le mensonge, puisqu'il lui permet au contraire d'accomplir un crime. Mais précisément peu importe le pourquoi du mensonge : il ne faut pas mentir parce qu'il ne faut pas mentir, et non parce que le mensonge aura des conséquences heureuses

ou malheureuses. C'est pourquoi Kant accepte l'exemple de Benjamin Constant, plus difficile à défendre que celui qu'il avait lui-même donné. Mais voici comment, dans le cas invoqué par Benjamin Constant, il justifie le principe selon lequel le mensonge est toujours immoral :

« Le philosophe français réfute ce principe de la manière suivante. Dire la vérité est un devoir. Qu'est-ce qu'un devoir ? L'idée de devoir est inséparable de celle de droits : un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits d'un autre. Là où il n'y a pas de droits, il n'y a pas de devoirs. Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui. Le $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \text{I}\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$; gît ici dans cette proposition : dire la vérité n'est un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité.

Remarquons d'abord que l'expression : avoir droit à la vérité, n'a pas de sens. Il faut dire plutôt que l'homme a droit à sa propre véracité (*veracitas*), c'est-à-dire à la vérité subjective dans sa personne. Car avoir objectivement droit à une vérité signifierait qu'il dépend de notre volonté, comme en général en matière de mien et de tien, de faire qu'une proposition donnée soit vraie ou fausse, ce qui produirait une singulière logique.

Or la première question est de savoir si l'homme, dans les cas où il ne peut éviter de répondre par un oui ou par un non, a le droit de n'être pas véridique ; la seconde, s'il n'est pas obligé de ne pas l'être dans une certaine déclaration que lui arrache une injuste contrainte, afin d'éviter un crime qui menace sa personne ou celle d'un autre.

La véracité dans les déclarations qu'on ne peut éviter est le devoir formel de l'homme envers chacun, quelque grave inconvénient qui en puisse résulter pour lui-même ou pour un autre ; et quoique, en y altérant la vérité, je ne commette pas d'injustice envers celui qui me force injustement à les faire, j'en commets cependant une en général dans la plus importante partie du devoir par une semblable altération, et dès lors celle-ci mérite bien le nom de mensonge (quoique les jurisconsultes l'entendent dans un autre sens). En effet, je fais en sorte, autant qu'il est en moi, que les déclarations ne trouvent en général aucune créance, et que par conséquent, aussi, tous les droits, qui sont fondés sur des contrats, s'éva-

noùissent et perdent leur force, ce qui est injustice faite à l'humanité en général.

*Il suffit donc de définir le mensonge une déclaration volontairement fautive faite à un autre homme, et il n'y a pas besoin d'ajouter cette condition, exigée par la définition des jurisconsultes, que la déclaration soit nuisible à autrui (*mendacium est falsiloquium in præjudicium alterius*). Car, en rendant inutile la source du droit, elle est toujours nuisible à autrui, sinon à un autre homme, du moins à l'humanité en général.*

Le mensonge généreux, dont il est ici question, peut d'ailleurs, par un effet du hasard (casus), devenir punissable aux yeux des lois civiles. Or ce qui n'échappe à la pénalité que par l'effet du hasard peut aussi être jugé une injustice d'après des lois extérieures. Avez-vous arrêté par un mensonge quelqu'un qui méditait alors un meurtre, vous êtes juridiquement responsable de toutes les conséquences qui pourront en résulter ; mais êtes-vous dans la stricte vérité, la justice publique ne saurait s'en prendre à vous, quelles que puissent être les conséquences imprévues qui en résultent. Il est possible qu'après que vous avez loyalement répondu oui au meurtrier qui vous demandait si son ennemi était dans la maison celui-ci en sorte inaperçu et ainsi échappe aux mains de l'assassin, de telle sorte que le crime n'ait pas lieu ; mais si vous avez menti en disant qu'il n'était pas à la maison et qu'étant réellement sorti (à votre insu) il soit rencontré par le meurtrier, qui commette son crime sur lui, alors vous pouvez être justement accusé d'avoir causé sa mort. En effet, si vous aviez dit la vérité, comme vous la saviez, peut-être le meurtrier, en cherchant son ennemi dans la maison, eût-il été saisi par des voisins accourus à temps, et le crime n'aurait-il pas eu lieu. Celui donc qui ment, quelque généreuse que puisse être son intention, doit, même devant le tribunal civil, encourir la responsabilité de son mensonge et porter la peine des conséquences, si imprévues qu'elles puissent être. C'est que la vérité est un devoir qui doit être regardé comme la base de tous les devoirs fondés sur un contrat, et que, si l'on admet la moindre exception dans la loi de ces devoirs, on la rend chancelante et inutile.

C'est donc un ordre sacré de la raison, un ordre qui n'admet pas de condition, et qu'aucun inconvénient ne saurait res-

treindre, que celui qui nous prescrit d'être véridiques (loyaux) dans toutes nos déclarations.

Ce que dit d'ailleurs M. Constant du discrédit où tombent ces principes rigoureux qui vont se perdre inutilement dans des idées inexécutable, et qui par là se rendent odieux, est aussi juste que sage. « Toutes les fois (dit-il plus bas) qu'un principe démontré vrai paraît inapplicable, c'est que nous ignorons le principe intermédiaire qui contient le moyen de l'application. » Il cite comme le premier anneau formant la chaîne sociale ce principe d'égalité, savoir : « que nul homme ne peut être lié que par les lois auxquelles il a concouru. Dans une société très resserrée, ce principe peut être appliqué de manière immédiate, et n'a pas besoin, pour devenir usuel, de principe intermédiaire. Mais dans une combinaison différente, dans une société très nombreuse, il faut ajouter un nouveau principe, un principe intermédiaire à celui que nous citons ici. Le principe intermédiaire, c'est que les individus peuvent concourir à la formation des lois soit par eux-mêmes, soit par leurs représentants. Quiconque voudrait appliquer à une société nombreuse le premier principe, sans employer l'intermédiaire, hi bouleverserait infailliblement. Mais ce bouleversement, qui attesterait l'ignorance ou l'ineptie du législateur, ne prouverait rien contre le principe. » Il conclut de cette façon : « Un principe reconnu vrai ne doit donc jamais être abandonné, quels que soient ses dangers apparents. » Et cependant l'excellent homme avait lui-même abandonné le principe absolu de la vérité, à cause du danger qu'il entraîne pour la société, parce qu'il ne pouvait découvrir de principe intermédiaire qui servît à éviter ce danger, et il n'y en a effectivement aucun à intercaler ici.

M Benjamin Constant, ou, pour parler comme lui, « le philosophe français », a confondu l'acte par lequel quelqu'un nuit (nocet) à un autre, en disant la vérité dont il ne peut éviter l'aveu, avec celui par lequel il commet une injustice à son égard (laedit). Ce n'est que par l'effet du hasard (casus) que la vérité de la déclaration a pu être nuisible à celui qui s'était réfugié dans la maison ; ce n'est pas l'effet d'un acte volontaire (dans le sens juridique). En effet, nous attribuer le droit d'exiger d'un autre qu'il mente à notre profit, ce serait une prétention contraire à toute légalité. Ce n'est pas seule-

ment le droit de tout homme, c'est aussi son devoir le plus strict de dire la vérité dans les déclarations qu'il ne peut éviter, quand même elles devraient nuire à lui ou à d'autres. A proprement parler, il n'est donc pas lui-même l'auteur du dommage éprouvé par celui qui souffre par suite de sa conduite, mais c'est le hasard qui en est la cause. Il n'est pas du tout libre en cela de choisir, puisque la vérité (lorsqu'il est une fois forcé de parler) est un devoir absolu. Le « philosophe allemand » ne prendra donc pas pour principe cette proposition : « Dire la vérité n'est un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité », d'abord parce que c'est là une mauvaise formule, la vérité n'étant pas une propriété sur laquelle on puisse accorder des droits à l'un et en refuser à l'autre, et ensuite surtout parce que le devoir de la vérité (le seul dont il soit ici question) n'admet pas cette distinction entre certaines personnes envers qui on aurait à le remplir, et d'autres à l'égard desquelles on pourrait s'en affranchir, mais que c'est un devoir absolu qui s'applique dans tous les cas.

Pour aller d'une Métaphysique du droit (qui fait abstraction de toute condition expérimentale) à un principe de la politique, qui en applique les idées aux cas de l'expérience, et pour résoudre, au moyen de ce principe, un problème politique, tout en restant fidèle au principe général du droit, il faut que le philosophe offre ces trois choses : 1^o un axiome, c'est-à-dire une proposition apodictiquement certaine, qui résulte immédiatement de la définition du droit extérieur (l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous suivant une loi générale) ; 2 un postulat de la loi publique extérieure, comme volonté collective de tous suivant le principe de l'égalité, sans laquelle il n'y aurait aucune liberté pour chacun ; 3 un problème consistant à déterminer le moyen de conserver l'harmonie dans une société assez grande, en restant fidèle aux principes de la liberté et de l'égalité (c'est-à-dire le moyen d'un régime représentatif). Ce moyen est un principe de la politique, dont le dispositif et le règlement supposent des décrets, qui, tirés de la connaissance expérimentale des hommes, n'ont pour but que le mécanisme de l'administration du droit et les moyens de l'organiser convenablement. Il ne faut pas que le droit se règle sur la politique ; mais bien la politique sur le droit.

Un principe reconnu vrai, dit l'auteur (j'ajoute : connu a priori, par conséquent apodictique), ne doit jamais être abandonné, quels que soient ses dangers apparents. » Or il faut entendre ici non pas le danger de nuire (accidentellement), mais en général celui de commettre une injustice, ce qui arriverait si je faisais du devoir de la vérité, qui est tout à fait absolu et constitue la suprême condition juridique de toute déclaration, un principe subordonné à telle ou telle considération particulière ; et, quoique par un certain mensonge je ne fasse dans le fait d'injustice à personne, je viole en général le principe du droit relativement à toute déclaration inévitable (je commets formellement, sinon matériellement, une injustice), ce qui est bien pis que de commettre une injustice à l'égard de quelqu'un, car ce dernier acte ne suppose pas toujours dans le sujet un principe à cet égard.

Celui qui accepte la demande qu'un autre lui adresse, de répondre si, dans la déclaration qu'il va avoir à faire, il a ou non l'intention d'être véridique, celui, dis-je, qui accepte cette demande sans se montrer offensé du soupçon qu'on exprime devant lui sur sa vérité, mais qui réclame la permission de réfléchir d'abord sur la possibilité d'une exception, celui-là est déjà un menteur (in potentia), car il montre par là qu'il ne regarde pas la vérité comme un devoir en soi, mais qu'il se réserve de faire des exceptions à une règle qui par son essence même n'est susceptible d'aucune exception, puisque autrement elle se contredirait elle-même.

Tous les principes juridiquement pratiques doivent renfermer des vérités rigoureuses, et ceux qu'on appelle ici des principes intermédiaires ne peuvent que déterminer d'une manière plus précise leur application aux cas qui se présentent (suivant les règles de la politique), mais ils ne peuvent jamais y apporter d'exceptions, car elles détruiraient l'universalité à laquelle seule ils doivent leur nom de principes.» (Doctrines de la Vertu, p. 251 à 256.)

3. LA PAIX PERPÉTUELLE

Nous citerons enfin, comme dernière illustration de la morale kantienne, les titres des différents articles qui cons-

tituent le *Projet de paix perpétuelle*. L'ouvrage parut en 1795 et une traduction française fut publiée dès 1796. Il comporte une première section contenant les articles préliminaires d'une paix perpétuelle entre les États et une deuxième section contenant les articles définitifs. Il y a six articles préliminaires.

1. *Nul traité de paix ne peut être considéré comme tel si l'on y réserve secrètement quelque sujet de recommencer la guerre.* (In *Écrits politiques*, p. 40.)

2. *Aucun État indépendant (petit ou grand, cela ne fait rien ici) ne peut être acquis par un autre par voie d'héritage, d'échange, d'achat ou de donation.* (P. 41.)

3. *Les armées permanentes (miles perpetuus) doivent entièrement disparaître avec le temps.* (P. 42.)

