

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

**La liberté humaine
et la dépendance à l'égard de Dieu
chez Kant**

Thèse de Doctorat de Philosophie
Présentée et soutenue publiquement

par

Richard EKAZAMA

Directeur de recherche :

Mme le Professeur Monique CASTILLO

Jury

Président :

Miklos Vetö, Professeur des Universités, Université de Poitiers

Rapporteurs :

Claudie Lavaud, Professeur des Universités, Université Bordeaux 3,

Jean-Marie Lardic, Professeur des Universités, Université Grenoble 2

POITIERS , le 13 juin 2000

À ma grand-mère Djambo Sabine

Remerciements

Qu'il me soit ici permis pour commencer d'exprimer toute ma reconnaissance à Madame Monique Castillo, qui a accepté de me diriger dans ce travail et n'a cessé de m'encourager et de m'exhorter pour présenter une thèse valable.

Je voudrais aussi rendre un hommage particulier à M. Louis Girard pour ses conseils et ses objections qui m'ont amené à affiner la problématique de ma thèse.

J'adresse également mes remerciements à tous mes professeurs de philosophie, ainsi qu'à mes frères et amis pour ce que nos discussions ont contribué d'une certaine façon à l'édification de ce travail : Gilbert Zué-Nguéma (maître-assistant de philosophie à l'université Omar Bongo-Gabon), Mathieu Lou Bamba (enseignant de philosophie à l'université d'Abidjan-Côte d'Ivoire), Flavien Enongoué, Jean-Zobel Ahouka, Simplicie Mamboula (tous étudiants à l'université de Poitiers).

Que me soient enfin remerciées Mmes Dany Borda, Sylviane Gorin, Nathalie Cadilhac et mon épouse Annette Ekazama qui m'ont aidé à réussir mon séjour d'études ici en France.

Introduction

Dans les croyances qu'on appelle primitives l'homme est, d'une manière générale, présenté comme un pantin soumis aux jeux et aux caprices des dieux. Dans les sociétés africaines traditionnelles, par exemple, l'être humain est défini dans un rapport de dépendance à la transcendance. En Afrique, le Dieu caché, dont tout dépend, et qu'on n'ose même pas nommer est vénéré ainsi que les dieux secondaires multiples qui se contentent de jouer des tours (bienveillants ou malveillants) aux hommes.

C'est aussi sous les mêmes termes que le problème est posé dans les poèmes d'Homère, particulièrement dans *l'Illiade*. Dans *l'Illiade*, Homère nous fait état de ce destin tragique réservé aux humains. Dans ce monde de *l'Illiade*, l'homme suit un destin inéluctable, et sur lequel il est sans pouvoir ; la guerre, la misère, la maladie, la mort, tout comme les rares moments de joie, sont l'effet de l'arbitraire des dieux, des dieux pour lesquels les hommes sont des marionnettes qu'ils manœuvrent à leur guise, pour leur amusement. C'est l'un des passages les plus émouvants et les plus profonds de *l'Illiade*, Achille a tué Hector en combat singulier et traîné son cadavre derrière son char de triomphe autour des murailles de Troie. Le vieux Priam ose franchir les lignes ennemies pour supplier le meurtrier de lui rendre le corps de son fils. Et Achille ne s'emporte pas, ne refuse pas ; au contraire, il reçoit le vieillard, il s'apitoie sur ce front blanc, sur cette barbe blanche. Puis,

prenant la parole : « tel est le sort que les dieux ont filé pour les pauvres mortels : vivre dans la douleur, alors qu'eux seuls, sont exempts de tout souci ».¹

Avec la philosophie, l'homme affirme son indépendance et sa liberté ; il juge et élimine les dieux des croyances « naïves » ; et met au jour une conception plus haute de la divinité. Mais un problème va se poser : celui du rapport entre la liberté humaine et ce Dieu puissant. Le problème prendra encore plus d'acuité avec le christianisme, puisque le Dieu chrétien est un Dieu proche des hommes, soucieux de la vie des hommes. Il leur accorde, pour leur bonheur, sa grâce sanctifiante.

Dans les temps modernes, avec la naissance et le développement de la science expérimentale, l'homme revendique de plus en plus son autonomie, à mesure que se développe sa puissance. Ainsi, on assiste à un déclin des explications religieuses et, avec Hume par exemple, à la critique des métaphysiques de la transcendance.

Le rapport à l'être suprême est un problème qui a divisé les penseurs et dont nous ne pouvons résumer l'histoire en quelques lignes dans le cadre de cette introduction. Nous nous bornerons à poser le problème en général. L'existence du mal pose à la fois le problème de la liberté humaine et celui de sa dépendance à l'égard de Dieu. Si Dieu est bon et tout-puissant, comment comprendre, sans contradiction, qu'il ait toléré le mal. Le premier groupe de penseurs affirme comme Saint Paul que Dieu veut que tous les

¹ Homère : *L'Iliade*, Chant XXIV, traduction de Robert Flacelière, la Pléiade, p.527

hommes soient sauvés et vivent heureux. En revanche, les détracteurs de Dieu se fondent, eux, sur l'idée que la présence du mal et des méchants dans un monde qui aurait été créé par un Dieu qui est bon et tout-puissant, est chose contradictoire. Si Dieu est bon et puissant, il pourrait faire un monde meilleur où tous les hommes seraient heureux. S'il ne le fait pas alors qu'il pourrait le faire, on peut donc mettre en doute ces qualités de bonté et de toute-puissance qui lui sont communément attribuées. Le XVIIIème siècle voit les débats métaphysiques et théologiques tourner en rond dans cette antinomie.

Avec Kant, on a un effort pour concilier la liberté humaine et la dépendance, jugée nécessaire, de l'homme à l'égard d'un Dieu dont l'existence est affirmée par la foi morale.

Mais dans quelle mesure peut-on dire que l'existence de l'homme dépend de Dieu dans la pensée kantienne ? Faut-il admettre que l'homme est, d'une manière providentielle, dirigé d'avance par Dieu ? Telle est la question à laquelle nous nous proposons de répondre dans cette recherche.

Pour comprendre ce problème nous devons voir comment Kant a pu recevoir et concevoir lui-même l'héritage philosophique du débat entre la liberté humaine et la toute-puissance divine. C'est pourquoi nous estimons que, dans notre parcours de la pensée kantienne, l'examen des œuvres pré-critiques mérite aussi l'attention sur ce point.

En la parcourant dans son histoire, la philosophie de Kant nous apparaît à la fois comme une philosophie de la liberté et une

philosophie de la foi en Dieu. Kant dès les débuts de sa réflexion philosophique s'efforce de présenter comme possible ce compromis entre l'homme de la religion et l'homme de science. L'insuffisance des arguments unilatéralement admis par l'un et l'autre camp est ce que veut présenter Kant lorsqu'il propose à la fois la reconnaissance du mécanisme et de la finalité dans leur rapport de complémentarité.

On peut donc dire que le problème de la conciliation entre la liberté humaine et la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, sans être essentiel, n'en demeure pas moins important dans la philosophie kantienne. Même si le Kant précritique s'occupe d'abord de physique et de cosmologie, on constate cependant que la séparation entre physique et métaphysique n'est pas tranchée. On retrouve encore, dans cette pensée précritique de Kant, les problèmes traditionnels de la théodicée.

L'avènement de la pensée critique fera que ces problèmes se poseront tout à fait différemment. Ils ne seront cependant pas éliminés, puisque le Dieu de la croyance morale aura finalement des attributs analogues à ceux du Dieu de la tradition métaphysique occidentale. Mais il ne s'agira plus de concilier dogmatiquement des évidences théoriques apparemment contradictoires ; il s'agira de maintenir la tension d'une volonté qui affirme Dieu et la liberté malgré les apparents démentis de l'expérience.

Première Partie. La conciliation de Dieu et de la liberté dans la pensée pré-critique

Les deux préoccupations importantes qu'on relève dans la philosophie pré-critique de Kant sont d'une part la recherche d'un fondement unique d'une démonstration de Dieu comme créateur du monde et d'autre part l'affirmation de la liberté dans le monde et particulièrement chez l'homme. *L'Histoire générale de la nature* (1755) partira donc de ce qu'on appellera plus tard, dans la *Critique de la raison pure* (1781), l'argument physico-théologique pour prouver l'existence de Dieu. On peut soutenir que la philosophie pré-critique de Kant vise essentiellement la démonstration de l'existence de Dieu et de Dieu seul comme fondement de toute chose. Et c'est à partir de cette préoccupation, qu'il faut comprendre les critiques qu'il émettra contre tous ceux qui nient Dieu, et parfois même contre tous ceux qui comme Leibniz prennent, certes, la défense de Dieu, mais avec des arguments que Kant juge insuffisants et fragiles.

C'est la cosmologie qui présente et sous-tend cette théologie kantienne pré-critique. On dira même, qu'au-début sa cosmologie enveloppe sa théologie. De Vleeschauwer montre qu'en 1755 au moment où Kant passait, avec la *Nova Dilucidatio* son agrégation de l'enseignement supérieur, sa pensée était encore cosmologique.²

² De Vleeschauwer (H.-J.) : *L'évolution de la pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine*, Alcan, Paris, 1938, p. 33

Nous savons que c'est dans cette quête cosmologique que Kant commence par poser le problème de Dieu. Et nous verrons que ce souci cosmologique, tout autant qu'il contribue à prouver l'existence de Dieu, permettra de donner de la nature une explication fondée sur les seules propriétés de la matière. Mais ce que Kant veut d'abord poser c'est le problème de la place de Dieu et de son statut pour l'idée de monde.

Aussi, dans *l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, où Kant aborde déjà le problème de la causalité, on lit, dans la préface l'affirmation qu'il y a un ordre dans le monde, et que cet ordre renvoie à un principe organisateur, qui ne peut être que l'entendement divin : « Etait-il possible que tant de choses, dont chacune a sa nature indépendante de l'autre, aient à se déterminer d'elles-mêmes les unes les autres, de sorte justement qu'il en résulte un tout bien ordonné ; et, si elles se comportent ainsi, n'y a-t-il pas là une preuve indéniable de la communauté de leur première origine, qui doit être un entendement suprême pleinement suffisant, dans lequel les choses sont projetées en vue de desseins établis ? »³

L'hypothèse de la création est donc admise. Mais la théorie kantienne de la constitution du monde veut aussi que celui-ci soit mécaniquement expliqué. Kant veut que le monde soit expliqué par les seules lois de la physique. Dans cette explication physique du monde, Kant rejette toutefois l'athéisme des théories mécanistes des philosophes de l'antiquité, qui fondaient cet ordre du monde à

partir d'un pur hasard. Lucrèce et ses prédécesseurs Epicure, Leucippe et Démocrite sont, aux yeux de Kant, dans l'erreur avec leur théorie fondée sur la négation de Dieu.⁴ La raison qui conduit Kant à rejeter ce matérialisme athée, se trouve en ce que l'athéisme fonde son origine du monde à partir d'un pur hasard : ce qui ne va pas d'une part avec les convictions religieuses de notre philosophe ; mais encore cela ne s'accorde pas avec les convictions nées de l'observation de l'ordonnement des choses qui peuplent le monde. En regardant le spectacle du monde, le sens commun ou la saine raison commune, comme le dit Kant lui-même, est amené à poser que tout cet ordre et cette convenance ne peuvent partir de rien, ils ne peuvent venir que de Dieu.

La *Nova Dilucidatio* (1755) et *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763) contiennent des textes qui soutiendront également des arguments favorables à la reconnaissance de l'importance de ce statut de Dieu : un Dieu réel, tout-puissant, omniscient et créateur du monde. La deuxième partie du *Fondement de l'existence de Dieu*, plus précisément dans sa sixième considération, présente cette conviction kantienne que : « L'ordre et la convenance, même s'ils sont nécessaires, révèlent un Auteur intelligent. »⁵

Et la profession de foi qui termine *L'Unique fondement* sonne comme une réplique adressée à la fois aux adversaires de la

³ Kant : *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, œuvres philosophiques, tome 1, la Pléiade, p. 45

⁴ *Idem*, p. 44

⁵ Kant : *Fondement de l'existence de Dieu*, œuvres philosophiques, tome 1, Paris, la Pléiade, p.388.

croyance et à l'idéalisme classique, parce que Kant dit « qu'il est absolument nécessaire que l'on soit convaincu de l'existence de Dieu, mais [qu'] il n'est pas aussi nécessaire de la démontrer. »⁶

Cet abandon de la nécessité de la démonstration de l'existence de Dieu, n'est pas sans annoncer cette phrase célèbre de la préface de la 2^e édition de la *Critique de la raison pure* (1787) où Kant devait supprimer le savoir pour trouver une place pour la foi.