4. *On ne doit point contracter de dettes nationales en vue des intérêts extérieurs de l'État.* (P. 43.)

5. *Aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution ou le gouvernement d'un autre État.* (P. 44.)

6. *Nul État ne doit se permettre, dans une guerre avec un autre, des hostilités qui rendraient impossible, au retour de la paix, la confiance réciproque, comme, par exemple, l'emploi d'assassins (percussores), d'empoisonneurs (veneficii), la violation d'une capitulation, l'excitation à la trahison (perduellis) dans l'État auquel il fait la guerre, etc.* (P. 44-45.)

Et voici les trois articles définitifs :

1. *La constitution civile de chaque État doit être républicaine.* (P. 50.)

2. *Il faut que le droit des gens soit fondé sur une fédération d'États libres.* (P. 56.)

3. *Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle.* (P. 62.)

IV

L'HOMME, LE MONDE ET DIEU

PREMIÈRE SECTION

LA CRITIQUE DU JUGEMENT

La *Critique du Jugement*, parue en 1790, achève l'édifice de la philosophie kantienne. Kant aimait à insister sur la division de la Philosophie en philosophie théorique et philosophie morale, l'une ayant pour objet le domaine de la nature, l'autre le domaine de la liberté, la première concernant la connaissance et relevant de l'entendement, la seconde concernant l'action et relevant de la raison.

Mais Kant ne pouvait pas ne pas sentir quel abîme il avait creusé entre le monde de la nature et celui de la liberté. D'un côté les objets étaient donnés dans l'intuition comme phénomènes ; de l'autre, ils étaient pensés comme choses en soi indépendamment de toute intuition. Entre le sensible, objet de connaissance, et le suprasensible, objet de pensée, aucun lien n'apparaissait possible. Pourtant ce lien était nécessaire, puisque l'action morale, obéissant à des lois suprasensibles, devait s'insérer dans le sensible. Tel est le problème qui se pose à Kant, au seuil de sa *Critique du Jugement* :

« Si donc un abîme immense se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible, et celui du concept de la liberté, le suprasensible, et si du premier au second un passage est impossible (au moyen de l'usage théorique de la raison), comme entre des mondes différents dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence, néanmoins celui-ci doit avoir une influence sur celui-là, le concept de liberté doit réaliser dans le monde sensible la fin imposée par ses lois et

la nature pouvoir être ainsi conçue que la légitimité de sa forme s'accorde tout au moins avec la possibilité des fins à réaliser en elle suivant les lois de liberté. Il faut donc bien qu'il existe un fondement de l'unité du suprasensible, principe de la nature, avec le contenu pratique du concept de liberté, dont le concept, quoiqu'il n'arrive pas à en fournir une connaissance, ni théoriquement ni pratiquement, et qu'il n'ait pas par suite de domaine particulier, rend possible toutefois le passage du mode de penser suivant les principes de l'un au mode de penser suivant les principes de l'autre. » (P. 17.)

En d'autres termes, il faut que les lois du monde sensible ne rendent pas impossible en lui toute action obéissant à la loi morale. Or les lois naturelles obéissent au principe de causalité, les lois morales à la finalité. Comment donc peut-on accorder la causalité et la finalité ? Comment peut-on passer de l'ordre de la liberté à celui de la nature ?

1. LE JUGEMENT RÉFLÉCHISSANT

C'est dans le Jugement, en entendant par là la faculté de juger (allemand : *Urteilkraft*), que Kant croit trouver l'intermédiaire nécessaire. Il distingue, en effet, trois facultés essentielles de l'âme humaine : la faculté de connaître, le sentiment du plaisir et de la peine, et la faculté de désirer (qui, sous sa forme inférieure, se manifeste par le désir proprement dit et, sous sa forme supérieure, par la volonté). A la faculté de connaître, l'entendement donne *a priori* sa loi ; à la faculté supérieure de désirer, la raison donne *a priori* sa loi. Par analogie on peut concevoir que le Jugement donnera aussi *a priori* des lois au sentiment du plaisir et de la peine :

« C'est entre la faculté de connaître et la faculté de désirer que se place le sentiment du plaisir, comme le jugement entre l'entendement et la raison. Il faut donc présumer, au moins provisoirement, que le jugement renferme en soi aussi bien un principe a priori et que, comme le plaisir et la douleur sont nécessairement liés à la faculté de désirer (soit que, comme pour la faculté inférieure de désirer, ils en précèdent le principe, ou que, comme pour la faculté supérieure, ils résultent seulement de la détermination de celle-ci par la loi

morale), il ménagera un passage de la pure faculté de connaître, c'est-à-dire du domaine des concepts naturels au domaine du concept de liberté, aussi bien qu'il rend possible, dans l'usage logique, le passage de l'entendement à la raison. » (P. 19.)

Ainsi, c'est dans une Critique du Jugement que nous pourrions trouver le lien entre le sensible et le suprasensible. Toutefois il faut préciser cette notion de jugement. D'une façon générale, on peut définir le jugement ainsi : « faculté de penser le particulier comme contenu dans le général ». (P. 20.) Mais cela peut avoir lieu de deux manières différentes :

« Si le général (règle, principe, loi) est donné, le jugement qui y subsume le particulier (même si, comme jugement transcendantal, il indique a priori les conditions auxquelles cette subsumption peut avoir lieu) est déterminant. Si le particulier seul est donné et si le jugement doit trouver le général, il est seulement réfléchissant. » (P. 20.)

Dans la *Critique de la Raison pure*, nous n'avons affaire qu'aux jugements déterminants ; il s'agissait, en effet, de déterminer des cas particuliers par rapport à une règle générale, et de tels jugements s'opéraient selon des lois prescrites *a priori* par l'entendement. Dans ces conditions, le jugement « n'a pas besoin de penser pour lui-même à une loi afin de subordonner dans la nature le particulier au général ». (P. 20.) Mais il y a dans la nature un grand nombre de lois qui ne sont pas déterminées directement par les lois *a priori* de l'entendement ; ces lois,

« comme empiriques, peuvent être contingentes selon notre intelligence, mais cependant, pour mériter le nom de lois (comme l'exige aussi le concept d'une nature), elles doivent être considérées comme nécessaires d'après un principe d'unité du divers, bien que celui-ci nous soit inconnu ». (P. 20.)

Nous serons alors obligés de remonter du particulier au général, et tel est le rôle du jugement réfléchissant. Comparable à l'induction scientifique, il va de la diversité particulière des lois à un principe transcendantal qui les unifie. Ce principe est le suivant :

« Puisque les lois générales de la nature ont leur fondement dans notre entendement qui les prescrit à la nature (il est vrai seulement d'après le concept général de la nature en

tant que telle), les lois empiriques particulières, en raison de ce que les premières y laissent d'indéterminé, doivent être considérées suivant une unité telle qu'un entendement (non le nôtre, il est vrai) aurait pu la donner à l'usage de nos facultés de connaître pour rendre possible un système de l'expérience suivant des lois naturelles particulières. Ce n'est pas qu'il faille pour cela admettre en réalité un tel entendement (car c'est au jugement réfléchissant seul que cette idée sert de principe, pour réfléchir et non pour déterminer), mais cette faculté se donne ainsi une loi à elle-même et non à la nature. » (P. 21.)

Nous arrivons ainsi à l'idée de finalité. Les lois empiriques particulières de la nature obéissent sans doute au pur mécanisme, mais la finalité est nécessaire pour comprendre le système que forment ces lois. Tout se passe, pour qui veut comprendre la nature, comme si une intelligence divine l'avait ordonnée. L'idée de finalité est donc un concept *a priori*, régulateur et non constitutif :

« *La nature est représentée par ce concept comme si quelque entendement renfermait le principe d'unité de la variété de ses lois empiriques.* » (P. 20.)

« Tout se passe comme si », c'est la formule même des principes régulateurs, dont il ne faut jamais oublier qu'ils ne déterminent nullement les choses :

« *Ce concept transcendantal d'une finalité de la nature n'est ni un concept de la nature, ni un concept de la liberté, parce qu'il ne confère rien à l'objet (à la nature), mais représente la seule manière suivant laquelle nous devons opérer dans la réflexion sur les objets de la nature, en vue d'une expérience complètement ordonnée ; par suite, c'est un principe subjectif (une maxime) du jugement.* » (P. 24.)

On voit par là comment le jugement de finalité sert d'intermédiaire entre la causalité naturelle et la finalité morale. La *Critique du Jugement* a pour tâche de définir les conditions de la possibilité de ce jugement.

Le jugement de finalité se présente sous deux formes : par le jugement esthétique, nous constatons l'accord entre un objet de la nature et nos propres facultés, constatation qui s'accompagne de plaisir, tandis que la constatation inverse s'accompagnerait de déplaisir ; par le jugement téléologique, nous retrouvons une harmonie dans la nature même. Nous

aurons donc d'abord une critique du jugement esthétique, puis une critique du jugement téléologique, chaque critique comprenant une Analytique et une Dialectique.

2. L'ANALYTIQUE DU BEAU

Kant définit ainsi le terme d'esthétique :

« *Ce qui, dans la représentation d'un objet, est simplement subjectif, c'est-à-dire ce qui constitue son rapport au sujet, non à l'objet, c'est sa nature esthétique.* » (P. 28.)

Et, de ce point de vue, il distingue deux sortes de jugements esthétiques, l'un portant sur le beau, l'autre sur le sublime. Il y aura donc une analytique du beau et une analytique du sublime. Comme dans la *Critique de la Raison pure*, il sera possible de distinguer les points de vue de la qualité, de la quantité, de la relation, de la modalité, mais cette distinction est surtout marquée dans l'analytique du beau, par laquelle commence la critique du jugement esthétique.

Du point de vue de la qualité, Kant propose la définition suivante :

« *Le goût est la faculté de juger un objet ou un mode de représentation par la satisfaction ou le déplaisir d'une façon toute désintéressée. On appelle beau l'objet de cette satisfaction.* » (P. 46.)

Il ne s'agit pas de savoir si l'objet est agréable ou bon, car la satisfaction d'ordre subjectif produite par le beau est indépendante de tout intérêt sensible ou rationnel attaché à l'objet ou à sa représentation. Or

« *la satisfaction produite par l'agréable est liée à un intérêt.* » (P. 41.)

En effet, un objet qui répond en moi à un besoin, à une tendance, suscite en moi un désir, et il me suffit de le voir pour éprouver un plaisir lié aux satisfactions possibles que j'en puis tirer et qui sont d'ordre sensible. L'agréable se définit par là :

« *Est agréable ce qui plaît aux sens dans la sensation.* » (P. 41.)

Mais Kant distingue sensation et sentiment ; la sensation est une représentation objective des sens et ne peut donc provo-

quer de plaisir esthétique, puisque celui-ci est par essence d'origine subjective. Le sentiment, au contraire, est ce qui est purement subjectif et ne peut donc fournir la représentation d'un objet. Un sentiment esthétique est donc autre chose qu'une sensation agréable.

Pas plus que l'agréable, le bon ne peut faire l'objet d'un jugement esthétique pur. En effet,

« *est bon ce qui, au moyen de la raison, plaît par simple concept* ». (P. 42.)

L'intérêt, ici, est d'ordre rationnel ; qu'il s'agisse de l'utile, qui est le bon à quelque chose, ou du bon en soi, ces deux notions impliquent une connaissance de l'objet, qui entraîne une recherche de cet objet dictée par un intérêt supérieur. Le beau ne dépend, au contraire, d'aucun concept déterminé ; la satisfaction qu'il procure est entièrement libre. En résumé :

« *l'agréable et le bon ont tous deux une relation avec la faculté de désirer et entraînent par suite avec eux, le premier [...] une satisfaction de condition pathologique, l'autre une pure satisfaction pratique.* » (P. 44.)

D'où la définition par laquelle on résume généralement la pensée de Kant : le beau est l'objet d'une satisfaction désintéressée.

Du point de vue de la quantité, on peut définir ainsi le beau :

« *Est beau ce qui plaît universellement sans concept.* » (P. 53.)

L'universalité du jugement de goût découle de la précédente analyse : puisque la satisfaction provoquée par le beau est exempte de tout intérêt, indépendante de toute inclination et de tout concept déterminé, elle doit être également ressentie par chacun de nous. Le beau doit contenir un motif de satisfaction pour tous. Chacun parle du beau « comme si la beauté était une condition de l'objet » (p. 46), mais cette universalité, qui fait ressembler ce jugement à un jugement de connaissance, ne repose pas sur des concepts :

« *Ce jugement, où nous avons conscience d'être dégagés de tout intérêt, doit prétendre être valable pour tous, sans que cette universalité dépende des objets, c'est-à-dire que l'universalité à laquelle il prétend doit être subjective.* » (P. 46.)

Le jugement de goût est toujours singulier tandis que les

concepts sont toujours généraux ; il est toujours subjectif alors que le concept doit être objectif ; par suite, il s'agit ici d'une universalité esthétique et non logique. Par là, on peut encore distinguer le beau de l'agréable et du bon. L'universalité du bon, en effet, repose sur des concepts de l'objet qui font que chacun est dans l'obligation de le juger bon ; au contraire,

« *Le jugement de goût lui-même ne postule pas l'adhésion de chacun [...], il se contente d'attribuer à chacun cette adhésion.* » (P. 50.)

Quant à l'agréable, il repose sur une fausse universalité : il dépend des conditions empiriques, et, par suite, on peut donner des règles générales de l'agréable, mais non des règles universelles. Je puis dire que le vin des Canaries m'est agréable, mais non qu'il est agréable. Ainsi, en ce qui concerne l'agréable, chacun a son goût particulier, même s'il est possible d'établir une sorte d'unanimité d'appréciation parmi les hommes, en vertu de laquelle on refuse aux uns le goût que l'on accorde aux autres. C'est seulement en ce qui concerne le beau que le goût peut prétendre à une véritable universalité.

Qu'est-ce donc qui nous permet d'universaliser ainsi notre jugement, d'attribuer à chacun le sentiment que nous éprouvons en face de l'objet ? C'est que le jugement sur l'objet précède et même détermine le sentiment de plaisir, et que, dans ce jugement, nous sentons une harmonie naturelle, non fondée sur des concepts, entre notre imagination et notre entendement, entre nos facultés sensibles et nos facultés intellectuelles, harmonie qui doit aussi être valable pour chacun, et, par suite, communicable universellement.

« *L'universelle communicabilité subjective des représentations dans un jugement de goût, devant se produire sans supposer un concept déterminé, ne peut être autre chose que l'état d'âme résultant du libre jeu de l'imagination et de l'entendement.* » (P. 51.)

C'est parce que les conditions subjectives du jugement porté sur l'objet sont universelles que la satisfaction produite par la représentation du beau a une valeur subjective universelle.

Du point de vue de la relation, nous avons la définition suivante :

« *La beauté est la forme de la finalité d'un objet en tant*

qu'elle y est perçue sans la représentation d'une fin. » (P. 67.)

On dit plus brièvement : le beau suppose une finalité sans idée de fin. Autrement dit, la beauté atteint une finalité qu'elle ne cherche pas. Il y a finalité d'un objet quand sa représentation est immédiatement liée au sentiment de plaisir :

« Quand on éprouve du plaisir à saisir simplement (apprehensio) la forme d'un objet d'intuition sans que cette appréhension soit rapportée à un concept en vue d'une connaissance déterminée, la représentation est rapportée alors non à l'objet mais uniquement au sujet, et le plaisir ne peut être autre chose que la conformité de cet objet aux facultés de connaître qui sont en jeu dans le jugement réfléchissant et en tant qu'elles y sont contenues et qu'elles expriment par conséquent une pure finalité formelle subjective de l'objet. » (P. 29.)

Cette conformité, cette convenance de l'objet à notre imagination et à notre entendement, n'est que formelle, car elle ne comporte aucune fin déterminée, et, par suite, aucun intérêt que le sujet pourrait trouver dans l'objet. En effet, comme la satisfaction apportée par le beau est dénuée de tout intérêt, soit sensible, soit rationnel, la satisfaction esthétique a pour unique source

« la finalité subjective de la représentation d'un objet, sans aucune fin (ni objective ni subjective), en conséquence la simple forme de la finalité dans la représentation par laquelle un objet nous est donné. » (P. 54.)

De « notables philosophes », dit Kant, ont souvent confondu beauté et perfection, en précisant qu'il s'agissait d'une conception « confuse » de cette perfection. Mais la notion du beau doit rester indépendante de tout concept, même confus, du bien : l'idée de bien suppose, en effet, une finalité objective, c'est-à-dire la relation de l'objet à une fin déterminée. Il s'agirait donc ici d'une finalité objective, la perfection, qui serait en contradiction avec la qualité fondamentale du jugement esthétique, qui est d'être subjectif. Ces considérations conduisent Kant à distinguer deux espèces de beauté :

« la beauté libre (pulchritudo vaga) ou la beauté simplement adhérente (pulchritudo adhærens). La première ne suppose aucun concept de ce que doit être l'objet ; la seconde sup-

pose ce concept ainsi que la perfection de l'objet d'après lui. » (P. 61.)

Les fleurs, par exemple, certains oiseaux, les dessins à la grecque sont des beautés libres ; ils font l'objet d'un jugement esthétique pur. Mais la beauté d'un homme ou d'un édifice est « adhérente » et n'est plus l'objet d'un jugement esthétique pur. Toutefois, par cette union du plaisir esthétique et du plaisir intellectuel, le jugement de goût gagne d'être fixé et de pouvoir être précisé par des règles qui, si elles ne sont pas celles du goût pur, concernent l'accord du goût et de la raison, du beau et du bien :

« grâce à elles, le beau devient un instrument du bien. » (P. 62.)

Mais le jugement esthétique pur est indépendant du concept de perfection : on retrouve toujours la raison dans l'art, mais sans la voir d'abord, et surtout sans qu'elle ait été conçue par l'artiste. C'est ainsi qu'à Schiller, qui lui écrivait qu'il incarnait ses idées dans des personnages, Goethe répondra qu'il créait d'abord ses personnages et que ces personnages se trouvaient ensuite incarner ses idées. C'est là le type même de la finalité sans fin.

Enfin, du point de vue de la modalité,

« Est beau ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction nécessaire. » (P. 70.)

Toute représentation peut être liée à un plaisir ; mais on dit que le beau doit l'être. De quel genre est donc cette nécessité ? Elle ne peut être théorique ni pratique. Mais,

« comme nécessité conçue dans un jugement esthétique, elle ne peut être appelée qu'exemplaire, ce qui indique la nécessité de l'adhésion de tous à un jugement considéré comme exemple d'une règle universelle impossible à énoncer. » (P. 67.)

Ainsi cette nécessité découle de l'universalité du jugement esthétique et elle est subjective comme elle. Elle est conditionnelle, c'est-à-dire qu'elle suppose l'existence d'un sens commun qui

« détermine, par le sentiment seulement, et non par concepts, mais toutefois de manière universellement valable, ce qui plaît ou déplaît. » (P. 68.)

Il ne faut pas donner à ce « sens commun » la signification

qu'a ce terme dans le langage courant ; ce n'est pas, en effet, un sens externe, mais l'effet résultant du libre jeu de nos facultés de connaître. Cette idée d'un sens commun réalise la synthèse des éléments du jugement esthétique découverts par l'analyse. Le sens commun est la « norme idéale » (cf. p. 70) à laquelle se réfèrent tous les jugements de goût.

3. L'ANALYTIQUE DU SUBLIME

A l'analytique du beau succède l'analytique du sublime. Kant avait déjà distingué les deux notions dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* parues en 1764. Dans la *Critique du Jugement*, il reprend cette distinction d'une façon plus systématique. Le beau et le sublime ont un caractère commun : ils plaisent par eux-mêmes, d'une façon désintéressée, universelle et nécessaire. Mais tandis que le sentiment du beau porte sur un objet limité, fini, et fait naître en nous un « sentiment de vie intensifiée », le sentiment du sublime porte sur l'illimité et donne

« le sentiment d'un arrêt momentanément des forces vitales, suivi aussitôt d'un épanchement d'autant plus fort de ces forces ». (P. 74.)

Il y a plus : tandis que la beauté naturelle est liée à une finalité formelle de la nature, de telle sorte qu'il y a harmonie entre la représentation et le jugement, le sublime dans la nature détruit d'abord cette harmonie, est « contraire à notre pouvoir de représentation, sans convenance à notre imagination ». (Cf. p. 75.) En effet, l'affreux et l'horrible peuvent susciter en nous le sentiment du sublime ; c'est même surtout l'aspect chaotique de la nature, que ce soit la montagne ou l'océan, qui le fait naître, et ceci exclut toute possibilité de concevoir une finalité dans la nature même. Il ne faudrait même pas dire que l'objet est sublime : l'objet ne fait qu'éveiller en nous le sentiment du sublime, et c'est l'usage que notre esprit en fait qui nous fait projeter sur l'objet l'idée de la sublimité. Le sublime n'est pas dans la nature, mais dans l'esprit :

« le vrai sublime ne peut se trouver dans aucune forme sensible ; il n'atteint que des idées de la raison ; celles-ci,

quoique toute représentation adéquate en soit impossible, sont justement mises en mouvement et évoquées à l'esprit par ce défaut de convenance qui peut se présenter sous forme sensible. » (P. 75.)

Voilà donc une différence essentielle entre le beau et le sublime : le sentiment du beau se rattache à l'entendement, celui du sublime relève de la raison. Le domaine de la raison est, en effet, celui de l'absolu, du suprasensible, et Kant donne cette définition :

« Nous appelons sublime ce qui est grand absolument. » (P. 77.)

ou encore :

« Est sublime ce qui, du fait même qu'on le conçoit, est l'indice d'une faculté de l'âme qui surpasse toute mesure des sens. » (P. 79.)

« Grand absolument », cela signifie au-delà de toute comparaison avec une mesure objective. L'expérience ne peut, en effet, nous fournir une grandeur absolue. Une chose, en tant que chose sensible, n'est grande ou petite que relativement à d'autres. Au contraire, le grand et le petit ne sont pas, aux yeux du jugement esthétique, des notions mathématiques, mais des notions subjectivement liées à des sentiments de respect ou de mépris. L'idée d'une grandeur absolue n'est pas d'entendement, mais de raison :

« Précisément parce qu'il y a dans notre imagination une tendance vers le progrès à l'infini et dans notre raison une prétention à la totalité absolue comme à une idée réelle, cette inadaptation même de notre faculté d'évaluation des grandeurs, concernant les objets du monde sensible, à cette idée, éveille en nous le sentiment d'une faculté suprasensible ; et c'est l'usage que le jugement fait naturellement de certains objets en vue de ce dernier sentiment, mais non l'objet même des sens, qui est grand absolument. » (P. 79.)

Ainsi le sublime est essentiellement d'esprit ; le sentiment du sublime nous arrache à ce monde et nous ouvre, pour ainsi dire, les portes du suprasensible.

En analysant la qualité de la satisfaction qui accompagne le jugement du sublime, Kant arrive à la même conclusion concernant le rôle de la raison et précise de quel genre de finalité il s'agit ici. Comme pour le beau, c'est une finalité

subjective, mais, au lieu de résider en un accord entre la nature et l'esprit, elle naît du contraste entre les facultés mises en jeu. Devant le beau, on ressent un plaisir incontestable ; devant le sublime, on éprouve d'abord

« un sentiment de déplaisir, qui provient d'un défaut de conformité de l'imagination, dans l'estimation esthétique de la grandeur, avec l'évaluation de la raison ». (P. 85).

Nous avons vu, en effet, que la raison conçoit l'absolu alors qu'aux yeux de l'imagination, dans l'ordre naturel, tout est relatif. D'autre part, le sublime engendre aussi

« un sentiment de satisfaction qui provient de l'accord de ce jugement même, sur l'inadaptation de la plus grande puissance sensible, avec les idées rationnelles, en tant que l'effort vers ces idées est pour nous une loi ». (P. 65.)

Ainsi la perception d'une disproportion entre les données de la sensibilité et les possibilités de la raison provoque, après une répulsion initiale, un sentiment d'attraction et d'harmonie avec les lois de la raison, qui aspire à dominer et à dépasser la sensibilité :

« De même que l'imagination et l'entendement, dans le jugement du beau, produisent par leur accord une finalité subjective des facultés, de même ici l'imagination et la raison la produisent par leur antagonisme. » (P. 86.)