Par rapport à son intention de départ qui était de trouver une preuve unique de démonstration de l'existence de Dieu, cette nouvelle position de Kant vient, peut-on dire, de ce qu'il prend déjà conscience que toute métaphysique, même la sienne, ne saurait véritablement échapper à toute critique en s'aventurant dans cette entreprise de démonstration de l'existence de Dieu : le terrain manquant de socle solide (la vérification par l'expérience) qui permette aux uns et aux autres de s'élever durablement sur le chemin de la vérité sans divaguer inutilement. L'histoire de la métaphysique elle-même déjà et plus particulièrement celle des preuves de l'existence de Dieu nous montre ces batailles sans fins entre métaphysiciens où nul ne s'est assuré une victoire définitive sur les autres. La réfutation de l'autre portait déjà en elle-même les germes de sa propre réfutation. Pour Kant, ces discussions sont vaines pour une connaissance divine qui est directement confiée à la raison naturelle et commune.⁷

⁶ *Idem*, p. 435

⁷ *Ibid.*, p. 317

La thèse que prépare Kant ici est celle qui admet, comme l'écrit Bernard Sève, la consistance de l'idée de Dieu, sans qu'aucun jugement d'existence concernant Dieu ne puisse être cependant démontré.⁸

L'autre aspect de la philosophie pré-critique de Kant, du point de vue théologique, est l'affirmation de la liberté humaine dans un monde créé par Dieu suivant des lois nécessaires du mécanisme universel. Au demeurant, cette philosophie est clairement exposée comme une philosophie de la conciliation de Dieu avec la liberté humaine.

Cette question est traitée de façon explicite dans les *Premiers principes de la connaissance métaphysique* (1755), où Kant affirme le pouvoir d'agir de l'homme selon les inclinations et les représentations de son libre arbitre. L'homme est libre du fait qu'il a une raison qui lui permet ainsi de vouloir et de choisir ses actes : ce qui fait dire qu'il n'est pas nécessairement soumis aux lois du déterminisme comme les autres créatures, privées de raison, pour lesquelles les lois de la nature s'imposent avec une nécessité inéluctable.

Nous pouvons aussi comprendre qu'étant libre dans ses choix, l'homme est responsable des actions qu'il effectue. L'imputabilité des actions humaines, une des affirmations majeures du kantisme, est déjà présente dans cette pensée pré-critique de Kant. Une pensée

⁸ Sève (B) : *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Puf, 1994, p. 66

qui suivra comme l'écrit de Vleeschauwer « une évolution lente, et à plusieurs égards même, pénible. »⁹

La préoccupation de Kant dès le début est donc celle de la conciliation de Dieu et de la liberté. Mais comment concilier Dieu et la liberté ? Victor Delbos montre, dans son livre sur *la philosophie pratique de Kant*, comment Kant posait le problème lorsqu'il était leibnizien, c'est-à-dire par un recours à l'idée d'une harmonie préétablie.

Dans l'*Histoire générale de la nature*, Kant soutient la thèse que : tout est harmonieusement établi et déterminé par l'être suprême. Et c'est pourquoi il rejette à la fois les négateurs de Dieu et les sectateurs de l'occasionalisme comme Malebranche. Kant montre dans la suite de sa cosmologie mécaniste qu'il est possible de maintenir l'action divine comme fondement de l'Univers mécaniquement expliqué. »¹⁰ Par le mot fondement, Kant veut montrer que Dieu est l'origine ou la cause de l'Univers.

Dans la *Critique de la raison pure*, la quatrième antinomie de la raison humaine sera résolue par Kant avec cette distinction entre la cause dans le temps et la cause absolue, qui est première et hors du temps. Cette cause indépendante du temps, donc Dieu, est relativement à cette distinction, placée au fondement de l'ordre de la série causale. Cause d'ordre, on dira précisément que pour Kant Dieu est cause, non seulement des choses, mais de leurs relations et compatibilité.

⁹ Cf. *L'évolution de la pensée kantienne*, p. 33 où Vleeschauwer parle de cette évolution lente et pénible entrecoupée d'une longue période de silence et d'isolement de 8 ou 9 ans (1755-1763).

Et sous l'influence de l'optimisme de Leibniz, cette détermination finale des choses par Dieu ne peut se faire qu'en vue du bien des choses. Ce qui nous amène déjà à comprendre que Dieu disposant les choses de manière harmonieuse, ne peut pas vouloir faire de mal. Et c'est pourquoi Kant défendait l'optimisme même au moment de l'émoi qui suivait la destruction de Lisbonne par le tremblement de terre.

L'Histoire générale de la nature fournit ainsi dans ce passage un fondement à cet optimisme : « La matière, qui constitue l'élément originel de toutes choses, est donc liée à certaines lois et, laissée librement à ces lois, elle doit produire nécessairement d'heureuses combinaisons. Elle n'est pas libre de s'écarter du plan de perfection. »¹¹

Il convient donc d'apprécier tous les événements qui surviennent dans le monde comme concourant à la réalisation de sa fin qui est sa perfection. À cette époque l'optimisme kantien répond que tout est bon dans l'ordre général des choses.

¹⁰ Delbos (V.) : *La philosophie pratique de Kant*, p. 74

¹¹ Kant : *Histoire générale de la nature*, p. 45

CHAPITRE 1. L'héritage leibnizien de l'harmonie préétablie

Pour comprendre le moment leibnizien de Kant, il faut d'abord savoir pourquoi il choisit Leibniz. En effet Leibniz par sa théorie de l'harmonie préétablie semble le seul, aux yeux de Kant, susceptible de répondre à ses préoccupations intellectuelles et religieuses. Des deux hypothèses philosophiques admettant l'idée de la création et celle du mode de l'action divine, l'occasionalisme de Malbranche ne trouve pas de place à l'intérieur de la pensée kantienne. Dans le §22 de *La Dissertation de 1770*, Kant indiquera clairement, après une explication de ce que signifient respectivement l'harmonie préétablie et l'occasionalisme, sa préférence pour l'hypothèse leibnizienne. Et on peut y lire : « A mon sens, bien que non démontrée, la première de ces deux thèses est abondamment prouvée par d'autres raisons. »¹² L'une des raisons qui conduisent Kant à opter, certes dans ses débuts, pour l'hypothèse leibnizienne est qu'elle assure la conciliation entre Dieu et la liberté des substances. L'harmonie préétablie fait intervenir Dieu au niveau de la première constitution des substances ; mais elle laisse aux substances la possibilité de se mouvoir et de commercer sans besoin d'une autre intervention divine. Le problème de la dépendance à l'égard de Dieu est celui de savoir si Dieu est présent dans le cours habituel de notre vie, si nos actions sont l'œuvre de sa main ou de sa volonté. Ce problème, qu'on le désigne sous le nom de déterminisme ou de prédéterminisme,

traverse l'œuvre de Kant, comme il traverse la pensée du siècle des lumières dans lequel évolue Kant.

L'histoire de la philosophie nous enseigne que la pensée dominante à l'époque dans les Universités allemandes était l'aristotélisme scolastique. Et l'orthodoxie scolastique régnait avec cet enseignement étroit résumé par « les vaines discussions et subtilités de la théologie » et par « l'abus de la foi et de la pratique littérales, la corruption des idées et des actes uniquement suscités par le respect d'une autorité extérieure. »¹³

Et c'est Leibniz ou plus exactement c'est la pensée leibnizienne qui mit fin à la domination de cet aristotélisme adapté à la religion. Avant la position de la philosophie qui s'appellera critique, on note dans l'évolution de la pensée kantienne, une période dogmatique, soumise à une double influence : celle du piétisme et celle du leibnizianisme. Cette double influence de l'éducation du jeune Kant s'unissait dans une lutte contre cette orthodoxie régnante.

Victor Delbos note que « le piétisme tâchait d'aviver ce besoin de rénovation (de la vie spirituelle) par un réveil du sentiment religieux. »¹⁴ Alors que « le rationalisme l'exprimait comme un droit de l'intelligence émancipée par la culture scientifique et réclamait pour le satisfaire le plein et le libre développement de la pensée. »¹⁵

¹² Kant : *La Dissertation de 1770*.

¹³ Delbos (V.) : *La philosophie pratique de Kant*, p. 4

¹⁴ *Idem*, p. 4

¹⁵ *Ibid.*, p. 4

Il s'agissait de trouver une place pour la liberté dans un monde clos, dominé par l'idée religieuse d'une intervention de Dieu sur la destinée humaine. Cette thèse religieuse de la prédestination contenait l'idée d'un décret éternel de Dieu concernant le salut éternel ou la condamnation de la créature humaine. Autrement dit, le choix de l'ensemble des événements heureux ou malheureux qui constituent la vie humaine était fait d'avance. C'est en cela, que cette idée se différencie de la thèse de l'harmonie préétablie qui, elle, pose le problème de la liberté des êtres.

Il fallait aussi lutter contre l'athéisme. Il existait en fait deux camps : celui qui nie la liberté humaine pour affirmer le déterminisme divin et celui qui, en affirmant la liberté humaine, nie l'existence de Dieu. La position kantienne apparaît ici comme une troisième voie, qui fait un compromis entre les deux positions présentées. Aussi, Kant fait dès ses débuts une articulation entre les deux concepts importants acquis lors de sa formation. Comme en témoignent ses premières œuvres, Kant essaie une conciliation de Dieu et de la liberté.

Il y a chez Kant, cette volonté qui s'affiche dès le début, de lutter contre l'athéisme pour affirmer l'idée d'un créateur de la nature. Aussi, l'idée de Dieu renvoie, chez Kant, à deux choses : d'abord au problème cosmologique de la fondation d'un ordre du monde, et ensuite au problème du mal, que nous allons aborder plus loin lorsque nous parlerons de la liberté humaine.

La cosmologie kantienne montre que Dieu est le créateur du monde et l'auteur du premier mouvement des choses. La préface de

l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel affirme l'existence nécessaire de Dieu comme cause première de la nature. L'ordonnement du monde, cette harmonie qui règne dans la nature pour offrir à celle-ci cette beauté visible par tous, ne peut qu'élever à l'idée d'une cause première. La preuve physico-théologique, sans être citée par Kant comme elle le sera plus tard, est la seule présentée et admise dans *l'Histoire générale de la nature*. « Il ya un Dieu précisément parce que la nature, même dans le chaos, ne peut pas procéder autrement que de façon régulière et ordonnée. »¹⁶

La régularité de l'ordre du monde est une idée qui renvoie à cette théorie célèbre de Leibniz : l'harmonie préétablie. L'héritage leibnizien du règne de Dieu sur la nature à travers les lois des mouvements de la matière est affiché clairement chez Kant lorsqu'il affirme en substance que « la matière, en se déterminant d'après ses lois les plus générales, produit des conséquences convenables, qui semblent manifester le projet d'une sagesse suprême. »¹⁷

Kant s'oppose ainsi à cette vieille cosmologie atomiste et athée lorsque dans la préface de *l'Histoire générale de la nature* il affirme cette conviction que : « l'infailibilité des vérités divines a tant de force en moi que je tiendrais et rejetterais tout ce qui les contredit. »¹⁸ Les tendances essentielles de l'ordre de la nature en ce qu'elles sont magnifiques, semblent donner le témoignage de la

¹⁶ Kant : *Histoire générale de la nature*, p. 45

¹⁷ *Idem*, p. 41

¹⁸ Kant : *Op. cit.*, p. 38

dépendance de la nature à l'égard de Dieu. Dieu est donc pour Kant à ce niveau précritique « cet être originaire, qui a en lui la source des êtres eux-mêmes et des premières lois de leurs actions. »¹⁹ Ce statut de Dieu ne sera d'ailleurs pas remis en cause par son *Opus Postumum*. Mais le problème avec ce statut de Dieu est de savoir si en le posant comme causalité absolue, on ne risque pas, par ce fait, d'imputer à Dieu des fautes commises par les êtres dont il est à l'origine des premières lois de leurs actions. Toute l'importance de cette question tient en ce qu'elle conditionne l'imputabilité des actions humaines.

Si Dieu est l'auteur du monde, donc de l'homme aussi, est-il pour autant responsable des fautes commises par l'homme ? Ce dernier problème, plus moral que cosmologique et physique, sera déterminant dans l'évolution de la pensée kantienne. On le retrouvera dans la formulation du problème majeur de la philosophie kantienne qui est : celui de la réalisation de l'homme.

a) L'idée de Dieu et la fondation d'un ordre du monde

La main de Dieu dans l'organisation initiale d'un monde soumis aux lois générales de la mécanique est l'essentiel de la cosmologie de Kant que nous livre son *Histoire générale de la nature*. Une cosmologie d'inspiration leibnizienne, même si au début Kant préfère la conception du monde de Pope sur l'optimisme, comme en témoigne ce titre dans les *Premières réflexions sur l'optimisme* : « Comparaison de la conception de Pope avec l'optimisme et

¹⁹ Kant : *Op.cit.* , p. 43

avantage de la première ». ²⁰ La nature exacte de la thèse de Leibniz est que Dieu en créant la nature, laisse celle-ci se mouvoir en suivant les lois physiques.