Dans le sublime, l'homme prend conscience de ce pouvoir qu'a la raison de « surpasser toute mesure des sens ». En même temps la nature se révèle à nous comme une puissance infiniment supérieure à nous, sans doute, mais devant laquelle l'esprit ne doit pas plier :

« Ainsi donc la nature, dans notre jugement esthétique, n'est pas jugée sublime parce qu'elle excite la crainte, mais parce qu'elle réveille en nous notre force (qui n'est pas une force de la nature), grâce à laquelle nous regardons comme mesquin ce dont nous nous inquiétons (fortune, santé, vie), et sa puissance (à laquelle nous sommes soumis pour ces biens), en ce qui nous concerne ainsi que notre personnalité, comme un pouvoir brut sous lequel nous n'avons pas à nous courber, dès qu'il s'agit de nos principes suprêmes, et qu'il faut les soutenir ou les abandonner. » (P. 89.)

On comprend par là que l'Esthétique soit liée à la Morale. En effet, la puissance de la nature ne pourrait donner à

l'homme que la conscience de sa propre impuissance, et c'est bien ce qui se produit chez l'homme sans culture, c'est-à-dire sans éducation morale, qui est incapable de concevoir le sublime et ne sait que craindre et s'effrayer. Mais l'homme cultivé s'aperçoit qu'il possède la faculté de se juger comme indépendant de la nature, à condition, bien entendu, d'être à l'abri des dangers qu'elle peut représenter pour lui. *Suave mari magno...* disait Lucrèce ; Kant écrit que l'aspect de la nature en fureur est

« d'autant plus attrayant qu'il est plus terrible, si nous nous trouvons en sûreté ; et nous disons volontiers de ces choses qu'elles sont sublimes parce qu'elles grandissent l'énergie de l'âme au-dessus de sa moyenne habituelle, et nous font découvrir en nous-mêmes une faculté de résistance d'un tout autre genre qui nous donne le courage de nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature ». (P. 98.)

Ainsi il y a sublime dans la mesure où nous avons conscience de pouvoir surmonter la nature, et en nous aussi bien que hors de nous. (Cf. p. 91.) C'est ce qui explique que le sentiment du sublime exige

« une culture beaucoup plus développée, non seulement du jugement esthétique, mais aussi des facultés de connaître sur lesquelles il se fonde ». (P. 91, 92.)

En effet le sentiment du sublime suppose une certaine réceptivité pour les idées », puisqu'il implique une intervention essentielle de la raison, qui fait violence à l'imagination en l'amenant à la vision de l'Infini ; car l'infini, qui est un « abîme » pour l'imagination, est le domaine propre de la raison. Une certaine éducation de la raison est donc nécessaire pour qu'il y ait aptitude à juger du sublime, mais cette éducation est conforme à la nature même de l'homme.

« Comme le jugement sur le sublime de la nature exige une certaine éducation (plus que le jugement sur le beau), il n'en est pas pour cela produit par elle et introduit en quelque sorte seulement par convention dans la société, mais il est fondé sur la nature humaine et certes sur ce qu'avec le bon sens on peut attribuer à chacun et exiger de chacun, à savoir sur notre disposition pour le sentiment des idées (pratiques), c'est-à-dire le sentiment moral. » (P. 92.)

Tel est le fondement de la nécessité des jugements esthé-

tiques : nous exigeons de chacun qu'il ait soit du goût, pour juger du beau, soit du sentiment, pour juger du sublime, et il s'agit ici du sentiment moral. Kant considère comme un « moment capital de la *Critique du Jugement* » (cf. p. 93) cette analyse de la nécessité des jugements esthétiques : c'est qu'elle nous fait découvrir que ces jugements se fondent sur des principes *a priori* et appartiennent bien, comme tels, à la philosophie transcendantale.

L'analytique du goût se termine par une *Déduction des Jugements esthétiques purs*. (P. 104.) La déduction a pour objet, comme dans la *Critique de la Raison pure*, de justifier la possibilité des jugements esthétiques. Mais ici les difficultés sont moindres. Puisque la satisfaction esthétique ne dépend pas de conditions extérieures, mais seulement d'un rapport entre nos facultés sensibles et intellectuelles, de tels jugements sont possibles *a priori*, car il est permis de supposer que cette condition subjective est réalisable chez tous les hommes dans les mêmes circonstances. En d'autres termes, les jugements esthétiques sont possibles parce qu'ils dépendent d'une espèce de sens commun à tous les hommes, qui est le goût :

« Je dis qu'on pourrait plus justement donner au goût le nom de *sensus communis* qu'au sens commun et que le jugement esthétique mériterait plus que le jugement intellectuel d'être appelé un sens appartenant à tous, si on veut bien appeler sens un effet de la simple réflexion sur l'esprit ; car on appelle alors sens le sentiment du plaisir. On pourrait même définir le goût la faculté de juger de ce qui rend notre sentiment dans une représentation donnée universellement communicable, sans l'intervention d'un concept. » (P. 118.)

A cette déduction Kant ajoute quelques remarques concernant l'art. L'art, c'est le « produit de la liberté, c'est-à-dire d'un vouloir qui fonde ses actes sur la raison ». (Cf. p. 124.) Et la beauté artistique est celle que créent les hommes et qui présente une finalité sans fin comparable à celle des beautés produites par le mécanisme naturel. Au fond, on pourrait presque dire que la nature imite l'art et que l'art imite la nature. La beauté de la nature est celle qui semble créée par une intelligence ; la beauté de l'art est celle qui semble créée par la nature. En fait, l'art est l'œuvre du génie, « disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par laquelle la nature donne ses

règles à l'art ». (Cf. p. 127.) Nous ne pouvons ici que renvoyer le lecteur au détail des développements concernant les arts, le talent, le génie, le goût.

4. LA DIALECTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE

A l'Analytique succède la Dialectique qui cherche à résoudre le problème posé par les caractères apparemment contradictoires du beau. Il y a, en effet, une *antinomie* du goût, qui peut se résumer ainsi :

« 1^o Thèse : Le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts ; car alors on pourrait disputer à ce sujet (décider par preuves).

2^o Antithèse : Le jugement de goût se fonde sur des concepts ; sans cela on ne pourrait, malgré les différences qu'il présente, même pas les discuter (prétendre imposer ce jugement au nécessaire assentiment d'autrui). » (P. 153-154.)

La thèse soutient la subjectivité du goût et l'antithèse son universalité. Kant résout l'antinomie de la façon suivante : la prétention à l'universalité des jugements de goût se fonde sur un concept, mais non sur un concept de connaissance déterminable ; il se fonde en effet sur un concept qui ne peut être déterminé par une intuition, car ce serait alors un concept de connaissance, mais qui n'est que

« le pur concept rationnel du suprasensible, principe de l'objet (comme du sujet qui juge) en tant qu'objet sensible et par suite en tant que phénomène ». (P. 154.)

Kant ne cache pas la difficulté d'une telle solution, mais l'essentiel, dans la solution d'une antinomie, c'est que les deux propositions qui sont contradictoires en apparence ne soient pas contradictoires en fait ; et ce qui lève ici la contradiction, c'est que le mot concept n'est pas envisagé du même point de vue dans la thèse et dans l'antithèse : pour la thèse, il est un concept de l'entendement et pour l'antithèse un concept de la raison. Les deux propositions peuvent donc

« se maintenir l'une à côté de l'autre, même si l'explication de la possibilité de leur concept dépasse notre faculté de connaître ». (P. 155.)

On voit que, comme dans la *Critique de la Raison pratique*,

les antinomies nous obligent à nous élever au-dessus du sensible pour chercher dans le suprasensible ce qui seul peut « mettre la raison d'accord avec elle-même ». (Cf. p. 156.) Ainsi, malgré la distinction, soigneusement établie par l'Analytique, entre le beau et le bien, il faut constater qu'il y a une parenté entre l'Esthétique et la Morale. La beauté est, en effet, le *symbole de la moralité* (cf. p. 164), les idées esthétiques sont les symboles des idées rationnelles, en entendant par symbole l'image sensible que l'on obtient

« si, à un concept que seule la raison peut concevoir et auquel aucune intuition sensible ne convient, on suppose une intuition où l'entendement use d'un procédé analogue seulement à celui du schématisme, c'est-à-dire qu'il s'accorde avec celui-ci pour la règle seule, non pour l'intuition, donc pour la forme, mais non pour le contenu de la réflexion ». (P. 164.)

Par exemple, notre connaissance de Dieu ne peut être que « symbolique » (cf. p. 165), car si elle était schématique nous tomberions dans l'anthropomorphisme, et si elle était sans intuition, dans le déisme.

« Je dis donc que le beau est le symbole du bien moral et c'est à ce point de vue seulement (d'une relation qui est naturelle à chacun et que chacun aussi attend des autres comme un devoir) qu'il plaît et prétend à l'adhésion de tous. » (P. 166.)

Le goût rend ainsi possible une sorte de transition de l'attribut sensible à l'intérêt moral.

5. LE JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE

La deuxième partie de la *Critique du Jugement* est consacrée à la critique du jugement téléologique, plus brève d'ailleurs que la précédente. Le jugement téléologique ou jugement de finalité se distingue du jugement esthétique par ceci qu'il affirme une finalité objective et non une finalité seulement subjective. Il ne s'agit plus ici d'une harmonie entre nos facultés, mais d'une harmonie qui doit se trouver dans la nature même.

L'Analytique du jugement téléologique commence par définir

l'idée d'une finalité objective et matérielle, c'est-à-dire l'idée d'une fin de la nature. Dans les figures géométriques, il y a bien une finalité objective qui exprime

« la propriété qu'a la figure de donner naissance à de nombreuses formes que l'on a en vue ». (P. 171.)

Mais cette finalité est purement intellectuelle ou formelle ; c'est moi, en effet, qui introduis la finalité dans la figure que j'ai tracée suivant un concept ; il n'y a pas ici de fin hors de moi dans l'objet. Pour qu'il y ait fin de la nature, il faut qu'il y ait un rapport de cause à effet et que l'idée de l'effet soit introduite dans la causalité de sa cause

« comme condition fondamentale en celle-ci pour la possibilité de l'effet ». (P. 175.)

De ce point de vue, il faut encore distinguer une finalité relative, couramment appelée aujourd'hui finalité externe, de la finalité véritable qui est une finalité interne. Par exemple, on ne saurait parler d'une fin naturelle lorsque les fleuves déposent sur leurs rives des alluvions fertiles (cf. p. 175) ou lorsque la neige, dans les pays froids, défend les semences contre la gelée. (Cf. p. 176.) Il n'y a là, en effet, qu'un simple « mécanisme de la nature » (p. 177) qui se trouve présenter quelque utilité. Certes, il y a là un admirable concours des apports de la nature, dont profitent les Groenlandais, les Lapons, les Samoyèdes, les Iakoutes, etc. Et tout se passe comme s'il y avait finalité. Mais ce n'est qu'apparence, car

« ce qu'on n'entrevoit pas, c'est la raison pour laquelle enfin des gens doivent vivre là ». (P. 177.)

Pour qu'il y ait vraiment fin naturelle, il faut que la chose soit cause et effet d'elle-même (p. 178), ce qui revient à dire que l'harmonie qu'on peut trouver dans la nature est celle des êtres organisés :

« Les choses en tant que fins naturelles sont des êtres organisés. » (P. 179.)

C'est en effet dans ce cas seulement que la chose se comporte vis-à-vis d'elle-même à la fois comme cause et comme effet, ce que Kant explique ainsi :

« La liaison causale, conçue seulement par l'entendement, constitue une série (de causes et d'effets) qui descend toujours ; et les choses, qui comme effets en supposent d'autres comme causes, ne peuvent par contre être causes en même temps de

celles-ci. Cette liaison s'appelle liaison des causes efficientes (nexus effectivus) ; mais on peut aussi concevoir une liaison causale, suivant un concept rationnel (de fins) qui, considérée comme série, montrerait une dépendance aussi bien descendante qu'ascendante ; et la chose désignée comme effet serait, en remontant, nommée à juste titre cause de cet objet dont elle est l'effet. Dans la pratique (l'art), de semblables liaisons se trouvent facilement ; ainsi la maison est la cause des sommes perçues comme loyer ; inversement, l'idée de ce revenu possible a été la cause de la construction. Une semblable liaison causale se nomme liaison finale (nexus finalis). Il conviendrait peut-être mieux de nommer la première liaison des causes réelles, la seconde liaison des causes idéales. » (P. 179-180.)

Pour qu'une chose soit une fin de la nature, il faut donc qu'en elle la connexion par causes efficientes puisse être conçue comme un effet par causes finales. En d'autres termes, il faut que la liaison des parties soit telle que chaque partie semble déterminée par le tout, et que le tout, de son côté, ne soit possible que par les parties. C'est ce qui a lieu précisément dans les êtres organisés. Dans une production, c'est l'idée du tout qui engendre les parties ; dans un être vivant, au contraire, la nature s'organise elle-même de telle façon que les parties forment un tout. Aussi ne faut-il pas dire de la nature, eu égard à son pouvoir de créer des êtres organisés, qu'elle est un « analogue de l'art », mais plutôt qu'elle est un « analogue de la vie ». (Cf. p. 181.) L'artiste organise ses productions de l'extérieur ; l'être vivant s'organise lui-même. Il faut ajouter que cette organisation « n'offre rien d'analogue avec une causalité quelconque à nous connue ». (P. 181.) Son principe peut s'énoncer ainsi :

« Un produit organisé de la nature est un produit où tout est fin et moyen réciproquement ; en lui, rien d'inutile, sans but, ou dû à un aveugle mécanisme naturel. » (P. 182.)

Tel est le principe du jugement de finalité intérieure dans les êtres organisés.

Remarquons bien que ce principe, de même que les idées de la raison spéculative, n'est pas *constitutif*, mais seulement *régulateur*. (Cf. p. 182.) Le jugement de finalité, avons-nous dit, n'est pas « déterminant » mais « réfléchissant ». Nous ne

pouvons pas descendre de l'idée générale d'organisation à des faits particuliers qui devraient être conformes à cette idée, comme nous le faisons par exemple avec le concept de causalité. Nous pouvons seulement remonter de l'observation des faits particuliers à ce principe général ; cependant,

« à cause de la généralité et de la nécessité qu'il affirme d'une telle finalité, il ne peut reposer uniquement sur des raisons empiriques, il doit se former sur quelque principe a priori, ne serait-il que régulateur et même si ces fins se trouvaient seulement dans l'idée de celui qui juge et nulle part dans une cause efficiente ». (P. 183.)

Ainsi le principe de finalité est un principe régulateur et, en tant que tel, nécessaire pour l'étude d'une certaine catégorie de phénomènes, ceux qui concernent des êtres organisés, c'est-à-dire les phénomènes vitaux. Il est un « fil conducteur » (cf. p. 183) indispensable au savant qui veut comprendre les êtres vivants, mais qui ne détruit en rien l'universalité du déterminisme mécanique. Nous retrouvons ici encore cette attitude typiquement kantienne qui consiste à définir nettement les limites d'application d'un principe, afin de ne jamais dire plus que l'on ne sait. Kant résume et commente ainsi cette position :

« Il va de soi que ce principe n'est pas pour le jugement déterminant mais pour le jugement réfléchissant, qu'il est régulateur et non constitutif ; il nous fournit un fil conducteur pour considérer les objets de la nature par rapport à un principe de détermination déjà donné, suivant un nouvel ordre de lois et pour élargir ainsi la science de la nature d'après un autre principe, celui des causes finales, sans dommage toutefois pour celui du mécanisme de sa causalité ; d'où il ne saurait résulter d'ailleurs que ce que nous jugeons suivant ce principe soit une fin intentionnelle de la nature, que les herbes existent pour le bœuf et le mouton, etc. »,

car, si l'on faisait de ce principe une telle application, il faudrait dire aussi que

« les insectes qui infestent les habits, les poils et les lits de l'homme constituent, par une sage disposition de la nature, un aiguillon pour la propreté, en soi un point bien important déjà pour la conservation de la santé. » (P. 185.)

C'est d'ailleurs cette attitude critique qui, seule, permet de

résoudre l'antinomie étudiée dans la Dialectique du Jugement téléologique. Cette antinomie s'élève naturellement entre le principe de causalité et le principe de finalité. Elle pourrait se formuler ainsi :

« *Thèse : Toute production d'objets matériels est possible par simples lois mécaniques.*

Antithèse : Certaines productions ne sont pas possibles par simples lois mécaniques. » (P. 191.)

Mais il n'y a contradiction entre le déterminisme et les causes finales que si l'on considère le jugement de finalité comme un jugement déterminant et non comme un jugement réfléchissant, le principe de finalité comme un principe constitutif et non comme un principe régulateur. Si l'on reste dans les limites que la *Critique* nous a tracées, finalisme et mécanisme ne sont pas contradictoires. L'explication mécaniste des phénomènes doit être poussée aussi loin que possible parce que seuls sont vraiment objets de connaissance les phénomènes dont elle rend compte. Mais là où cette explication devient insuffisante, on peut, on doit même lui superposer l'explication finaliste, sans toutefois considérer que cette dernière nous fournisse une connaissance à proprement parler. Cela est vrai des êtres organisés que nous trouvons dans la nature, cela est vrai aussi de la nature considérée dans sa totalité :

« *Il nous est en effet indispensable de supposer à la nature le concept d'une intention si nous voulons l'étudier, même dans ses produits organisés seulement, par une observation suivie ; ce concept est donc, pour l'usage empirique de notre raison, une maxime absolument nécessaire. C'est clair une fois qu'on a pris un tel fil conducteur pour étudier la nature et qu'on a éprouvé sa solidité, on doit essayer d'appliquer cette maxime du jugement à la nature en totalité ; en effet, par son moyen, on pourrait bien découvrir encore maintes lois qui autrement pourraient bien rester cachées, car nos connaissances du mécanisme intérieur de la nature sont étroitement bornées.* » (P. 201.)

La connaissance que nous avons du monde, par les causes efficientes, dépend de la nature discursive de notre entendement, qui ne peut qu'appliquer des lois générales à des intuitions particulières empiriquement données. Mais, comme cette connaissance se révèle insuffisante pour l'explication de cer-

tains ordres de phénomènes, comme les phénomènes vitaux par exemple, nous sommes amenés à concevoir un « entendement intuitif » (cf. p. 209) qui connaîtrait non des phénomènes empiriquement donnés, sous les conditions de la sensibilité, mais la réalité elle-même, directement. Un tel entendement ne serait pas obligé de subsumer des intuitions particulières sous des concepts généraux ; ses concepts détermineraient immédiatement des objets. Par suite, tandis que notre entendement discursif ne connaît la nature que par addition de parties, l'entendement intuitif aurait une connaissance directe de la nature en tant que totalité ; il connaîtrait le tout avant les parties ; donc il connaîtrait les parties comme des fins, par rapport au tout. C'est par référence à cet entendement intuitif que nous cherchons à comprendre la nature selon le principe de finalité. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que la nature, telle que nous la connaissons, n'est que le phénomène par où se manifeste une réalité qui nous échappe. Que nous connaissions ce phénomène selon le mécanisme, cela est conforme à la nature de notre faculté de connaître, mais cela ne signifie pas que la réalité, qui est le substrat de ce phénomène, ne s'organise pas selon le finalisme :

« *Puisqu'il est tout au moins possible de considérer le monde matériel comme simple phénomène et de concevoir une chose en soi (qui n'est pas phénomène) comme substrat, en lui supposant une intuition intellectuelle correspondante (bien qu'elle ne soit pas la nôtre), il se trouverait un principe réel suprasensible, inaccessible à l'homme, pour cette nature à laquelle nous appartenons nous-mêmes, et nous considérerions alors ce qui en elle est nécessaire comme objet des sens suivant des lois mécaniques, mais en celle-ci, en tant qu'objet de la raison, l'accord ainsi que l'unité des lois particulières et des formes selon ces dernières, que nous devons regarder comme contingentes par rapport aux autres (même la totalité de la nature en tant que système), suivant des lois téléologiques également, et nous la jugerions d'après deux sortes de principes, sans que le mode d'explication mécanique soit éliminé par le mode d'explication téléologique, comme s'ils étaient contradictoires.* » (P. 210.)

La *Critique du Jugement* se termine par un long appendice intitulé : Méthodologie du Jugement téléologique. Kant

y précise encore les conditions et les limites du jugement de finalité puis, revenant sur la preuve téléologique de l'existence de Dieu, étudiée dans la *Critique de la Raison pure*, il montre qu'elle emprunte en réalité sa force à l'argument moral. Il conclut :

« Une théologie physique (proprement physico-téléologique) peut au moins servir de propédeutique à la théologie au sens propre, car par la considération des fins naturelles, dont elle fournit une riche matière, elle permet de concevoir l'idée d'un but final que la nature ne peut proposer ; par suite, elle peut faire sentir le besoin d'une théologie déterminant de façon suffisante le concept de Dieu pour l'usage pratique le plus élevé de la raison, mais non la produire ni la fonder sur ses propres preuves d'une façon satisfaisante. » (P. 273.)

La *Critique du Jugement* assure, en fait, la transition entre l'entendement et la raison ; elle établit un intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible. La *Critique de la Raison pure* concluait que la connaissance humaine ne saurait s'élever au-delà du monde sensible. La *Critique de la Raison pratique* concluait que la conduite humaine n'aurait pas de sens si l'on ne supposait un monde intelligible. La troisième *Critique* nous montre qu'entre l'entendement, source de nos connaissances, et la raison, principe de nos actions, il existe une faculté intermédiaire, le jugement, qui a pour fonction de penser le monde sensible par référence au monde intelligible. Ainsi apparaît à nouveau la primauté de la raison pratique : la beauté et l'harmonie de ce monde ont un sens moral. Mais il y a plus : elles ont un sens divin ; en effet, elles nous arrachent à ce monde des phénomènes pour nous faire participer à l'ordre divin. La Téléologie conduit à la Théologie.

DEUXIÈME SECTION

LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON

Dans la préface de la première édition de la *Religion dans les limites de la simple raison*, Kant affirme que la morale n'a nullement besoin de la religion :

« La morale, qui est fondée sur le concept de l'homme en tant qu'être libre, s'obligeant pour cela même, par sa raison, à des lois inconditionnées, n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent, supérieur à lui pour qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même, pour qu'il l'observe. » (P. 21.)

Toutefois il existe entre la morale et la religion un rapport étroit, et nous avons vu dans la *Critique de la Raison pratique* que l'idée de Dieu, si elle n'était pas nécessaire pour fonder la morale, se trouvait du moins fondée par elle. Si bien que

« La morale conduit inmanquablement à la religion, s'élargissant ainsi jusqu'à l'idée d'un législateur moral tout-puissant, extérieur à l'homme, en la volonté duquel est fin dernière (de la création du monde) ce qui peut et doit être également la fin dernière de l'homme. » (P. 24.)

Kant était fortement attaché aux principes religieux qu'il avait reçus de sa mère, et c'est pour tenter d'accorder ces principes aux thèses de son rationalisme moral qu'il écrivit la *Religion dans les limites de la simple raison*. L'ouvrage, dont le titre est déjà assez clair, se compose de quatre dissertations qui devaient paraître en articles dans la *Revue mensuelle de Berlin* ; on sait que le premier seul parut, en avril 1792.

1. LE MAL RADICAL

La première dissertation a pour titre : *De l'inhérence du mauvais principe à côté du bon, ou du mal radical dans lu*

nature humaine. Son objet est l'étude du problème du mal.

L'homme est-il, par nature, moralement bon ou mauvais ? Remarquons d'abord qu'il y a dans la nature humaine une « disposition originelle au bien » (cf. p. 45), mais aussi un « penchant au mal ». (Cf. p. 48.) Il en résulte que « l'homme est mauvais par nature » (p. 52), ce qu'il faut entendre ainsi :

« *La proposition : l'homme est mauvais, ne peut vouloir dire autre chose, d'après ce qui précède, que : il a conscience de la loi morale et il a cependant admis, dans sa maxime, de s'en écarter (à l'occasion). Il est mauvais par nature signifie que cela s'applique à lui considéré dans son espèce.* » (P. 52.)