Dans ces *Premières réflexions sur l'optimisme*, précisément la réflexion 3705, Kant dresse deux objections opposables à cette conception leibnizienne du monde. Il est utile de préciser qu'à ses débuts, notamment dans ces réflexions que nous étudions, Kant n'est pas encore un disciple de Leibniz. On dira même qu'il aménage sa thèse en fonction de sa propre pensée. F. Alquié souligne, dans son *Introduction aux premiers écrits de Kant*, la grande volonté d'indépendance que manifeste la pensée kantienne. L'on peut « tenir pour rien l'autorité d'un Newton et d'un Leibniz quand elle peut entraver la découverte de la vérité. »²¹

D'abord, un premier défaut consiste en ce que « Leibniz place le plan du monde le meilleur d'une part dans une sorte d'indépendance et, d'autre part, dans une dépendance à l'égard de la volonté de Dieu. » Un dualisme que Kant n'accepte pas car il conduit à l'idée que Dieu était contraint de permettre les vices et les douleurs parce qu'ils sont nécessairement utiles pour éviter les maux les plus graves. Dieu n'est pas responsable du mal, mais il le permet parce qu'il ne peut pas l'éviter dans la marche du monde. Cette vision des choses introduit l'interrogation suivante : « Pourquoi la nécessité essentielle a-t-elle quelque chose qui contrarie la volonté générale de Dieu et le contraint à permettre,

²⁰ Kant : *Premières réflexions sur l'optimisme*, la Pléiade, p. 30

sans avoir réussi à lui plaire ? » C'est ce conflit ou plus exactement cette difficulté interminable entre Dieu et ce que Kant nomme la nécessité métaphysique qui pose problème dans le système de Leibniz. On ne comprendrait pas que Dieu, être suprême et tout-puissant puisse se résoudre à accepter la fatalité parce qu'il n'a pas d'autres possibilités.

Le deuxième défaut du système de Leibniz vient de ce que l'optimisme, excusant les maux présents dans ce monde en présupposant l'existence d'un être qui jouit d'une infinie perfection, ruine le bénéfice d'un argument favorable à la démonstration de l'existence de Dieu à partir de l'ordonnancement harmonieux du monde. L'optimisme de Leibniz ne sert pas cet argument simple et à la portée de tous, qui sera connu plus tard sous le nom de preuve physico-théologique. « La preuve la plus sûre et la plus facile de la réalité d'un être infiniment bon et infiniment sage, ce que l'on connaît à partir de considération des dispositions excellentes que le monde montre partout, cette preuve est privée de force par la doctrine de M. de Leibniz. »²²

Cette opposition entre les deux penseurs était beaucoup plus un malentendu qu'une critique véritable de Leibniz ; car, Kant n'avait pas encore admis et compris l'idée d'une cohabitation ou d'une complémentarité entre le mécanisme et la finalité, qui est la thèse de Leibniz. On comprend cela par le fait qu'à l'époque de ses *Premières réflexions sur l'optimisme*, Kant voulait avant tout sauver la

²¹ Alquié (F.) : « Introduction aux premiers écrits de Kant », in *Œuvres philosophiques de Kant*, la Pléiade, tome 1, p. 5.

croyance en l'existence et la place de Dieu comme Créateur du monde. La raison exacte de cette position est de donner un principe d'explication des choses. Et ce principe rationnellement ne peut être que l'être suprême donc Dieu, cause de toutes choses. Ici, Kant reste fidèle à la ligne du rationalisme classique, qui n'accepte pas l'hypothèse irrationnelle du hasard.

Mais à partir de *l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755) d'une part et de *La nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique* (1755) d'autre part, deux ouvrages cités comme les plus importants de cette période dogmatique de Kant, on trouve reçues et admises les deux hypothèses de Leibniz : celle de l'harmonie préétablie et celle de la liberté humaine. On se rappelle que l'harmonie préétablie de Leibniz se concilie avec la liberté des substances vivantes car le Dieu qu'elle fait intervenir n'agit que pour la création des êtres. Ces êtres qui agissent librement en suivant leurs propres lois internes de détermination. Pour expliquer cette idée nous pouvons utiliser cette citation de Leibniz qui dit que Dieu crée les êtres, il ne crée pas les phénomènes. Et nos actions en tant qu'elles sont des phénomènes, ne sont donc pas créées par Dieu. Le problème qui intéresse Kant, pour le poser exactement, est celui de la conciliation de ce qu'on connaîtra plus tard sous le nom d'antinomies de la raison. Il s'agit précisément de concilier la thèse et l'antithèse de la troisième antinomie, en montrant que les deux positions contrairement à la vision logique traditionnelle, peuvent toutes deux être vraies.

²² Kant : *Op. cit.* , p. 34

Nous avons ainsi dans *l'Histoire générale de la nature* cet aspect du problème de la liberté dont on trouvera effectivement des développements dans la *Critique de la raison pure*, au niveau des antinomies de la raison pure. La solution apportée à cette apparente contradiction est celle qu'il donnera avec la distinction de la causalité dans le temps et la causalité absolue. Une chose peut être cause d'une autre dans le temps, et puis, être elle-même soumise à une cause qui lui est antérieure. Nous voyons déjà établi dans ces deux ouvrages précités le problème de la compatibilité de l'ordre physique et de l'ordre métaphysique. Kant opère leur conciliation en les présentant, non pas comme exclusifs, mais plutôt comme complémentaires entre eux. Ce faisant, Kant a déjà une réponse à la démonstration classique de l'existence de Dieu dont la meilleure à ses yeux est « celle qui est tirée de l'enchaînement nécessaire et de l'influence réciproque des éléments de l'Univers, »²³ parce que « leur commune liaison prouve leur dépendance à l'égard de la suprême sagesse. »²⁴

On constate que dès ses débuts, Kant s'efforce d'établir les fondations solides d'une croyance en Dieu. Et chez Kant nous n'assistons pas qu'à une simple foi en dieu, c'est-à-dire un simple déisme, mais à un théisme qui affirme l'existence d'un Dieu personnel, auteur de l'Univers. Le Dieu kantien, créateur de l'univers est une personne qui incarne et renferme à la perfection toutes les qualités morales. On comprend donc pourquoi un monde

²³ Delbos (V.) : *La philosophie pratique de Kant*, p. 75

²⁴ *Idem*, p. 75

sorti des mains d'un tel Dieu est le meilleur des mondes possibles. *L'Histoire générale de la nature* en dévoilant cette conviction kantienne en l'infailibilité des vérités divines aurait suffi, si Kant n'avait plus écrit après, à résumer la théologie kantienne à ce seul problème : reconnaître Dieu comme auteur du monde.

L'usage des expressions qui évoquent la sagesse divine, par opposition au mécanisme naturel qui, lui, reste aveugle est fréquent chez ce Kant pré-critique pour signifier la main de Dieu dans l'organisation du monde. L'idée d'un projet d'organisation de l'Univers selon les lois de la sagesse divine ainsi présentée dans *L'Histoire générale de la nature* : « la matière, en se déterminant d'après ses lois les plus générales, produit par ses processus naturels [...], des conséquences convenables, qui semblent manifester le projet d'une sagesse suprême », ²⁵ est la forme kantienne de l'idée leibnizienne. Leibniz posait à travers l'hypothèse de l'harmonie préétablie un plan de communauté des substances entre elles sans désaccord possible. Les substances n'ont pas d'actions directes entre elles, chacune reste soumise à un ordre réglé d'avance par Dieu. L'exemple souvent utilisé par Leibniz pour expliciter sa théorie est celui de deux horloges qui dans leur mouvement simultané n'exercent aucune influence l'une sur l'autre.

Cependant, il convient de souligner les nuances apportées par Kant à cette notion d'harmonie préétablie ; puisque bien souvent il utilise le mot harmonie universelle des choses. Nous avons même cette précision où Kant montre qu'il ne s'agit pas lorsqu'il parle

d'harmonie universelle de la comprendre au sens de cette harmonie préétablie de Leibniz.²⁶ En fait Kant reproche à Leibniz sa façon de concevoir le rapport entre Dieu et ses créatures que sont les substances. Aux yeux de Kant la théorie de Leibniz ne rend pas véritablement compte de l'état réel des relations qui est celui de la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu. L'insuffisance de la théorie leibnizienne vient, d'après Kant, de ce qu'elle ne renvoie qu'à l'idée d'un Dieu ordonnateur, qui a établi cet accord que nous observons entre les différents éléments de la nature. Il s'agit au contraire d'établir et de poser la supériorité de Dieu et son pouvoir suprême sur la nature : ce qui lui permet de lutter contre l'athéisme. Cependant, Kant accepte l'héritage leibnizien, pour éviter l'occasionalisme. Et c'est avec une inspiration toute leibnizienne que les *Premiers principes de la connaissance* annoncent que : « le fondement des relations externes a besoin du soutien de Dieu » et que « l'origine même du rapport mutuel des choses doit être cherchée en dehors du principe des substances considérées isolément. »²⁷

Le problème à résoudre est alors celui des liaisons entre les substances. Et la solution kantienne s'inspire de Leibniz car Kant considère encore la substance comme une chose en soi, une monade. La *Critique de la raison pure* transformera cette notion de substance, qui ne sera plus une chose en soi, mais un principe de

²⁵ Kant : *Histoire générale de la nature*, p. 41

²⁶ Kant : *Premiers principes de la connaissance*, la pléiade, p. 161

²⁷ Kant, *op.cit.* , p. 162

construction du sensible. Dans *l'Histoire générale de la nature*, Kant considère donc que les choses tiennent leurs liaisons dans l'esprit divin « dont la sage idée a établi leur projet dans des relations universelles et inséré en elles cette capacité par laquelle elles produisent de la pure beauté, du pur ordre, alors qu'elles sont laissées à leur propre activité [...] »²⁸

Cette même idée sera développée dans les *Premiers principes de la connaissance* où Kant démontre, dans un chapitre intitulé « principe de coexistence », que les relations entre les substances sont établies d'avance par l'entendement divin. Le lien mutuel entre les substances dépend de Dieu. Dans l'éclaircissement de cette proposition on comprend que « la coexistence des substances de l'univers ne suffit pas pour établir un lien entre elles, mais qu'il faut encore qu'elles aient une communauté d'origine et une dépendance harmonieuse qui en soit la conséquence. »²⁹

La détermination des rapports mutuels entre substances, c'est-à-dire la détermination des actions et des réactions des substances entre elles, est conçue par l'intelligence divine ; car les substances, par elles-mêmes, ne se mettent pas en relation. En tant que monades, elles sont des choses en soi isolées, et réellement distinctes les unes des autres. Aussi, « s'il existe une substance A, et qu'il existe en outre une substance B, cette dernière peut être considérée comme n'ayant aucune action sur A. »³⁰ Comme chaque

²⁸ *Ibid*, p. 92

²⁹ Kant : *La nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*, la Pléiade, p. 158.

³⁰ Kant : *Idem*, p. 158

substance prise en elle-même, est une existence individuelle qui ne permet pas de déduire à l'existence de l'autre, les relations qu'elles entretiennent ne peuvent donc venir que de Dieu, qui est la cause de tous les êtres. La question de la communauté des substances est d'abord un problème physique auquel on cherche une solution métaphysique. Et c'est dans cette recherche d'une solution métaphysique que la pensée kantienne, proche de Leibniz tend vers une théodicée lorsqu'intervient le problème du mal. Il faut ici partir de l'idée que le rationalisme de Kant, est comme la théodicée de Leibniz, un plaidoyer pour Dieu.

La théorie des liaisons entre substances, l'harmonie préétablie vise à reconnaître Dieu comme auteur de cet ordre, qui ne saurait résulter du simple hasard. Cette théorie qui connaîtra plusieurs fortunes exprime deux idées : celle d'abord que Dieu est l'auteur de l'ordre du monde, et ensuite que les substances ont la capacité de suivre par elles-mêmes les dispositions fixées par l'Être suprême pour la bonne marche du monde. Prouver que Dieu est bien l'auteur de l'ordre du monde, que cet ordre est le meilleur possible et qu'il tend vers le bien de toute la nature suivant un plan fixé par l'intelligence divine, voilà ce que fera Kant sous l'influence du leibnizianisme. C'est pourquoi nos douleurs physiques, nos malheurs résultant des causes naturelles doivent être négligeables dans la mesure où ils sont en rapport avec le plan de Dieu, qui est celui de la perfection de toute la nature. D'où les atténuations par Kant des malheurs causés par le tremblement de terre de Lisbonne.

La théorie de l'harmonie préétablie que Kant préfère à l'occasionalisme de Malebranche et à ce mécanisme newtonien soutenant, comme l'explique F. Alquié, l'intervention permanente de Dieu dans l'ordre du monde, lui sied dans son entreprise de défense de Dieu. C'est par des emprunts fréquents à Leibniz que Kant va poser les concepts de départ relatif à la problématique de la connaissance. Il en sera de même avec le problème de la liberté. Dire que Kant emprunte à Leibniz est un euphémisme : il est leibnizien. Comme Leibniz, Kant croit au succès d'une théodicée. Car il est bien question de défendre Dieu face à ces accusations qui détruisent l'image de la sagesse divine. Reprenant plus tard ce problème dans *L'Insuccès de toute théodicée* (1791), il ne verra dans cette entreprise qu'une défense des pouvoirs de la raison dans sa capacité à connaître sans limites, c'est-à-dire sans bornes possibles. Nous lisons dans cette période pré-critique des affirmations défendant la sagesse de Dieu, l'optimisme et la possibilité de démontrer son existence grâce aux lumières de la raison humaine. Un bref aperçu historique nous rappelle que Kant intervient ici dans un Débat, le terme étant à prendre dans son sens actuel, car il s'agit d'un véritable conflit qui oppose deux camps. Et comme l'écrit Claude Allègre dans son livre *Dieu face à la science* « Il existe deux types d'explications du monde : celle fournie par les religions et les mythes, celle proposée par la science. »³¹ La religion a pendant longtemps pris le monopole de l'explication du monde, de son origine. Le XVIIIème siècle, qui se veut et se définit comme le siècle

³¹ Allègre (C.) : *Dieu face à la science*, Fayard, Paris 1997, p. 7

de la raison, pose cette ambition de proposer une explication du monde et des choses qui vient des recherches personnelles de l'homme et non plus selon les révélations divines qui « affirment une vérité globale, immanente, éternelle, complète, [...] »³²

Dès le début Kant se veut et se fait défenseur à la fois de l'idée de Dieu et de la science. Pour cela il devra lutter sur deux fronts, celui représenté par les conservateurs de la pensée de l'église, qui avaient déjà condamné Galilée et celui qui prône la naissance du monde à partir du hasard, donc que le monde est une auto création. Dans cette « défense de Dieu », Kant a donc emprunté la théorie leibnizienne, en considérant qu'en partant de l'argument de l'harmonie de la nature et du ciel on peut suffisamment reconnaître et prouver l'existence et la sagesse de Dieu. Cependant, Kant va très vite révéler et affronter les difficultés internes de cet héritage de Leibniz.

D'abord, la théorie de l'harmonie préétablie de Leibniz, prise en elle-même est déjà critiquée par Kant dans un passage de la *Nova Dilucidatio*, où il reconnaît l'impossibilité interne de cette théorie à propos du rapport entre l'âme et le corps. Il en résulte que si l'âme humaine, dit en substance Kant, était privée de tout rapport réel avec les choses extérieures, elle serait absolument exempte des changements de son état interne. Or, il est certain que l'âme subit souvent des modifications d'états selon les situations du corps. Ensuite, la théorie de l'harmonie dans les liaisons entre substances par un entendement divin, va aussi se heurter à ce problème très

³² *Idem*, p. 7.

important puisqu'incompréhensible eu égard à la nature de Dieu : c'est le problème du mal.

Et c'est également sur cette question du mal que vont se révéler les difficultés internes du système pré-critique de Kant. Comment concilier cette conception d'un Dieu prescient, bon et sage avec l'existence du mal ? Dans la période pré-critique, Kant considère la liberté comme principe interne de détermination. En cela, il est proche de Leibniz. La *Nova Dilucidatio* a cet intérêt parce qu'elle introduit en morale le principe de raison suffisante ou déterminante. Elle répond à la question de la prédétermination des actions en présentant une ébauche de l'idée de la responsabilité humaine. Les actions humaines ne sont pas prédéterminées. Cependant, le Kant, pré-critique est mis à mal par cette question du mal, au regard de l'omniscience et l'omnipotence de Dieu. Et nous comprendrons l'idée venue plus tard avec l'idéalisme critique de fonder la liberté humaine dans la seule volonté, en donnant à l'homme l'entière responsabilité de ses actes. Puisque la liberté dont il est question n'est qu'un choix voulu par nous-mêmes, par notre propre volonté, Dieu ne doit donc pas être tenu pour responsable des actions que nous effectuons. Par la bouche de Titus, Kant attribue dans la *Nova Dilucidatio* nos fautes à un penchant interne de notre volonté : « Quel que soit le moment où l'action s'est effectuée, la série des raisons impliquées a fourni des mobiles aussi séduisants d'un côté que de l'autre; et toi-même, de ton plein gré, tu as choisi une direction parce qu'il était plus agréable pour toi d'agir ainsi

plutôt qu'autrement. »³³ La suite de ce texte amène à la conclusion attendue de l'irresponsabilité de Dieu dans le mal moral que nous faisons. Tout en le présentant comme l'auteur du monde, Kant écarte la responsabilité de celui-ci par l'idée du respect qu'il a pour la liberté humaine. Du coup il répond à l'objection de la prescience divine qui aurait, sachant que l'homme pécherait, vite intervenu pour empêcher la faute. Kant montre que la fin véritable qu'avait en vue, Dieu, dans la création du genre humain c'est le bien de l'homme. Mais qu'il revient à l'homme lui-même, par un effort assidu, d'obtenir ce bien pour lequel il est destiné. Cette considération sur le respect de la liberté humaine et l'affirmation de la responsabilité des péchés par les pécheurs eux-mêmes marquent déjà la volonté de Kant de se placer au point de vue de l'homme et non seulement d'une théodicée. Il faut préciser les choses en montrant que Kant vise ici à placer l'homme face à ses droits et devoirs. Les Lumières, dont Kant est un des chantres, ne cachent pas leur intention : le progrès de l'homme par l'homme lui-même. Il ne s'agit plus de rechercher la cause des actions humaines en dehors de l'homme. Mais empressons-nous de le dire, Kant n'est pas Feuerbach qui commande, dans *L'essence du christianisme*, de remplacer Dieu par l'homme. Ici Dieu occupe encore une place importante.

Kant croit, avec la plupart des grands esprits de son temps, au progrès de l'humanité par l'effort de l'humanité elle-même, de plus en plus conscience de soi. Il s'agit donc pour lui d'affirmer la liberté

³³ Kant : *la Nova Dilucidatio*, p.137.

humaine et la possibilité des hommes de créer leur destin. Mais Kant refuse d'avance la conséquence extrême de cette attitude, et qui est l'humanisme athée. Dans sa philosophie de la religion, on découvrira, en effet, que l'homme ne peut, par lui-même, soutenir et donner consistance à l'idéal moral ; cet idéal doit donc avoir une garantie extérieure à lui et qui lui donne son caractère sacré et l'assurance de sa réalisation. Mais c'est parce que l'on croit en la morale qu'il faut croire en Dieu, et non l'inverse. L'homme rejoint Dieu dans sa soumission à un impératif moral dont il trouve en lui-même l'affirmation.

b) Dieu, le problème du mal et la liberté

L'œuvre pré-critique de Kant commence avec une cosmologie dans laquelle il s'agit d'abord avec l'idée de Dieu de donner un fondement à l'ordre du monde ; ensuite l'idée de Dieu est vue sous l'angle purement philosophique lorsqu'elle est abordée avec le problème du mal. Le problème du mal chez Kant trouve son traitement associé à celui de la liberté. On voit à partir de 1755 dans la *Nova Dilucidatio* que c'est au moment où Kant veut s'expliquer sur le problème du mal qu'il évoque celui de la liberté humaine. Il n'en saurait être autrement car le mal dont il est question ici est le mal moral, celui qui résulte des actions que nous effectuons. Il faut comprendre que le mal a toujours dans son sens moral un rapport avec la volonté en tant que c'est elle qui fait d'une chose l'objet de son désir. Le choix de l'action est libre parce que l'homme est doté d'un pouvoir interne de détermination. Kant est conscient du fait qu'après l'affirmation de la thèse de la création et de la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu, on peut bien entendu s'attendre à ce que d'aucuns se déculpabilisent de leur mauvaise conduite en attribuant à Dieu le sort qui leur est réservé dans leur vie.

Le mal (l'existence du mal) est une question difficile voire incompréhensible au regard de la toute puissance et de la grande bonté de Dieu. C'est une question philosophique et théologique dont nous trouvons déjà quelques réponses chez Platon, Saint Augustin et bien d'autres. Platon trouvait, à ses yeux, l'origine du mal dans l'ignorance et que celui-ci disparaîtrait avec la connaissance vraie. Dans le *Gorgias*, en effet, le méchant est un

ignorant qui est incapable de concevoir le Bien, lequel coïncide avec l'Être. Pour Saint Augustin, le mal était dans notre courbure. Leibniz le trouve dans notre imperfection, alors que la perfection ferait de nous des dieux. Les stoïciens, eux, fondaient la souffrance dans l'opinion et estimaient qu'il suffisait seulement de changer cette opinion pour voir la souffrance autrement. En conséquence de ce qui précède, le mal, la souffrance physique ou la faute, n'est que la conséquence de notre ignorance ou de notre erreur de jugement de la situation. Olivier Reboul montre dans son livre, *Kant et le problème du mal* comment le rationalisme classique a jusque-là cherché à nier la réalité du mal par cette citation très significative de Spinoza qui répond à propos de la tristesse que : « Dans la mesure où nous connaissons les causes de la tristesse, elle cesse d'être une passion, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être une tristesse ; et ainsi, dans la mesure où nous connaissons que Dieu est cause de la tristesse, nous sommes joyeux. »³⁴

Le problème est pour Kant de rechercher l'origine du mal, en même temps que sa définition. Il distingue donc, à ce niveau pré-critique, le mal physique et le mal moral. Du mal physique nous n'avons presque pas grand chose à dire puisqu'il participe du plan de développement de la nature même. En bon optimiste, il n'y a pas à s'en plaindre car Dieu dans son ordonnancement ne peut à la fin que viser le bien.

Notons qu'il n'y a pas eu tout de suite une homogénéité de vue dans la conception du mal chez Kant. Avant d'avoir sa position

³⁴ Reboul (O.) : *Kant et problème du mal*, Presses de L'Université de Montréal, p. 6.

personnelle, Kant est apparu tour à tour leibnizien, dans sa manière d'aborder le problème du mal. L'ordre du monde tend vers le bien général de la nature et que le mal n'existe pas en réalité, est la thèse défendue par Kant en 1759, dans son *Essai de quelques considérations sur l'optimisme*. Dans cet Essai, Kant soutient donc comme Leibniz que considérer comme une catastrophe et une injustice, ce qui nous arrive, c'est rester à un niveau de jugement très limité à l'égoïsme humain. Le plan de Dieu vise en réalité le bien général de la nature, et dans cette vision, l'homme ne peut donc valablement justifier sa révolte à l'égard de Dieu.

Quatre ans plus tard, c'est-à-dire en 1763, dans un Essai au titre évocateur : *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, Kant amorce un développement critique à l'égard de sa première vision, leibnizienne, du problème du mal. Le mal, qui sur le plan de la logique pure ou formelle, était une absence d'être donc un non-être, prend cette fois-ci une réalité spécifique. Prendre le mal pour un non-être c'est dire que le mal n'existe pas. Et le détachement de Kant à l'égard de la conception leibnizienne du mal s'énonce avec l'idée que celui-ci existe et que le mal moral est voulu par l'homme. Le mal physique aussi est désormais une réalité. Mais le point le plus important lorsque Kant parle du mal, est celui du mal moral. Et pour résoudre ce problème du mal moral, Kant entreprend une opération d'affirmation de la liberté. Il situe la liberté dans la nature interne de l'homme. L'homme est fondamentalement libre. L'argument de la fatalité tombe ainsi pour donner place à celui de la causalité ou de la culpabilité personnelle.

Lorsque par exemple, je commets un acte, cela n'est pas dû à une force extérieure à moi qui exercerait une pression supérieure telle que je ne puisse pas agir autrement. L'action que j'effectue relève, en réalité, pleinement et entièrement de moi-même ; elle est l'œuvre de ma propre volonté. Ainsi le mal moral dérive de notre propre volonté. Il est le fruit d'un choix libre. Pour dire simplement, le mal moral prend sa source dans notre propre volonté qui choisit d'agir dans telle ou telle direction.

La nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique, dans sa proposition IX, où il est question d'énumérer et résoudre les difficultés qui semblent mettre en question le principe de raison déterminante appelée communément suffisante, expose et critique la pensée de Crusius qui défend, quant à lui, l'idée d'une prédétermination des actions humaines. Crusius pensait que Dieu étant l'auteur du monde, donc celui qui détermine les lois de l'existence de tous les êtres, il est aussi, par ce fait, responsable de toutes les actions que nous pouvons produire. Il en résulte alors que « nous ne sommes donc pas responsables de nos actes ; Dieu est la cause unique de tous ces actes ; il nous a liés à des lois qui nous obligent à accomplir notre destinée. »³⁵

Le destin, c'est-à-dire cette série de choses fixées par Dieu, et que l'homme ne peut que suivre mécaniquement dispense l'homme de toute responsabilité. Dès le commencement du monde, Dieu a dressé le catalogue de ce que l'homme peut et doit accomplir. Et

³⁵ Kant : *Op.cit.* , p. 133.

dans ces conditions, on ne comprendrait pas comment l'homme pourrait échapper à cette prédestination.