D'où vient ce mal ? Non de la sensibilité ni des inclinations naturelles qui en dérivent,

« *car celles-ci n'ont pas même de rapport direct avec le mal, elles donnent bien plutôt l'occasion d'exercer ce qui peut montrer en toute sa force le caractère moral, c'est-à-dire la vertu.* » (P. 55.)

Il ne vient pas non plus d'une dépravation de la raison, car celle-ci ne peut pas « extirper en soi l'autorité de la loi ». (P. 56.) Reste que le mal provienne d'un conflit entre la sensibilité et la raison. Plus exactement, le mal est le fruit d'un déséquilibre, d'un renversement de l'« ordre moral des motifs ». (Cf. p. 57.) L'homme est mauvais lorsqu'il subordonne la loi morale aux motifs de la sensibilité, lorsque

« *il fait des mobiles de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale, alors que c'est bien plutôt cette dernière qui devrait être accueillie comme condition suprême de la satisfaction des autres dans la maxime générale du libre arbitre, en qualité de motif unique.* » (P. 57.)

Faire passer les passions avant la raison, voilà le mal. Et ce mal est radical parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes de nos actions et qu'il est indéracinable. On ne pourrait s'en défaire, en effet, qu'en agissant toujours selon de bonnes maximes, ce qui est impossible puisque le fondement même de nos maximes est corrompu par le mal. Nous devons, sans doute, nous efforcer de dominer en nous le penchant au mal, mais peut-être faut-il dire avec l'apôtre que

« *tous sont pécheurs également ; il n'y en a aucun qui*

fasse le bien (selon l'esprit de la loi), même pas un seul. » (P. 60.)

Nos actes peuvent être conformes à la loi ; le mal radical, qui est inné en nous, fait qu'ils ne sont jamais inspirés par le pur respect de la loi. Comme nous l'avons vu dans les *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, il est toujours possible de découvrir quelque secrète impulsion de l'amour-propre comme cause déterminante de la volonté.

Le mal radical, disons-nous, est inné en l'homme ; cela ne signifie point qu'il soit héréditaire. L'homme en est toujours responsable. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'Écriture :

« *D'après elle, le mal n'a pas pour commencement un penchant sur lequel il se fonderait, parce qu'alors son commencement n'aurait pas sa source dans la liberté, mais bien le péché (et par ce terme on entend la transgression de la loi morale en tant que commandement divin) ; quant à la condition de l'homme antérieurement à tout penchant au mal, elle se nomme état d'innocence.* » (P. 63-64.)

Adam a péché lorsqu'il a subordonné, dans la maxime de son action, la loi aux impulsions sensibles ; et cela, il l'a fait librement. C'est ce que l'Écriture veut dire lorsqu'elle nous montre Adam et Ève succombant à une *séduction* mystérieuse. (Cf. p. 66.) L'homme n'est donc pas corrompu *foncièrement*, bien que nous ne puissions comprendre pourquoi il a choisi le mal. Celui-ci est donc inné en nous, en ce sens que l'homme choisit librement, antérieurement à toute expérience, de subordonner la raison à la sensibilité. Ce choix, œuvre de notre moi nouménal, nous est évidemment incompréhensible.

Si toutefois l'homme a eu la possibilité de se corrompre en vertu d'une décision de son libre arbitre, si, en d'autres termes, il n'est pas corrompu *foncièrement*, nous devons admettre aussi qu'il a la possibilité de se relever. Il ne s'agit d'ailleurs pas de créer en nous une disposition au bien, mais seulement de rétablir en sa force la disposition primitive au bien.

« *La restauration en nous de la disposition primitive au bien n'est donc pas l'acquisition d'un mobile pour le bien, mobile perdu par nous, car ce mobile, qui consiste dans le respect de la loi morale, nous n'avons jamais pu le perdre, et, si t'eût été possible, nous ne pourrions jamais plus de nouveau l'acquiescer. H ne s'agit donc que de restaurer la pureté du mobile*

en tant que fondement dernier de toutes nos maximes, et, par là même, il doit être accueilli dans le libre arbitre, non uni seulement à d'autres mobiles ou peut-être même subordonné à eux (c'est-à-dire aux inclinations) comme conditions, mais en toute sa pureté, en qualité de mobile, en soi suffisant, de détermination de ce libre arbitre. » (P. 69-70.)

Cependant, nous disions que le mal était radical en ce sens aussi qu'il ne pouvait être extirpé de l'homme. Or le devoir nous ordonne de l'extirper, et il ne nous ordonne rien qu'il nous soit impossible de faire. Comment concilier cette perversion fondamentale et la nécessité d'une conversion ? Il faut admettre ici un relèvement aussi radical que l'a été la chute. Mais, comme le mal est profondément enraciné en nous, l'homme méchant ne saurait devenir immédiatement un homme parfaitement et effectivement bon. Toutefois, s'il prend la résolution immuable d'agir par pur respect pour la loi, bien que l'amélioration de sa conduite ne puisse être que progressive, il deviendra bon aux yeux de Dieu Qui lit au fond des cœurs. Ce qui, aux yeux des hommes, paraîtra un effort continu vers le bien sera en réalité une conversion totale :

« Il s'ensuit que la formation morale de l'homme ne doit pas commencer par l'amélioration des mœurs, mais par la transformation de la mentalité et la fondation d'un caractère. » (P. 71.)

Cette fondation d'un caractère a quelque chose d'aussi mystérieux pour nous que la chute. Aussi les théologiens ont-ils vu là une intervention de Dieu, en faisant de cette régénération radicale un effet de la grâce. Mais Kant considère comme un « **errement** » (cf. p. 77) le recours aux effets de la grâce. Puisque l'homme, de méchant qu'il était, veut devenir bon, il doit *espérer* y parvenir par ses *propres* forces. (Cf. p. 75.)

« Suivant la religion morale (et, parmi toutes les religions publiques qu'il y eut jamais, seule la religion chrétienne a ce caractère), c'est un principe fondamental que chacun doit, selon ses forces, faire son possible pour devenir meilleur, et ce n'est que lorsqu'il n'a pas enfoui la mine qui lui a été donnée en propre (Lue, XIV, 12 à 16), lorsqu'il a employé sa disposition originelle au bien pour devenir meilleur, qu'il peut espérer que ce qui n'est pas en son pouvoir sera complété par une collaboration d'en haut. » (P. 76.)

Il ne suffit pas de prier, ce qui est simplement désirer, il faut encore faire de son mieux. Quels que soient les desseins de Dieu, quel que soit le secours que l'on veut en attendre, il faut d'abord compter sur soi. Le bien moral ne peut être que notre propre fait.

2. LE BON ET LE MAUVAIS PRINCIPE

La deuxième dissertation s'intitule : *Lutte du bon principe avec le mauvais pour la domination sur l'homme.*

Nous avons vu qu'il y a en l'homme à la fois une disposition naturelle au bien et un penchant vers le mal. La disposition naturelle au bien, ou bon principe, se personnifie dans l'homme parfaitement moral que l'on peut appeler fils de Dieu. Car c'est pour « l'humanité dans sa perfection morale » (cf. p. 85) que le monde a été créé par Dieu. A ce modèle que nous offre l'homme parfaitement bon, nous devons conformer notre conduite :

« Nous élever à cet idéal de perfection morale, c'est-à-dire à l'archétype de l'intention morale dans toute sa pureté, voilà le devoir général de l'humanité, et cette idée même, qui nous est proposée comme modèle à atteindre par la raison, peut nous en donner la force. » (P. 85.)

Or il est évident que nous ne sommes pas, nous, hommes corrompus, les auteurs de cet idéal, de cet archétype ; aussi devons-nous dire

« que cet archétype est descendu du ciel vers nous, qu'il a revêtu l'humanité ». (P. 85, 86.)

Cette idée d'un archétype de l'humanité a sa réalité en elle-même, en tant qu'elle est dans notre raison moralement législatrice. On ne peut pas prouver par des exemples ni par des concepts la possibilité pour un homme d'être semblable à cette idée, mais cela ne lui enlève rien de sa réalité objective :

« Nous devons nous conformer à elle, et, par suite, il faut aussi que nous le puissions. » (P. 87.)

Puisque cet archétype est dans notre raison, il faut qu'un homme semblable à cet archétype puisse exister en fait. Il n'est pas utile d'attribuer un caractère surnaturel à celui qui personnifie le bon principe :

« Si un tel homme, de sentiments vraiment divins, était à une certaine époque en quelque sorte descendu du ciel sur la terre, donnant par sa doctrine, sa conduite et ses souffrances, l'exemple d'un homme en soi agréable à Dieu, autant, bien entendu, qu'on peut le demander à une expérience externe (l'archétype cependant d'un tel homme ne devant être recherché nulle part ailleurs que dans notre raison), s'il avait par tout cela produit dans le monde un bien moral immensément grand au moyen d'une révolution dans le genre humain, il n'y aurait pas lieu néanmoins de voir en lui autre chose qu'un homme engendré naturellement (qui lui aussi se sent obligé de donner en sa personne un exemple semblable). » (P. 88.)

Kant n'entend pas nier la divinité du Christ ; il prétend seulement que l'hypothèse de cette origine divine n'est d'aucun avantage au point de vue pratique ; au contraire, la valeur pratique d'exemple de cet homme sera d'autant plus grande qu'il ne possédera aucun caractère surnaturel, qu'il sera plus humain.

De toute façon, il sera toujours très difficile à l'homme de s'élever à cet idéal d'humanité. Jamais nous n'arriverons à rendre notre conduite entièrement conforme à la sainteté de la loi. Aussi devons-nous nous contenter de faire consister la moralité humaine dans l'intention, c'est-à-dire dans la volonté d'accorder la conduite à la loi. La perpétuelle déficience des actions humaines doit être compensée par la pureté des intentions,

« et, de cette manière, l'homme peut, malgré son insuffisance constante, espérer cependant être, d'une manière générale, agréable à Dieu ». (P. 93.)

Une autre difficulté éloigne l'homme de cette réalisation de l'archétype qu'offre notre raison : c'est la difficulté qu'il y a à persévérer dans la bonne voie. Ce qui peut donner à l'homme le courage de persévérer dans sa marche vers le bien, c'est la constatation de son amélioration progressive et l'espérance que cette amélioration se poursuivra dans une autre vie. Inversement, le méchant qui tombe toujours plus bas ne peut rien espérer :

« Dans le premier cas, on aperçoit un avenir à perte de vue, mais souhaité et heureux, dans le second cas une misère également à perte de vue, c'est-à-dire, dans l'un et dans l'autre,

pour les hommes, autant qu'ils peuvent en juger, une éternité bienheureuse ou funeste ; ce sont là des représentations assez puissantes pour servir à tranquilliser les uns et les fortifier dans le bien, et à réveiller chez les autres la conscience qui juge, afin de combattre le mal dans la mesure du possible, pour servir, par suite, de motifs, sans qu'il soit nécessaire encore de supposer objectivement, en ce qui concerne la destinée de l'homme, une éternité de bien ou de mal et d'en faire une proposition dogmatique, car de ces prétendues connaissances et affirmations il résulte seulement que la raison dépasse les bornes de son discernement. » (P. 95-96).

Cela signifie que l'idée d'Enfer ou de Paradis doit être considérée simplement comme une idée régulatrice ; la morale n'a rien à gagner à faire de l'éternité de bien ou de mal un dogme.

Une troisième difficulté naît enfin de ce que l'homme qui devient bon a d'abord été radicalement mauvais, et qu'il a ainsi une dette originelle dont il lui est, semble-t-il, impossible de s'acquitter. Mais la conversion doit être si totale que l'homme converti est délivré de sa dette :

« La résipiscence, c'est en effet l'abandon du mal et l'entrée dans le bien ; on dépouille le vieil homme et l'on en revêt un nouveau, puisque le sujet meurt au péché (donc à toutes les inclinations en tant qu'elles le détournent vers lui) pour vivre selon la justice. » (P. 100.)