Le principe de raison déterminante de Crusius, que nous présente Kant, admet une intervention préalable de Dieu sur le destin de l'homme. Et puisque l'homme est déterminé d'avance par Dieu, poursuit Crusius, « Quel reproche Dieu peut-il donc adresser aux pécheurs au sujet d'actions que, depuis le commencement du monde, il leur a fait commettre ? »³⁶

Le problème de la dépendance des actions humaines vis-à-vis de son auteur (Dieu) est ici posé. Autrement dit, l'homme est-il libre de choisir ses actions ou bien ses actions sont-elles déterminées d'avance par le destin ? Pour parler simplement, l'origine des actions humaines est-elle en l'homme lui-même ou vient-elle de Dieu ? La *Nova Dilucidatio* tente de répondre à ces objections de Crusius sur l'effectivité de la liberté humaine.

En effet, Kant va affirmer ici qu'« il est manifeste que l'homme a le pouvoir d'agir indifféremment dans un sens ou dans l'autre, mais qu'il est déterminé par la seule inclination de son bon plaisir vers les choses qu'il se représente comme agréables. »³⁷

L'homme est libre dans la mesure où il a le choix de ses actions. Il n'y a pas une détermination qui le lie d'avance à un choix qu'il doit nécessairement et obligatoirement adopter et suivre. L'affirmation de la liberté humaine aboutit ainsi chez Kant à la thèse de l'irresponsabilité de Dieu pour les fautes commises par des

³⁶ Kant : Op.cit. , p. 134.

³⁷ *Idem*, p. 135.

hommes. Aux yeux de l'auteur de la *Nova Dilucidatio*, une chose est vraie et il faut admettre cela que : « Dieu, en mettant en œuvre les commencements de l'univers, a donné le départ à une série [...] Mais il n'en résulte pas que l'on puisse accuser Dieu d'être l'auteur de nos actions moralement dépravées. »³⁸ L'homme n'est pas une machine, qui fonctionne mécaniquement en suivant passivement un ordre préétabli. Kant soutient donc ici l'idée de l'existence, chez l'homme, « d'un principe interne de désirs conscients » et d'une faculté de choisir ; ce qui permet d'accomplir, par lui-même et selon sa volonté, ses actes. Ce pouvoir de se déterminer par soi-même est l'intelligence, que Kant appellera aussi plus tard dans la critique, Raison.

Ce que nous retenons surtout chez Kant dans cette période pré-critique, relativement à ce problème de la liberté, notamment avec la *Nova Dilucidatio*, c'est que les êtres intelligents sont doués du pouvoir de se déterminer eux-mêmes de leur propre mouvement. Et par conséquent, les actes accomplis par ceux-ci sont de leur propre responsabilité. Rien ne doit donc être rejeté sur Dieu, car dit-il en substance : « les êtres intelligents ne se trouvent pas orientés d'une manière purement passive vers les choses qui entraînent à des déterminations et à des changements assurés comme il arrive pour les machines. »³⁹

L'existence de ce pouvoir interne de détermination de soi-même, fait de l'homme une causalité. L'homme est donc reconnu,

³⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 141.

³⁹ Kant : *Op. cit.*, p. 141, citation renversée par nous.

par ce fait, responsable des fautes qu'il commet. Le pécheur est donc coupable et doit porter la responsabilité de son acte.

Georges Pascal, évoquant ce problème de la liberté humaine souligne justement que « Kant aurait pu, finalement, reprendre à son compte le mot célèbre du cardinal de Bérulle : Dieu nous a confiés nous-mêmes à nous mêmes. »⁴⁰

Aussi, l'existence chez l'homme, de ce principe interne de détermination, donc de la liberté, sert à justifier et à faire comprendre pourquoi les pécheurs eux-mêmes doivent porter la responsabilité des fautes qu'ils commettent. Ils sont eux-mêmes à l'origine de leurs actions. Dans la *Nova Dilucidatio*, Kant part de l'idée que, la conscience des désirs et le choix d'un parti dans nos jugements manifeste suffisamment notre liberté.

Chez Leibniz déjà, Dieu n'était pas, bien que créateur du monde, responsable des fautes commises par des hommes. Pour lui, il fallait faire porter à l'homme la responsabilité du péché. L'homme, parce qu'il est libre de choisir ses actes conformément aux raisons morales et non par nécessité ou contrainte naturelle, doit pouvoir en répondre seul.

Le problème de la responsabilité de Dieu dans la création du monde et celui de sa responsabilité dans le mal qui existe dans ce monde est résolu par l'existence de la liberté. Cela va engendrer, comme nous le verrons plus loin, d'autres questions dans le kantisme : la liberté pour le mal dans les *Conjectures*, et le mal radical dans la *Religion*. C'est parce que l'homme est libre de choisir

ses actes, nous enseigne Leibniz, que Dieu ne peut être tenu pour responsable de ses fautes. Et, si on peut parler de déterminisme, on dira que l'homme est déterminé pour la liberté.

Dans son *Discours de métaphysique* à la section VIII intitulée : « Pour distinguer les actions de Dieu et des créatures, on explique en quoi consiste la notion d'une substance individuelle », Leibniz montre que « les actions et passions appartiennent aux substances individuelles. »⁴¹ Il y a, d'après lui, une permission du mal, quoique Dieu ne le veuille pas à proprement dit, puisque la volonté générale de Dieu commande l'action bonne.

On retrouve la même idée aussi chez Kant, qui, depuis *L'Histoire générale de la nature jusqu'aux Premiers principes de la connaissance* affirme l'existence, dans la substance, d'une force interne. Cependant, cette force interne de détermination ne conduit pas au rejet de Dieu comme cela aurait pu laisser supposer, avec une indifférence totale des dieux que posaient les épicuriens. Cette force interne dont parle Kant a néanmoins besoin du soutien de Dieu. L'idée mise au point par Kant et qu'il développe lorsqu'il traite le problème de la liberté est celle que notre indépendance ou notre liberté est une preuve qu'il y a un Dieu. Sans Dieu nous ne serions pas dotés de cette capacité d'agir par nous-mêmes. Et il faut ici constater que ce théisme de Kant, proche encore des thèses de Leibniz, n'établit pas clairement le statut de la liberté, comme cela se fera dans sa phase critique avec l'autonomie de la loi. Car, on sait

⁴⁰ Pascal (G.) : *Pour connaître Kant*, Bordas, p. 142.

que la loi de la liberté n'est garantie que par elle-même, faute de quoi on tomberait dans l'hétéronomie. Si des références à la liberté sont évidentes dans cette pensée pré-critique, il est aussi évident qu'elle tire sa justification de Dieu. La liberté, dans la *Nova Dilucidatio*, n'est pas cette spontanéité, qui n'a d'origine qu'en nous-mêmes. Elle est, peut-on dire, un don de Dieu aux hommes. On peut ajouter que si nous sommes libres c'est parce que Dieu a voulu que nous le soyons. Tous les mouvements ou changements possibles dans la nature, ont besoin du soutien de Dieu.

La *Nova Dilucidatio* nous invite clairement dans sa conclusion à chercher le principe fondateur de toutes choses au-delà du monde physique : « L'origine même du rapport des choses, nous dit Kant, doit être cherchée en dehors du principe des substances considérées isolément [...] »⁴²

Kant acceptera l'idée de l'intervention divine alors même qu'il aura déjà découvert le concept de loi morale et d'autonomie : ce que Victor Delbos résume par une formule heureuse dans *La philosophie pratique de Kant* que « cette loi est d'ailleurs en elle-même pleinement conforme à la raison ; si bien que, même venue de Dieu, elle n'agit pas sur nous par une contrainte extérieure. »⁴³

Dieu ne nous contraint pas à tel choix. Et la proposition IX des *Premiers principes de la connaissance* dans sa réfutation des doutes, nous offre des éléments de base pour cette réflexion sur la liberté

⁴¹ Leibniz : *Discours de métaphysique* in Œuvres de Leibniz éditées par Lucy Prenant, Aubier Montaigne, Paris 1972, p. 167.

⁴² Kant, cité p. 6.

⁴³ Delbos (V.) : *Op. cit.* , p. 29.

humaine chez Kant. En s'efforçant d'éclairer sa conception du principe de raison déterminante, Kant annonce le moyen de sortir la liberté de l'impasse de la dépendance à l'égard de Dieu ; puisque la notion de raison suffisante portait l'idée d'une cause extérieure à l'homme dans la réalisation de ses actes. C'est également dans ce livre qu'on va constater les débuts de la philosophie morale. Ainsi, alors que *l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel* pourrait être considérée comme un traité de physique, la *Nova Dilucidatio* contient déjà certains concepts que nous retrouverons dans la philosophie pratique de Kant : notamment la détermination volontaire de nos actions, la réalité de la liberté morale, le rejet moral d'un total nécessitarisme et l'affirmation du libre arbitre avec son inclination spontanée. C'est tout le sens de la discussion qui oppose Caius et Titus : prouver que l'homme est lui-même responsable de l'action qu'il effectue puisqu'il n'est guidé que par son propre désir, par sa propre représentation. Déjà dans *l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Kant sans véritablement parler de morale et de la liberté, brosse un tableau du problème de la condition de l'homme marqué par le tragique de sa dualité : « doté d'assez d'esprit pour connaître le vrai et le bien, l'homme ne réussit que rarement à dominer son corps et ses instincts ; il est coupable et malheureux, alors que l'ange et la bête atteignent sans effort et sans chute leur destination naturelle. »⁴⁴

Nous avons aussi dans la *Nova Dilucidatio*, cette distinction entre les actions des êtres privés de raison et celles des êtres

⁴⁴ Reboul (O.) : *Op. cit.*, p. 44.

intelligents chez lesquels « seuls les motifs de l'entendement appliqués à la volonté suscitent ces actions ; au contraire, chez les êtres privés de raison, et dans les actions physico-mécaniques, tout est nécessité selon des sollicitations et des impulsions externes, et, sans aucune inclination spontanée du libre arbitre. »⁴⁵

Déjà, dans un passage qui précède celui-là, Kant reconnaissait et affirmait la réalité de la liberté morale, en établissant la différence entre les actions physiques et celles qui jouissent de la liberté morale. Les actions morales dérivent de notre volonté personnelle, autrement dit elles dérivent de notre choix conscient. Cependant, observe Kant, il arrive que « l'esprit soit dirigé d'un côté plutôt que de l'autre par la prédominance d'une représentation obscure »⁴⁶ sans que cela dispense son auteur de sa responsabilité.

Dans sa phase pré-critique Kant commence néanmoins à distinguer la liberté de la pure et simple spontanéité. Les actions humaines forment ainsi une sphère à deux pôles : l'un descendant et l'autre ascendant. Olivier Reboul notant ces deux niveaux précise que se trouve « au plus bas la pure spontanéité de l'âme, caractère d'une action issue d'un principe interne » ; au plus haut la liberté, « quand cette action est déterminée conformément à la représentation du mieux possible. »⁴⁷

C'est également dans la *Nova Dilucidatio* que Kant va préciser contrairement à l'*Histoire générale de la nature* sa conception du

⁴⁵ Kant : *La Nova Dilucidatio*, p. 135

⁴⁶ *Idem*, p. 136.

⁴⁷ Reboul (O.) : *Op. cit.*, p. 130.

rapport de la liberté humaine avec Dieu à travers une controverse entre Caius et Titus, Titus étant celui qui semble représenter le point de vue kantien. Ce dialogue entre Caius, défenseur de la liberté d'indifférence, et Titus, partisan de la raison déterminante pose cette explication de la raison déterminante comme raison ou motif de notre action. Ainsi, la raison déterminante d'une action est le pourquoi de cette action. Et, Titus nous le résume lorsqu'il dit à Caius qu'« un penchant spontané de ta volonté n'est-il pas requis pour qu'il y ait une raison parfaite de l'action ? »⁴⁸ Et par conséquent, il est légitime de rejeter cette fameuse liberté dite d'indifférence car « Quel que soit le moment où l'action s'est effectuée, la série des raisons impliquées a fourni des mobiles aussi séduisants d'un côté que de l'autre; et toi-même, de ton plein gré, tu as choisi une direction parce qu'il était plus agréable pour toi d'agir ainsi plutôt qu'autrement. »⁴⁹

La liberté d'indifférence ne se soutient donc pas si nous regardons cette inclination innée de l'esprit humain à rechercher l'accord de sa décision avec ses sollicitations individuelles. C'est donc dans le but de se satisfaire soi-même d'abord que l'individu décide. C'est pour soi-même (pour son égoïsme) que l'homme décide d'agir dans tel ou tel sens. Par conséquent, il doit donc personnellement répondre du résultat de ses décisions. Ce qui est ici valable pour l'imputabilité des actions mauvaises, l'est aussi pour les actions dites bonnes. C'est pourquoi nous trouverons plus

⁴⁸ Kant : *Op. cit.* , p. 137.