Et, comme ce dépouillement ne se fait pas sans souffrances, la dette se trouve ainsi payée.

Cette lutte entre le bon principe et le mauvais, l'Écriture nous l'expose sous forme d'une histoire : édification d'un royaume du mal après la chute d'Adam, cependant que le bon principe était entretenu, quoique d'une façon purement extérieure, dans la théocratie juive ; apparition d'un personnage dont la sagesse « semblait descendue du ciel » (cf. p. 109) ; lutte entre le prince du mal et l'homme agréable à Dieu. Le résultat de cette lutte fut la ruine apparente du bon principe et son triomphe véritable.

« Comme le royaume où les principes (qu'ils soient bons ou mauvais) ont le pouvoir n'est pas un règne de la nature, mais de la liberté, c'est-à-dire un royaume où l'on ne peut disposer des objets que dans la mesure où l'on règne sur les

esprits, où, par suite, personne n'est esclave (serf), si ce n'est celui qui veut l'être et autant qu'il veut l'être, cette mort (le degré suprême de la souffrance d'un homme) fut précisément la représentation du bon principe, c'est-à-dire de l'humanité dans sa perfection morale, comme modèle proposé à l'imitation de tous. » (P. 111.)

Ainsi triomphe le Christ mis en croix, sans que disparaisse pour cela le mauvais principe, que l'on continue à nommer le prince de ce monde, parce que ce monde ne réserve, en effet, aux hommes bons, que souffrances, sacrifices et humiliations. Telle est l'interprétation que donne Kant du récit biblique qui, dépouillé de son enveloppe mystique, apparaît avec son sens valable partout et pour tous : l'homme ne peut se sauver de la perversion que par une conversion totale à l'idée du bien moral dans toute sa pureté. Et Kant ajoute que

un effort comme celui qui est tenté présentement, pour chercher dans l'Écriture le sens qui s'harmonise avec l'enseignement le plus sacré de la raison, n'est pas seulement autorisé, mais doit bien plutôt être considéré comme un devoir. » (P. 114.)

Cette dissertation se termine par une note sur les miracles, que Kant considère comme inutiles à « une religion morale » (cf. p. 114), bien qu'ils puissent aider la religion à se fonder. En tout cas, pour son amélioration morale, l'homme ne doit compter sur aucun miracle, mais seulement sur lui-même ; celui qui écoute sa raison

« procède comme si tout changement et toute amélioration de sa mentalité dépendaient uniquement de l'application de son effort propre. » (P. 119.)

3. LE ROYAUME DE DIEU SUR TERRE

La troisième dissertation a pour titre : *Triomphe du bon principe sur le mauvais : Établissement d'un royaume de Dieu sur terre.* En cette vie, l'homme ne peut espérer autre chose que se délivrer de la domination du mauvais principe. Mais celui-ci, même vaincu, reste menaçant. Aussi l'homme doit-il toujours se tenir « armé pour le combat ». (Cf. p. 125.) La vie en société, notamment, est une cause profonde de corruption :

« L'envie, le goût de dominer, la cupidité et les inclinations haineuses qui s'y rattachent donnent aussitôt l'assaut à sa nature, modeste par elle-même, lorsqu'il se trouve parmi les hommes. » (P. 126.)

Par suite, il est nécessaire, pour assurer le règne du bon principe, que les hommes bons se groupent dans une société établie selon les lois de la vertu. Une telle société mérite le nom de société éthique. Ses lois visent la moralité des actes, et non leur légalité, elles ne peuvent avoir d'autres législateurs que Dieu :

« Ce concept d'une communauté éthique est celui d'un peuple de Dieu, régi par les lois éthiques. » (P. 133.)

Cette société, en tant qu'idéal, est « l'Église invisible » ; dans la mesure, toujours imparfaite, où elle est réalisée, on peut l'appeler « l'Église visible ». (Cf. p. 169.)

Les marques de la véritable Église sont : l'universalité, la pureté — elle doit être « purgée de l'imbécillité de la superstition et de la folie du fanatisme » (cf. p. 137) —, la liberté de ses membres, l'invariabilité de sa constitution. Il s'ensuit que cette Église ne peut être

« ni monarchique (sous l'autorité d'un pape ou d'un patriarche), ni aristocratique (sous celle d'évêques et de prélats), ni démocratique (comme celle d'illuminés sectaires). » (P. 157.)

Elle ne peut être comparée qu'à la communauté d'une famille sous la direction d'un Père moral invisible, représenté par son Fils et honoré en lui par tous les membres de cette famille qui forment ainsi

« une association cordiale, volontaire, universelle et durable. » (P. 137.)

Toutefois, étant donné la faiblesse humaine, la pure foi religieuse (cf. p. 138) ne suffit pas à donner une Église. Les hommes n'arrivent pas à se persuader qu'il faut agir par devoir et que cela seul constitue l'obéissance à Dieu ; ils veulent servir Dieu comme on sert un grand seigneur dans le monde. Si bien qu'une « religion cultuelle » (cf. p. 139) s'ajoute à la religion purement morale. Dès lors, la révélation devient nécessaire : car, si nous connaissons la loi morale par notre simple raison, il faut que les lois statutaires aient été révélées par Dieu aux hommes.

Il reste que la législation purement morale de Dieu constitue seule la véritable religion. L'Église statutaire est seulement destinée à la répandre, puisque l'homme est ainsi fait que

on ne peut empêcher qu'une croyance d'église statutaire ne s'adjoigne à la pure foi religieuse comme véhicule et moyen de l'association publique des hommes pour l'avancement de cette dernière foi ». (P. 143.)

Cependant les croyances de l'Église statutaire précèdent ordinairement la vraie foi, puisqu'elles servent à la répandre. Et cela ne va pas sans danger. Il est à craindre en effet que ces croyances ne finissent par se substituer à la vraie foi. Aussi est-il nécessaire d'interpréter celles-ci au moyen de celle-là, de chercher la conformité de la foi historique à la raison pratique. Grâce à cette interprétation des Écritures, on passera graduellement de la foi d'Église ou foi historique à l'unique autorité de la foi religieuse pure, approchant ainsi du royaume de Dieu :

« Il n'existe donc aucune autre norme de la croyance d'Église que l'Écriture, ni un autre interprète de cette foi hors la pure religion de la raison et la science de l'Écriture (qui en concerne l'élément historique) ; de ces interprètes, seul le premier est authentique et valable pour tous, le second est seulement doctrinal et sert à transformer la croyance d'Église pour un certain temps et un certain peuple en un système déterminé qui se maintient d'une façon constante. » (P. 152.)

Et Kant voit dans « la liberté publique de conscience » (cf. p. 152) ce qui seul peut empêcher la foi historique de dégénérer en une simple croyance aux docteurs de la loi et à leur sagesse.

Pour l'interprétation, selon cet esprit, d'un grand nombre de dogmes et de récits de la Bible, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur au texte de Kant. (P. 152-193.)

4. DU VRAI ET DU FAUX CULTE

La dernière dissertation traite *Du vrai et du faux culte sous la souveraineté du bon principe, ou de la religion et du sacerdoce*. L'Église invisible n'a pas de serviteurs légaux, de fonc-

tionnaires : chacun de ses membres reçoit directement ses ordres du législateur suprême. Il n'y a donc pas, dans cette Église, de culte au même titre que dans l'Église visible, fondée sur des statuts ; les serviteurs de celle-ci ont pour tâche de toujours conformer leur enseignement et leur organisation à la pure foi religieuse. En cela consiste le vrai culte. Mais il arrive que les serviteurs d'une Église perdent de vue cette fin dernière et s'attachent uniquement aux éléments statutaires et historiques de la foi d'Église. De là naît le faux culte :

« Par faux culte (cultus spurius) on entend la persuasion de servir quelqu'un par des actions qui en réalité lui font manquer l'objet qu'il se propose. » (P. 199.)

Kant définit la religion, au point de vue subjectif,

« la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins » (p. 101),

et il distingue la religion révélée et la religion naturelle. Dans la première, je reconnais comme devoir ce que je sais être un commandement divin ; dans la seconde, au contraire, je reconnais comme commandement divin ce que je sais être un devoir. La religion peut d'ailleurs être objectivement naturelle tout en étant subjectivement révélée. Elle est naturelle en tant qu'elle a pour principe les principes de la religion naturelle ; elle est savante ou révélée dans la mesure où elle appuie ces principes sur certains livres révélés.

C'est ainsi que la religion chrétienne est à la fois naturelle et savante. D'une part, en effet, son enseignement est celui-là même de la raison pratique, et, en tant que tel, il n'a besoin d'aucune justification extérieure. D'autre part, elle s'édifie non sur de simples concepts de la raison, mais sur des faits, sur des dogmes révélés. Pour qu'elle constitue un vrai culte de Dieu,

« il faut que la raison humaine universelle, l'élément de la religion naturelle, soit reconnue et honorée dans la dogmatique chrétienne comme le suprême principe souverain, mais que la doctrine de la révélation sur laquelle on fonde une Église, et à laquelle des savants sont nécessaires en qualité d'exégètes et de conservateurs, soit aimée et cultivée comme simple moyen, hautement estimable d'ailleurs, pour rendre la première de ces doctrines accessible même à l'intelligence des ignorants et pour lui donner de l'extension et de la persistance ». (P. 127.)

Le faux culte intervient dès que la foi statutaire n'est plus subordonnée à la foi naturelle, à la foi morale, dès qu'elle n'est plus un simple véhicule de celle-ci, mais qu'elle devient une fin en soi. La lettre supplante alors l'esprit, les pratiques extérieures se substituent à la vraie foi. Le prêtre cesse d'être un serviteur, un ministre de l'Église, pour devenir un fonctionnaire. On tombe alors dans la superstition religieuse, ainsi définie :

« *la folie de croire que, par les actes religieux du culte, on peut faire quelque chose pour sa justification devant Dieu, c'est la superstition religieuse.* » (P. 229.)

A cette corruption de la vraie foi, le remède est de prendre la conscience pour « guide en matière de foi ». (Cf. p. 241.) Ce n'est pas la prière qui sauvera l'homme ; elle n'est qu'un moyen de ranimer en nous l'intention morale, et nullement un moyen de grâce. Ce n'est pas non plus la fréquentation de l'église, simple moyen d'édification pour chacun **en particulier**, et devoir des fidèles en tant que membres d'une Église visible. Ce n'est pas davantage la consécration par le baptême ou la communion. Encore une fois, l'homme ne doit pas compter sur un secours extérieur, parce que

« *ce qui doit nous être imputé à titre de bonne conduite morale ne devrait pas s'effectuer grâce à une influence étrangère, mais uniquement par l'usage le meilleur possible de nos propres forces.* » (P. 249.)

Ainsi apparaît à nouveau le primat de la raison pratique, législatrice souveraine, à laquelle la religion même est subordonnée. L'homme est seul avec sa conscience et il n'y a pas de favoris du ciel. Nous avons tous les mêmes armes pour un même combat, et chacun fait son propre salut :

« *on n'a pas encore vu que ces gens qui se considèrent comme extraordinairement favorisés (comme les élus) surpassent le moins du monde l'homme naturellement honnête, auquel on peut avoir confiance dans les rapports sociaux, dans les affaires et dans le besoin ; l'on a vu bien plutôt que, dans l'ensemble, ils soutiendraient à peine la comparaison avec lui ; ce qui prouve bien que la bonne voie ne conduit pas de la rémission des péchés à la vertu, mais bien au contraire de la vertu à la rémission des péchés.* » (P. 261-262.)

C'est sur ces lignes que s'achève la *Religion dans les limites de la simple raison* ; elles donnent à ce titre tout son sens.

CONCLUSION

Dans ses *Lettres sur la philosophie de Kant*, Alain parle avec quelque mépris de « ces philosophes qui exposent Kant, et dont on ne peut pas dire que l'exposé est faux, - ni non plus qu'il est vrai ». (P. 40.) Et certes on ne peut lire Kant sans avoir conscience de l'extraordinaire force de sa pensée et, par suite, de la nécessaire insuffisance de tout résumé. On ne résume pas plus une philosophie qu'un poème. Ce qui manque irrémédiablement dans tout résumé, c'est la présence même de l'auteur, son esprit et son style. La pensée de Kant, c'est autre chose qu'une somme de ses pensées. Aussi faut-il maintenant essayer de dégager, au moins à grands traits, les tendances essentielles de la pensée kantienne. A défaut d'une intuition fondamentale du Kantisme, on pourrait aisément découvrir, à travers les démarches diverses du philosophe, trois soucis permanents qui font l'unité de son oeuvre et sont la marque propre de son génie : un souci critique, un souci positif et un souci moral.

Comme Socrate, comme Descartes, Kant a voulu savoir ce qu'il disait, et sous quelles conditions il avait le droit de le dire. Rien n'est plus étranger au dogmatisme que ce souci de fonder sa pensée. Rien n'est plus proche de la critique kantienne que l'ironie socratique ou le doute cartésien. Comme Socrate et comme Descartes, Kant aurait pu prendre pour devise la formule du philosophe chinois : « ce qu'on sait, savoir qu'on le sait ; ce qu'on ne sait pas, savoir qu'on ne le sait pas ». C'est par là peut-être que l'on définirait le plus justement l'attitude rationaliste. Car ce n'est pas nuire à l'autorité de la raison, mais la justifier, au contraire, que d'en chercher les fondements et les limites. Il est de la nature de la raison de ne pas se fier à elle-même aveuglément. Trop souvent l'esprit de système nous conduit à ignorer ce qu'il nous déplaît de voir, et à croire évident ou démontré ce qu'il nous plaît de croire. L'esprit critique, c'est le refus de cet aveuglement. Kant ne se

lasse pas de répéter qu'un « prétendu savoir » (cf. *Religion*, p. 97, note) ne peut qu'être nuisible à l'homme. Il est du siècle des lumières et ne peut se satisfaire d'apparences ou d'illusions. Descartes disait : « J'avais toujours un extrême désir de distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie. » (*Discours de la méthode*, I.) Kant écrit, dans le programme de ses cours pour le semestre d'hiver 1765-1766 : « Les élèves doivent aller à l'école non pour y apprendre des pensées, mais pour y apprendre à penser et à se conduire. » C'est faire de la lucidité une vertu et du refus de se tromper un moyen de sagesse.

Il faut comprendre, pourtant, que ce souci critique n'exclut nullement un souci positif. Au contraire, l'œuvre de Kant est une oeuvre de fondements : sa fin est de fonder ce dont il ne peut pas douter, la science, la morale, l'art, la religion naturelle. Le point de départ de la réflexion critique, c'est toujours une constatation. Le ciel « étoilé » et la « loi morale », ce ne sont pas des hypothèses ; ce sont des faits dont les hypothèses doivent rendre compte. Et en ce sens le système kantien prétend n'être qu'une description correcte de l'esprit humain. Ainsi Kant ne se demande pas pourquoi notre entendement est de telle nature ; il se contente de le constater : « Quant à donner en outre une raison de cette propriété qu'a notre esprit de n'arriver à l'unité de l'aperception *a priori* qu'au moyen des catégories et tout juste de cette espèce et de ce nombre de catégories, c'est ce qui est tout aussi impossible que d'expliquer pourquoi nous avons précisément telles fonctions de jugement et non pas d'autres, et pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes possibles de toute intuition pour nous. » (*Raison pure*, I, 147 ; T. P., p. 123-124.) De même, quand il soutient que l'acte n'a de valeur morale que s'il est accompli par pur respect du devoir, ce n'est pas une théorie, mais une constatation ; comme le remarque justement M. Bréhier, « le rigorisme est ici de la rigueur de pensée ». (*Histoire de la philosophie*, II, p. 548.) L'esprit critique est donc inséparable de l'esprit positif ; tous deux se ramènent à un même souci d'honnêteté intellectuelle.

Mais, d'un autre côté, il y a dans Kant un souci moral qui est celui d'un homme animé par la foi. L'esprit humain, ce n'est pas seulement ni même principalement l'entendement ;

c'est aussi et surtout la raison. L'homme est un être qui a des idées, c'est-à-dire qui se représente un idéal qu'il ne modèle point sur la réalité, mais sur lequel, au contraire, il s'efforce de modeler la réalité. « C'est précisément le propre de l'idée que jamais aucune expérience ne puisse lui être adéquate » (*Raison pure*, II, 49 ; T. P., p. 441), mais il est indigne d'un philosophe de rejeter la République de Platon comme inutile « sous ce très misérable et fâcheux prétexte qu'elle est impraticable ». (*Raison pure*, I., p. 313 ; T. P., p. 264.) Comme le dit si bien Alain, « la morale consiste à se savoir esprit et à ce titre obligé absolument ; car noblesse oblige ». (*Lettres sur Kant*, p. 63.) Parce qu'il est esprit, l'homme est responsable de toutes ses erreurs et de toutes ses fautes. Kant n'admet même pas que Dieu décharge l'homme d'une part de sa responsabilité. Il est bon que nous ne puissions savoir que Dieu existe, car cette ignorance est la condition même de la grandeur de l'homme.

Selon qu'on considère l'esprit critique et positif de Kant ou son idéalisme moral, on pourra traduire de deux façons la phrase célèbre de la Préface de la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure*. Barni traduit : « J'ai dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance » (*Raison pure*, p. 24), ce qui implique un regret de ne pas savoir et l'acceptation de la croyance comme d'un pis aller. Tremesaygues et Pacaud traduisent : « Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance » (*Raison pure*, p. 24), ce qui implique que croire est au-dessus de savoir. Ces deux traductions sont également bonnes et cette ambiguïté est pleinement caractéristique du génie d'un philosophe qui ne voulait sacrifier ni la lucidité ni la foi et donnait pour tâche à la philosophie de répondre à ces trois questions :

Que puis-je savoir ?

Que dois-je faire ?

Qu'ai-je le droit d'espérer ? (*Raison pure*, 11, p. 273 ; T. P., p. 543.)

INDEX ANALYTIQUE

- Absolu*, 38 (cf. *Inconditionné*).
Action réciproque, 79.
Âme, 38, 89, 90-92, 144.
Analogies de l'expérience, 77.
Analytique, 59-60.
Anticipations de la perception, 77.
Antinomies de la raison spéculative, 93-99 ; — *de la raison pratique*, 143 ; — *du goût*, 173.
Apperception, 66.
A priori, 26, 31, 32, 33, 47.
Art, 172.
Ascétisme, 150.
Autonomie, 126-128, 132.
Axiomes de l'intuition, 76.
- Beau*, 163 sq.
Bien, 133 sq., 142-147, 167, 174.
Bonheur, 130, 142 sq., 145.
Bonne volonté, 113-114, 125, 128, 147.
- Caractère*, 98, 184.
Catégories, 38, 61-72.
Causalité, 26, 78, 94, 175.
Chose en soi (cf. *Noumène*).
Christ, 185.
Colombe légère, 36.
Concept, 37, 38, 45, 46, 58, 61-72, 88.
Connaitre, 37, 38, 42, 43, 46, 70, 81.
Conscience, 82, 132.
Cosmologie rationnelle, 93-99.
Cosmologique (preuve), 103.
Critique, 25-43, 177, 191.
Croyance, 43, 95 (cf. *Foi*).
Culte, 189, 190-192.
- Déduction transcendantale des catégories*, 65-72.
Déterminisme, 97-99, 140 sq., 177.
Devoir, 114-128, 138.
Dialectique, 59-60.
Dieu, 38, 90, 99-105, 141, 144.
Dogmatisme, 26, 42, 95.
Droit, 149.
- Écritures*, 187, 188, 1911.
Église, 189.
Empirisme, 26, 12, 95, 136.
Enfer, 187.
- Entendement*, 37, 38, 45, 46, 58, 61 sq., 74, 95, 159, 169.
Épicurisme, 143.
Espace, 34, 37, 48-52, 93.
Esprit, 55, 71, 195.
Esthétique (Jugement), 163-174.
Existence, 101-105.
Expérience, 26, 33, 40, 70, 119-120, 130.
- Fatalisme*, 142.
Fin en soi, 126.
Finalité, 162, 175 sq.
Foi, 107, 145, 190, 192, 194.
Formalisme, 118, 131.
Formes, 32, 37, 46.
- Goût*, 172.
Grâce, 184.
- Idéalisme*, 32-36, 41, 56, 80, 81 sq., 92.
Idées, 38, 88, 99, 105.
Imagination, 74, 165, 169.
Immoralité, 125.
Immortalité, 90-92, 144.
Impératif catégorique, 122, 130.
Inconditionné, 38, 88, 106, 127.
Infanticide, 151.
Intention, 116, 186.
Intentions de Kant, 25-29.
Intuition, 37, 45 sq., 58, 84.
- Jugements*, 61, 68, 161 ; — *analytiques*, 34 ; — *déterminants*, 161 ; — *réfléchissants*, 160 sq. ; — *synthétiques*, 34 ; — *téléologique*, 174-180.
- Légalité*, 116, 136, 149.
Liberté, 94, 97-99, 111, 131, 139-142, 145.
Logique, 59.
Loi morale, 116-118, 122-125, 127, 130, 182.
Lucidité, 194.
- Mal radical*, 181-185.
Mathématiques, 30, 34, 37, 50, 71, 76, 83.
Matière (de la connaissance), 32, 46.
Maximes, 105, 116, 130.
Mécanisme, 177 sq.
Médiance, 149 sq.
Mensonge, 152-157.

- Métaphysique*, 25, 27, 35, 86, 105, 106, 121.
Mysticisme, 136.
Modalité, 80.
Monde, 89, 93-99.
Nature, 72, 81, 97, 124, 135, 171, 176.
Nécessité, 33, 80, 81, 94, 97.
Nombres, 74.
Noumènes, 43, 54, 83, 98, 104, 179.
Objet, 37, 64, 68.
Ontologique (Preuve), 101 sq.
Paix perpétuelle, 158.
Paradis, 187.
Pathologique, 115.
Péché, 183.
Penser, 38, 70, 84.
Personne, 126-128, 138.
Phénomènes, 43, 46, 51, 53, 54-57, 83, 98, 104, 179.
Physico-théologique (Preuve), 104.
Piétisme, 9.
Possible, 80.
Postulats (de la pensée empirique), 80 ;
— (de la raison pratique), 144.
Principes (bon et mauvais), 185-188 ;
— (constitutifs), 72-85, 105-108 ;
105-108, 162, 176.
Qualité, 77.
Quantité, 76.
Raison, 38, 87-108, 159, 169.
Rationalisme, 26, 42, 118.
Religion, 145, 181-192.
Repentir, 151.
Respect, 136-139.
Responsabilité, 141.
Révolution copernicienne, 29-32.
Rigorisme, 121, 150, 194.
Royaume de Dieu, 188-190.
Scepticisme, 26, 28, 42.
Schématisme, 73-75.
Sensibilité, 37, 45, 58, 74, 182.
Simultanéité, 79.
Souverain Bien, 142-147.
Stoïcisme, 143.
Sublime, 168-173.
Substance, 78.
Temps, 37, 53-54, 73, 93, 139.
Théologie, 180 ; — (rationnelle), 99-105.
Transcendantal, 39.
Vertu, 142 sq., 148.
Vie, 176-177.
Volonté, 98, 121, 127, 129.

IMPRIMÉ EN FRANCE
 PAR JOSEPH FLOCH
 MAITRE-IMPRIMEUR
 A MAYENNE

Dépôt légal : 3^e trim. 1979
 N° 6808

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
I. — KANT ET LE KANTISME.	
1. Biographie	9
2. Bibliographie	16
3. L'Idée critique	25
II. — PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE.	
1. L'esthétique transcendantale	45
2. L'analytique transcendantale	58
3. La dialectique transcendantale	86
III. — LA LOI MORALE.	
1. Les fondements de la métaphysique des moeurs. 113	
2. Critique de la raison pratique	129
3. La métaphysique des moeurs	148
IV. — L'HOMME, LE MONDE ET DIEU.	
1. La critique du jugement	159
2. La religion dans les limites de la simple raison. 181	
CONCLUSION	193
INDEX ANALYTIQUE	197