⁴⁹ *Idem*, p. 137.

tard dans la philosophie pratique que la vertu est une entreprise personnelle. La décision de l'acte vertueux dépendra donc de nous-mêmes. Et la conversion morale dont traitera la *Religion dans les limites de la simple raison*, nous pouvons le comprendre ici, sera conçue comme une oeuvre de notre vouloir personnel. Ce que nous apprenons aussi dans ce texte de la *Nova Dilucidatio* c'est que l'homme choisit toujours, et cela même dans le cas où l'auteur lui-même n'arriverait pas à expliquer les mobiles de sa décision. Le texte nous offre ainsi une esquisse du projet divin qui est aussi celui de respecter la liberté humaine. Et, on pourrait penser que Dieu a laissé exister le mal pour que l'homme puisse faire l'expérience de sa liberté par le choix. Ce serait ne pas respecter l'homme que de ne pas lui accorder cette liberté qui consiste à se déterminer soi-même. Dans le cheminement de cette réflexion, on peut aussi souligner la tâche qui appartient à l'homme pour son propre perfectionnement. L'animal et l'ange se trouvent chacun à sa manière presque déjà achevés ; or l'homme se trouve dans une situation où il ne doit compter que sur lui-même pour atteindre cette destination qui lui est pourtant promise : sa perfection. Cette anticipation sur les thèmes et les thèses des *Réflexions sur l'éducation* est guidée par les propres passages explicites de la *Nova Dilucidatio* : « Et il ne faut pas penser que la volonté divine ait moins horreur du péché parce que, d'une certaine façon, en l'admettant, elle y a donné son consentement. Car la fin véritable que l'architecte avait en vue, c'est la compensation qui consiste, par un effort assidu, à ramener au bien ces maux dont la possibilité avait été donnée ; et cette

compensation, Dieu s'efforce de l'obtenir par des avertissements, des menaces, des encouragements, et en fournissant des moyens ; ainsi, en taillant les rameaux fertiles du mal et en le réprimant, autant que le permet le respect de la liberté humaine, il montre bien sa haine pour toute dépravation et son amour pour les perfections qui peuvent néanmoins être tirées du mal lui-même. »⁵⁰

On a vu comment Kant cherche dans cette première partie de sa vie intellectuelle à concilier l'idée d'un Dieu créateur et maître du monde avec celle de la liberté de l'homme, l'homme qui tient sa liberté du fait qu'il n'est pas une machine programmée une fois pour toutes à accomplir mécaniquement sa destinée. C'est clairement, ce qui ressort de l'analyse de la controverse qui oppose Caius à Titus, que nous avons soulignée dans les pages précédentes.

Seulement cet argument que présente Kant n'empêche pas de lui en opposer un autre qui est plus radical auquel Kant n'a pas encore répondu : Pourquoi Dieu nous a-t-il laissés ou faits libres ? Pourquoi nous a-t-il donné la liberté alors qu'il savait (le contraire serait incompréhensible) qu'on pécherait, qu'on ferait un mauvais usage de notre liberté ? C'est cet argument que présente Caius pour sa défense à propos des fautes qu'il commet, lui, humain créé par Dieu, l'auteur de la vie de l'homme.

Mais la conciliation que vise Kant, et qu'il présente dès la préface de son *Histoire générale de la nature* est celle qui oppose traditionnellement le défenseur de la religion, appelé aussi homme de foi et l'homme de science, à propos de l'origine ou de la

⁵⁰ Kant : *Op. cit.* , p. 143.

constitution de l'Univers. On pourrait mieux dire qu'il opère un dépassement de ces deux positions antagonistes, en ce qu'il présente et mentionne leurs insuffissances mutuelles. En réfutant l'explication matérialiste qui renvoie l'origine au compte du hasard, le défenseur de la religion qui à travers l'harmonie du monde voyait l'œuvre de la main de Dieu, risquait d'introduire un peu partout et de façon permanente l'intervention directe de ce Dieu. C'est une erreur que Kant voudrait bien corriger dans sa physico-théologie car ce recours permanent à Dieu dans l'explication des phénomènes introduit le religieux dans le champ propre aux sciences de la nature. Quant au naturaliste, qui veut tout expliquer par le seul jeu des lois physique, il reste néanmoins incapable de rendre compte de l'existence même de ces lois. Pourquoi ces lois naturelles visent-elles ceci ou cela ? A cette question le naturaliste pur ne peut nous donner une réponse convenable dans l'état actuel des connaissances scientifiques. Donc la remise de cette harmonie que nous observons dans les éléments de la nature sur le compte de la fortuité est aussi une erreur.

Ce que vise Kant c'est montrer la complémentarité qui lie les deux domaines. La physique et la métaphysique ne doivent pas inutilement s'exclure dans leurs explications des phénomènes naturels, les deux domaines ont une même origine, un même fondement. On retiendra que cette position de Kant n'est pas originale : elle est largement inspirée de Leibniz. Leibniz posait déjà l'idée que l'ordre naturel dérive d'un entendement suprême.

Chapitre 2. L'émancipation progressive de la pensée kantienne avec les rêves d'un visionnaire

La philosophie kantienne se divise en général en deux périodes : une période pré-critique et une période critique. Et à l'intérieur de cette période pré-critique on distingue alors une période dite du dogmatisme, c'est la première période de sa pensée, et une deuxième période, celle de son réveil du « sommeil dogmatique ».

Contrairement à cette période dogmatique où Kant était dépendant de ce rationalisme leibnizien systématisé et popularisé par Christian Wolff et par Alexander Gottlieb Baumgarten, sa deuxième période pré-critique qu'on situe entre 1760 et 1770, se caractérise par une méfiance de la pensée kantienne vis-à-vis de l'ancienne métaphysique.

Après 1760, la situation de l'œuvre kantienne change, elle commence à réviser les thèses fondamentales du rationalisme classique, dont, entre autres, la prétention d'atteindre un savoir absolu grâce aux lumières de la raison. Ce faisant, Kant va également s'attacher et s'efforcer de donner plus d'éclaircissements sur ses deux préoccupations théologiques pré-critiques à savoir définir sa conception de Dieu et sa conception de la démonstration de l'existence de Dieu. On peut lire dans le livre de Pierre Laberge, *La théologie kantienne précritique*, que « cette conception kantienne de

Dieu est antispinoziste et antileibnizienne. »⁵¹ Elle s'oppose aussi à la conception cartésienne. Le Dieu kantien pré-critique est considéré comme le fondement des possibilités internes de tous les êtres. Et c'est de cette conception d'un Dieu origine de tout ce qui est possible que le système de défense de Kant contre l'imputabilité de ce Dieu des fautes commises par des êtres qui sont sous sa dépendance connaîtra quelques difficultés. La conciliation de ce Dieu et de la liberté humaine aboutit à une impasse, à une incompréhension. Alors conscient de cela, dans la *Critique de la raison pure*, Dieu ne sera plus celui qui garantit la liberté humaine par le fait que c'est de lui que tout tient et vient à l'existence.

Pour appuyer ce que nous affirmions plus-haut sur Kant, on peut lire ce passage de la *Nova Dilucidatio* qui soutient qu'« il est donc bien clair que, si l'on supprime l'existence de Dieu, on fait disparaître non seulement l'existence, mais même la possibilité interne des choses. »⁵² Kant pense donc que Dieu est la « source de toute réalité. »⁵³

S'il est assez difficile et maladroit de résumer en quelques traits cette œuvre critique, « assez complexe » comme le fait justement remarquer Victor Delbos, il n'empêche que dans cette évolution critique deux questions sont mises en relief : celle de la liberté et celle de Dieu.

⁵¹ Laberge (P.) *La théologie kantienne précritique*, éditions de L'Université D'Ottawa, Ottawa, Canada, 1973, p. 143.

⁵² Kant : *Op. cit.*, p. 126.

⁵³ *Idem*, p. 126.

S'il est perceptible, depuis *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, que Kant remet déjà en cause l'ancienne métaphysique à travers la critique des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, nous notons cependant un tournant critique réel dans ce pré-criticisme avec les *Rêves d'un visionnaire*.

Dans *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Kant critique les preuves classiques, pour en proposer une, qui somme toute, est encore d'inspiration leibnizienne. Cette preuve ontologique renversée ne sera d'ailleurs plus présente dans la *Critique de la raison pure*. Elle est globalement la preuve cosmologique de Leibniz que nous trouvons déjà dans *La Monadologie* où on voit dans l'être nécessaire le principe de la possibilité des choses. « Sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien de possible. »⁵⁴ Il s'agit dans cette affirmation de donner la preuve de l'existence de Dieu à partir de l'existence du monde. On part de l'observation du monde, c'est-à-dire de la perception des choses existantes pour affirmer l'existence de l'auteur de cette organisation. Du principe que tout effet est le résultat d'une cause, on aboutit à cette conséquence que l'organisation de l'univers et surtout son existence viennent d'une cause suprême, donc qui ne peut être, eu égard à son effet, que Dieu. C'est à ce titre qu'on appelle « cosmologique » cette preuve de Leibniz. Elle est du reste une reprise de la définition du Dieu d'Aristote qui est présenté comme premier moteur. Et dans la

troisième partie qui conclut *L'Unique fondement de l'existence de Dieu*, on trouve repris presque à la lettre ce passage précité de la *Monadologie* où Kant, en bon rationaliste, explique et soutient que : « la possibilité interne et les essences des choses consistent dans le fait que la suppression de l'existence de Dieu anéantit tout pensable. »⁵⁵ Autrement dit, pour Kant, tout ce qui existe n'existe que grâce à Dieu. Et, c'est cette conception de Dieu et de son rapport avec la création qui lui pose bien des difficultés lorsqu'il va s'agir d'assurer la défense de Dieu contre l'accusation de responsabilité du fait du destin humain. Puisque Dieu est l'auteur des essences de toutes choses et des possibilités internes de ces choses comment est-il possible de le disculper ? Une autre critique directement liée à cet argument cosmologique est qu'il ne s'arrête qu'à Dieu pourquoi ne pas poser autre chose comme par exemple le hasard ou même le néant. Pourquoi poser nécessairement une cause à l'Univers ? Et si on niait la nécessité d'une cause à l'Univers ? Dans la *Critique de la raison pure*, Kant visera à atteindre cet objectif : chercher à préserver Dieu de toute réplique des détracteurs du rationalisme. Il voudra également éviter cette critique du scandale liée à l'existence du mal dans un monde créé par un Dieu ontologiquement sage et bon. Cette défense de Dieu sera assurée par la prudence dans l'usage de l'idée de création et de dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu. En posant la liberté comme fondée uniquement par la loi morale, la loi de notre

⁵⁴ Leibniz : *Monadologie*, § 43 in *Oeuvres de Leibniz* éditées par Lucy Prenant, p. 402.

⁵⁵ Kant : *Fondement de l'existence de Dieu*, La Pléiade, p. 435.

raison humaine, Kant évite ainsi ce rejet possible de nos fautes sur Dieu. Cela suffit à prouver le caractère difficile de la conciliation qu'il voulait faire au-début de sa pensée. Mais on sait que Kant est encore dogmatique à l'époque de *L'Unique fondement*, parce qu'il croit en la possibilité d'une démonstration de l'existence de Dieu par la raison. Les problématiques que développe Kant sont d'une part celle de Dieu comme principe d'explication du monde dont l'homme a besoin dans le rationalisme et d'autre part celle de la liberté humaine. Pour le rationalisme classique, l'existence du monde a besoin d'une cause unique et nécessaire. En cela Kant est rationaliste dans son explication du monde.

Les débuts de la critique effective de l'ancienne métaphysique s'observent avec les *Rêves d'un visionnaire* où, dans l'avant-propos, Kant commence par cette formule remarquable que : « le royaume des ombres est le paradis des esprits à chimères. Ils y trouvent un pays sans limites où ils peuvent s'établir à leur gré. »⁵⁶

Quel est ce royaume des ombres ? Une herméneutique fidèle au corpus kantien permet de savoir que ce royaume des ombres et ce pays sans limites font allusion à l'objet traditionnel de la métaphysique. Et le texte de cet avant-propos utilise un mot célèbre qui fera la critique de la raison pure, c'est celui des limites. C'est aussi le point de vue d'Alexis Philonenko, dans son ouvrage *L'œuvre de Kant*, qui reconnaît qu'avec les *Rêves*, s'accomplit le premier passage au criticisme. A cette époque Kant détermine déjà, la tâche qui devra être celle de la philosophie ; c'est-à-dire être « une science

qui indique les limites de la raison. »⁵⁷ Cependant Philonenko donne cette précision qu'à l'époque des rêves, Kant proche de Hume, envisage cette science plutôt comme censure qui fixe des bornes, que comme une critique de la raison qui en indique les limites.

Les *Rêves d'un visionnaire* ont déjà en gestation toutes ces questions. Le chapitre premier de la première partie, relatif au dogmatisme, énonce éloquemment la critique kantienne : « je n'en ose pas moins affirmer que, s'il venait à l'esprit de quelqu'un de s'arrêter un instant à cette question : « Quelle est donc au juste cette chose que, sous le nom d'esprit, on croit si bien comprendre ? » il mettrait dans le plus grand embarras ces gens qui en savent si long. »⁵⁸ Ainsi, toutes les prétentions de connaissance sur l'esprit, ne sont que verbiage et esquive pour ne pas paraître ignorant aux yeux des académies et universités peu habituées à cette réponse : « je ne sais pas. »⁵⁹

La métaphysique, qu'on a souvent présentée comme capable d'étendre la connaissance au-delà du champ de l'expérience est déjà combattue ici. Au lieu donc d'afficher dogmatiquement cette prétention à l'absolu, elle devrait plutôt cerner les limites de la raison humaine ; afin de savoir jusqu'où cette raison peut véritablement s'aventurer dans sa quête de l'explication du monde. Cette métaphysique classique glorifiée par la philosophie du

⁵⁶ Kant : *Les rêves d'un visionnaire*, La Pléiade, p. 527.

⁵⁷ Philonenko(A.) : *L'œuvre de Kant*, tome 1, p. 52.

⁵⁸ Kant : *Op. cit.*, p. 529.

⁵⁹ *Idem*, p. 529.

rationalisme classique est remise en question dans ses fondations mêmes avec la critique kantienne. Elle ne connaît pas, elle rêve ; et ses prétendues connaissances ne sont que des songes ou des hallucinations identiques à ceux d'un visionnaire comme Swedenborg.

Avec les *Rêves d'un visionnaire*, la légitimité de la raison à s'aventurer dans les limbes du monde intelligible se voit contestée, surtout lorsqu'elle prétend se faire connaissance. Car ce monde des esprits échappe à notre pouvoir de connaître. Et Kant argumente cette affirmation par l'idée que la connaissance doit être quelque chose de direct ; elle ne l'est pas lorsqu'on énonce des jugements sur des réalités spirituelles. Cette façon de philosopher de Kant, qui est en rupture avec le dogmatisme classique, annonce sa tendance définitive qui sera de reconnaître la finitude de la raison humaine.

Mais cette émancipation kantienne a-t-elle été générée spontanément ou a-t-elle été préparée par des influences philosophiques diverses ?

Un point souvent évoqué par toutes les biographies intellectuelles de Kant est celui que souligne justement Delbos lorsqu'il écrit : « Mais outre que certains systèmes ne se sont produits au dehors que déjà tout faits, gardant à peine en eux la trace des efforts successifs et des tâtonnements qui en ont préparé la venue », ⁶⁰ le kantisme a, lui, évolué sous des influences diverses et très visibles de différentes doctrines : ce qui a fait dire à certains que Kant changeait d'idées tous les dix ans.

Dogmatique, comme il le reconnaît lui-même au départ, Kant amorce la critique de la métaphysique sous l'influence des Anglais et de Rousseau. Dans cette deuxième phase, empiriste de sa pensée la question de la liberté et de Dieu connaîtra une évolution en rapport avec l'histoire personnelle de Kant. Il faut aussi rappeler que l'éveil kantien vis-à-vis du dogmatisme s'effectue aussi avec une critique du scepticisme des empiristes et notamment de la philosophie de Hume. En effet, Hume interdit toute possibilité de connaissance a priori. La connaissance, d'après lui, ne vient que de l'expérience. Kant, au contraire, admettra la possibilité d'une connaissance a priori, mais seulement dans une visée pratique. Et la critique nous aidera à comprendre la distinction entre la connaissance proprement dite et la pensée. Et là nous découvrons que la raison par sa nature même est capable de penser ce qui n'est pas perceptible ou qui n'est pas dans l'expérience sensible. Cela marque une démarcation de Kant avec la pensée de Hume. Cette démarcation faite, on peut dire que la pensée pré-critique de Kant se définit en général comme une discussion continue avec Leibniz ou mieux avec le rationalisme leibnizien, en incorporant la critique empiriste de la métaphysique.

La critique kantienne part contre cette position du rationalisme leibnizien, défendue entre autres par Moses Mendelsshon, que la raison pouvait suffisamment accéder aux vérités religieuses fondamentales. Autrement dit que le monde intelligible est connaissable par notre raison humaine : cette raison

⁶⁰ Delbos (V.) : *Op.cit.* , p. 54.

qui est ainsi présentée comme illimitée dans son pouvoir d'abolir ce qui limite l'ignorance de l'autre monde. Cet autre monde que Kant qualifie de royaume des ombres est jugé, pour les philosophes rationalistes, connaissable. Les Lumières en France notamment avec Voltaire, se caractérisent par un refus de la superstition et de la foi aveugle. Le mot d'ordre, au XVIIIème siècle en Europe, est qu'il faut tout passer au crible de la raison. Ce mouvement général d'émancipation de la raison et par la raison humaine qu'est les Lumières est avant tout une remise en question du rapport de l'homme à Dieu. Il s'agit de placer l'homme au centre de son propre développement, pour ne plus être le jouet d'un destin fixé d'avance et sur lequel il ne peut rien. Face à ce fatalisme ou cet autre fatalisme déguisé, qu'est la nécessité métaphysique, la révolution qui s'amorce avec les Lumières est, grosso modo, une croyance au progrès humain par la science, l'éducation et la culture.

Mais comme nous le verrons plus loin, ce rationalisme triomphant, va s'avancer sur tout, avec l'assurance qui fera craindre et rappeler le fanatisme qu'il a combattu à la religion. D'ailleurs une religion naturelle, c'est-à-dire une religion fondée non plus sur des révélations mais sur les lumières de la raison humaine trouve des développements divers. Kant se retrouvera donc à la fois dans et hors de ce mouvement.

Le chapitre II de la première partie des *Rêves d'un visionnaire* répond à cette double conception du monde par Kant ; à savoir le monde de la réalité empirique (le monde visible) celui dans lequel nous vivons et le monde possible de l'existence des êtres

immatériels (le monde invisible) auquel notre auteur croit : « On peut par suite admettre la possibilité d'êtres immatériels sans crainte d'être contredit, mais aussi sans espoir de pouvoir démontrer cette possibilité par des arguments rationnels. »⁶¹ En effet, Kant affirme la possibilité de penser ce monde invisible ; mais il récuse les prétentions qu'affichent certains à vouloir expliquer les objets de ce monde-là (les âmes et les esprits) comme on peut expliquer ceux de notre monde visible-ci. Dans ce chapitre précité où l'ironie annonce la critique, on peut désormais affirmer et établir que le champ d'application de notre faculté de connaître clairement les choses se limite à ce seul monde visible. Et, les histoires de connaissance et de communication avec les âmes des morts et les esprits purs ne sont, aux yeux de Kant, que « folles chimères et bouffonneries déconcertantes. »⁶² Elles le sont parce que ces visions dont certains ont le privilège n'ont lieu qu'après une transformation de notre état ordinaire ; cette transformation de l'état corporel ordinaire et normal qui trompe par des images grossières qu'elle présente.

Ces pages référencées du chapitre II des *Rêves d'un visionnaire* nous semblent fondamentales en ce qu'elles exposent sous l'angle purement épistémologique les bases de la philosophie critique kantienne. D'une part, elles admettent l'hypothèse de la réalité des esprits et du monde invisible. Mais que l'homme, lui, n'est pas capable de percevoir les esprits tels qu'ils sont en eux-mêmes.

⁶¹ Kant : *Op. cit.* , p. 534.

⁶² *Idem*, p. 554.

Le plus saisissant dans les *Rêves d'un visionnaire* c'est que Kant identifie les visions métaphysiques des métaphysiciens aux visions mystiques de Swedenborg, dont il déforme au passage l'orthographe du nom en écrivant Schwedenborg. Les réserves et l'ironie sur les visions mystiques de Swedenborg sont une critique générale de toute prétention de connaissance sur l'au-delà de l'expérience. Une destination critique est ainsi clairement assignée à la métaphysique lorsqu'au lieu de cet enthousiasme pour des connaissances des choses situées « dans un monde autre que celui où il perçoit » le métaphysicien impose à sa science cette tâche d'être « une science des limites de l'entendement humain. »

La critique que présente Kant alors contre l'ancienne métaphysique vise en principe deux objectifs : Le premier est celui de dire l'incapacité de l'homme à connaître les réalités intelligibles éloignées de sa perception. Le deuxième objectif, est de montrer que la morale n'est pas conditionnée par la connaissance comme le concevait cet idéalisme hérité de Platon. Il en résulte que « la foi morale, dont la simplicité peut se dispenser de mainte subtilité de la sophistique, et qui seule convient à l'homme en quelque circonstance que ce soit, en le conduisant sans détour à ses fins véritables » n'a pas besoin de connaître ces objets éloignés qui composent le monde intelligible.

Ce passage que nous avons en conclusion des *Rêves d'un visionnaire* dévoile bien cette intention de Kant d'ériger la moralité comme but final ou fin véritable de l'œuvre de la raison humaine. Et le fameux « Je devais donc supprimer le savoir, pour trouver une

place pour la foi » de la critique de la raison pure dépend déjà en quelque sorte de cette conclusion.

Nous verrons plus loin que le bénéfice à requérir de cette science des limites de la raison est qu'elle laisse hors de toute atteinte la foi ou la croyance religieuse. S'il est admis qu'aucun jugement d'existence n'est valable en ce qui concerne Dieu ou toutes les autres idées, la négation de ces idées se trouve aussi écartée. La liberté et l'immortalité de l'âme se trouvent par là même aussi en position de pouvoir être sauvées.

Ainsi, ceux qui veulent démontrer ou réfuter l'existence des idées par des théories (la raison théorique) sont tous dans l'erreur, car ces idées reposent toutes dans la foi ; et à cette seule condition de la foi, on peut alors se permettre de croire ou de ne pas croire en leur existence.

Nous verrons également qu'avec les *Rêves d'un visionnaire*, la pensée kantienne qui s'émancipe de la métaphysique classique opère des mutations en déplaçant l'objet de la métaphysique vers quatre directions. Il s'agit précisément dans un premier temps du déplacement de la métaphysique vers le problème des limites de notre pouvoir de connaissance et de celui de l'autonomie de la morale (puisque les connaissances scientifiques ne lui sont pas indispensables). Dans un deuxième temps la métaphysique kantienne présente ce double souci d'être une étude de la sagesse et de reconnaître la puissance de la foi.

a) La métaphysique comme science des limites

Nous savons qu'avant de donner cette destination finale connue à la métaphysique, Kant a, dans sa philosophie, évolué sur la conception de ce que devait véritablement être cette science. De la métaphysique des limites aux limites de la métaphysique il y a eu d'énormes progrès et beaucoup de remises en question, qui donnent raison à l'assertion de G. Bachelard qui dit que quand un concept change de sens, il prend plus de sens.

En effet, lorsque Kant définit, dans les *Rêves*, la science des limites, les limites sont à prendre au sens de bornes à ne pas franchir. Alors le point de vue de Kant est qu'il faut arrêter de parler d'un monde intelligible et de spéculer à propos des objets sur lesquels nous ne pouvons rien connaître de certain. La formule voltairienne qui termine avec ironie le texte des *Rêves*, en rejetant ces inutiles controverses d'école pour nous conseiller de nous occuper des choses concrètes tel le travail du jardin, ne laisse aucune illusion sur la volonté de Kant de nier toute légitimité à la raison dans l'exploration de cet autre monde. « Aussi bien, écrit Kant, la raison humaine n'a-t-elle pas les ailes qu'il faudrait pour fendre les nuages si hauts qui dérobent à nos yeux les secrets de l'autre monde [...] »⁶³ Et il en résulte qu'« aux curieux si pressés de s'en informer, on peut faire cette réponse toute simple, mais si naturelle, que le plus raisonnable est de bien vouloir prendre patience jusqu'à ce qu'ils y soient arrivés. »⁶⁴

⁶³ Kant: *Op.cit.* , p. 592.

⁶⁴ *Idem*, p. 592.

Dieu et les esprits, qui font partie de l'autre monde, ne peuvent faire l'objet d'une discussion où l'on s'avance avec certitude. Il est difficile de dire quoi que ce soit de sûr à propos de la nature de ces « objets aussi lointains ». On ne peut rien décider sur ce qui est extérieur à notre monde visible au-delà duquel notre intelligence n'est pas capable de s'élever. « Laissons donc à la spéculation et à la sollicitude des cerveaux désœuvrés, toutes les théories tapageuses sur des objets aussi lointains. »⁶⁵ Kant nous fait connaître les difficultés qui entourent cette connaissance, en disant expressément que « les questions relatives à la liberté et à la prédestination, à la vie future etc. , mettent » l'homme hors du champ de sa capacité de connaissance. Et tout ce qu'on peut y dire n'est que fausseté et mensonge ou pseudo-vérité. Ce qui vient du fait que la plupart du temps, ces spéculations au sujet de l'existence ou non de ces objets ne s'appuient que sur des raisonnements, qui puisqu'ils ne peuvent pas être confirmés ou infirmés par l'expérience qui est le gage de la vérité scientifique. Ces raisonnements sont des sophismes parce qu'ils ont une apparence de vérité alors qu'au fond il n'y a rien de vraiment certain.

Et comme ce monde est éloigné de notre pouvoir de connaissance, il faut donc reconnaître et poser les limites ou les frontières au-delà desquelles nos jugements ne valent plus rien surtout lorsqu'ils se veulent être des connaissances. Pour Kant, l'entendement humain ne doit pas s'écarter de son domaine qui est véritablement celui des objets de l'expérience. Si on peut dire de

⁶⁵ *Ibid*, p. 592.

cette philosophie de Kant qu'elle n'a pas encore trouvé et défini sa position critique que nous connaissons, néanmoins la rupture avec le rationalisme classique est réel. La démarche qu'adopte Kant et qui le démarque des autres et de lui-même est posée ici dans les *Rêves d'un visionnaire* et on peut ainsi y lire : « Mais si cette recherche tourne en philosophie qui juge sa propre démarche et qui ne connaît pas seulement les objets, mais aussi leur rapport avec l'entendement humain, les frontières alors se rétrécissent, et les bornes sont posées qui ne laissent plus la recherche s'écarter du domaine qui est le sien. »⁶⁶ Le revirement qu'opère Kant à partir des *Rêves d'un visionnaire* est surtout dans la manière de faire la philosophie. Il s'agit alors de ne pas seulement viser la connaissance des objets mais avant tout de savoir si notre entendement humain connaît véritablement ces objets qu'il cherche. Le problème des limites du pouvoir de connaissance de la raison est ici déjà posé, la réponse, disant la même chose que celle de la *Critique de raison pure* qui, elle, ne nous interdit pas l'intelligible dans un but pratique. À l'époque des *Rêves*, ce qui s'appelle l'intelligible, fait partie d'une marchandise prohibée dont les qualifications peu heureuses abondent. Cette connaissance-là est désignée comme un « fantôme de connaissance » qui nous est à jamais éloigné et que Kant ne se prive pas de présenter comme étant « tout à fait en dehors de l'horizon humain. »⁶⁷ L'homme ne peut comprendre que ce qui est uniquement susceptible d'être démontré par l'expérience. Le

⁶⁶ Kant : *Op.cit.* , p.588.

⁶⁷ *Idem*, p. 588.

problème de la limitation de la raison aux seules données de l'expérience, donc à ce que la critique appellera plus loin phénomènes, est l'un des deux points importants de l'inventaire de cette période pré-critique. L'autre point étant la découverte de ce que Kant qualifie alors de vraies principes de la morale. Ainsi dans *les Träume* (les rêves d'un visionnaire) « nous assistons, comme l'affirme de Vleeschauwer, à une modification profonde de l'objet de la métaphysique.»⁶⁸ L'émancipation de la pensée kantienne s'examine aisément à travers la critique et la condamnation « sans merci » de la métaphysique leibnizio-wolffienne. Ce que propose Kant c'est que la métaphysique s'occupe désormais de déterminer les limites de la raison et d'en fixer les bornes de son aire d'exploration étant donné qu'elle ne peut élever ses connaissances au-delà de ce que lui offre l'expérience. En refusant à la science toute capacité d'élévation au-dessus de l'expérience, Kant fait une place à la foi morale. La raison humaine est, certes, illimitée dans sa nature ; mais lorsqu'elle veut parler de connaissance, elle doit nécessairement s'arrêter aux données de l'expérience. Le recours à l'expérience a cet intérêt qu'il permet de résoudre ce problème de la perpétuelle contestation en métaphysique. Dans sa *lettre à Mendelssohn* (1766), Kant présente cette préoccupation qu'il tient à limiter le problème de la connaissance à l'intérieur des données de l'expérience, comme ayant le but de prouver la possibilité des hypothèses que nous avançons et de les distinguer des pures fictions ou rêveries. Cette méthode vise à réglementer une

⁶⁸ de Vleeschauwer (H. J.) : *Op. cit.* , p.51.

discipline bâtie, pour reprendre une expression de Kant lui-même, selon l'arbitraire pur.

b) La dissociation de la morale et de la connaissance

À quoi sert de connaître le monde des esprits, si cela ne peut nous rendre meilleurs ? Tel est le point d'arrivée de la réflexion de Kant que nous confirme l'ironie de la conclusion des *Rêves d'un visionnaire*. La critique kantienne de la métaphysique, (disons d'une certaine métaphysique ; puisque Kant croit à la vraie et éternelle métaphysique), vise essentiellement à démontrer l'inutilité des connaissances qu'elle semble apporter. La pratique de la métaphysique à laquelle assiste Kant ne peut rien apporter à la sagesse. Son habillage logique n'a fait que cultiver et nourrir l'apparence de la vertu. Après Rousseau et proche de lui, Kant affirme que : « La véritable sagesse est la compagnie de la simplicité, et comme chez elle le cœur commande à l'entendement, elle rend ordinairement inutiles les grands branle-bas de la science, et ses buts n'ont que faire de moyens qui ne peuvent jamais être au pouvoir de tous les hommes. »⁶⁹

Les enjeux qui se précisent dans la pensée kantienne d'alors, et qui apparaîtront en plein jour dans la période critique sont d'une part de mettre l'existence de Dieu hors de toute contestation par la spéculation théorique. Aucun raisonnement logique ne peut atteindre la réalité divine. Autrement dit, on ne peut affirmer ni nier l'existence de Dieu. D'autre part, ce monde intelligible que Kant

désigne encore, par sarcasme, avec ce pronom indéfini « l'autre monde », et ses objets, ne doivent constituer les motifs de réalisation de la vertu. Les actes réalisés dans la crainte d'une sanction ou dans l'espoir d'une récompense divine ou future sont à l'opposé de la conduite véritablement vertueuse. La conclusion des *Rêves d'un visionnaire* nous éclaire sur les fondations de la morale kantienne. Kant estime que le sentiment, le cœur nous conduit droit vers notre fin véritable. Le refus de pratiquer la vertu sous conditions est animé et accompagné de l'idée de faire de la vertu quelque chose de noble et de pur. Cette pureté de la vertu, Kant la trouve dans le désintéressement ; étant donné que les actions accomplies ou évitées dans l'espoir d'un autre monde lui paraissent moins conforme à la nature humaine. On peut apprécier à la lumière de ce que proclamait Rousseau à propos de la bonté et de la pureté du cœur humain, cette option de la morale kantienne. Rousseau disait que le cœur humain, siège du sentiment, est naturellement bon et pourvu qu'on l'écoute, il ne peut nous conduire que vers le bien. C'est ce que Kant reprend à la lettre dans ce passage qui dit qu'il est « paraît-il plus conforme à la nature humaine et à la pureté des mœurs de fonder sur les sentiments d'une âme bien née l'attente d'un monde à venir qu'inversement sa bonne conduite sur l'espoir d'un autre monde. »⁷⁰ Dans un passage précédent, il est écrit que « le cœur humain ne contient-il pas des prescriptions morales

⁶⁹ Kant : *Op.cit.* , p. 591.

⁷⁰ Kant : *Op.cit.* , p. 592.

immédiates, et faut-il absolument, pour le faire agir ici-bas selon sa destinée, appliquer les machines à un autre monde? »⁷¹

Kant évoluera à propos des fondations de la morale, qui changeront bien sûr, avec la philosophie pratique qui posera la morale dans la raison. La philosophie pratique rejettera le sentiment comme étranger à la vertu. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* nous apprendrons qu'il faut éviter, dans la pratique de la morale, le sentiment qu'il soit de la bonne ou de la mauvaise espèce. Et pour rester encore dans cette période pré-critique, avec les *Rêves*, on peut dire qu'ici Kant découvre l'homme, sa nature véritable et les fins qui lui sont assignées. Il en résulte donc que la morale doit prendre une place prépondérante dans la conduite de la vie humaine. On peut affirmer que la métaphysique des *Rêves d'un visionnaire* est une métaphysique morale. Dans cette morale du sentiment, nous découvrons déjà des thèmes qui feront plus tard sa critique. On retient par exemple la distinction faite entre des actions véritablement vertueuses et des actions d'apparence vertueuse. Les premières étant accomplies pour elles-mêmes, alors que les secondes visent les avantages que procure cette vertu d'apparence. On peut ainsi conclure que le deuxième ordre d'actions ne vise pas la vertu elle-même, mais utilise la vertu comme moyen pour tirer profit. Le problème de la foi dans l'affirmation de l'autre monde et l'impossibilité d'apporter des réponses vérifiables nous conduit à affirmer la volonté de Kant à laisser hors de toutes discussions théoriques ces questions sur les âmes et sur l'autre monde. L'espoir

⁷¹ Kant : *Op.cit.* , p. 591.

d'une vie future repose uniquement dans la foi et que nul n'est capable de le confirmer ni de l'infirmier.

Ce qu'on peut appeler scepticisme ou pessimisme de Kant dans la capacité de connaissance de la raison, qui n'est pas capable de s'élever au-delà des données de l'expérience s'avère bénéfique pour le domaine moral. En effet, cette impuissance de la raison spéculative n'empêche pas l'action pratique de la raison. Pour agir moralement, on n'a pas besoin de connaître. Et même, dans le domaine moral, on peut dire de cette ignorance qu'elle est nécessaire en ce qu'elle permet d'agir de façon désintéressée, contrairement à une action qui se ferait en fonction de la connaissance d'une promesse.

De même que dans le domaine de la connaissance théorique, dans le domaine moral, Kant s'écarte de la tradition classique. Il recherche la pureté de l'action morale, qui reste souvent douteuse dans ces actions de pure apparence, affectionnées par des gens dotés de grandes connaissances théoriques. Pour Kant, un retour à la nature humaine est nécessaire pour retrouver cette pureté originelle de l'action directe, donc immédiate du cœur. Dans *l'Annonce sur le programme de ses leçons pour le semestre d'hiver 1765-1766*, Kant parle de sa belle découverte, c'est-à-dire de cette méthode de la recherche morale, qui à ses yeux, « a été totalement ignorée des anciens. »⁷² L'éthique qu'il définit alors non comme science mais comme capacité de distinguer le bien du mal et d'effectuer un jugement sur la moralité est à la portée de tous. Cette

éthique peut être connue, nous dit Kant, « par le cœur humain de manière facile et exacte, directement et sans le détour des démonstrations, grâce à ce qu'on appelle le sentiment. »⁷³

En suivant le raisonnement kantien, on découvre qu'au-delà de l'ironie qui alimente les *Rêves d'un visionnaire*, il ya déjà cette idée kantienne de mettre d'une part ce monde intelligible à l'abri de toute critique spéculative pour l'ouvrir à la croyance morale et d'autre part trouver en ce monde intelligible un fondement positif à la loi morale.

On peut noter que deux séries de réflexions animent Kant : il s'agit de la fondation d'une science véritable et d'une morale véritable. Et c'est à partir de l'analyse générale de ces deux ordres de réflexions que les questions de Dieu, de la liberté, de l'esprit etc...vont trouver des solutions, même si certaines restent suspendues à cette époque pré-critique. On sait déjà que la morale ne dépend pas de la science qui, elle, dépend de l'expérience ou du moins doit se référer à des objets de l'expérience. Pour mieux comprendre les anticipations des thèses critiques de Kant dans les *Rêves d'un visionnaire*, il faut partir rétrospectivement, de la *Critique de la raison pure* vers les *Rêves*. L'institution d'un tribunal de la raison, par la raison elle-même pour dénoncer une apparence de savoir était déjà un thème des *Rêves d'un visionnaire*. Et la tâche de la métaphysique alors ou raison était de délimiter notre savoir scientifique. La place accordée à la foi rationnelle dans l'affirmation

⁷² Kant : *Annonce pour le semestre d'hiver 1765-1766*. p.521.

⁷³ *Idem*, p. 520.

des idées ou objets de l'autre monde d'une part et le refus de fonder la morale sur la science vient de ce que la science en s'appuyant sur l'expérience ne peut connaître ni la liberté ni savoir si l'âme est immortelle ou non. Or la morale est toute dans la liberté. L'expérience ne peut offrir un exemple de liberté ni de morale car elle montre souvent les choses dans des rapports de dépendance de cause à effet. Ce sont les liens de causalité qui font le spectacle que nous offre le monde visible. Il est donc illusoire de vouloir chercher la liberté au sein de ces ordres de relations.

Mais le problème qui semble intéresser Kant dans les conclusions des *Rêves d'un visionnaire* est bien le problème moral. Et il s'efforce de donner à la morale un fondement solide. Pour le faire, autrement dit pour établir la morale dans sa pureté, Kant voudrait qu'elle s'appuie sur le sentiment. C'est du moins ce que pense Kant à l'époque où il écrit les *Rêves*.

En soutenant l'indépendance de la morale à l'égard de la connaissance scientifique, Kant présentait la prépondérance de la morale sur la connaissance.

c) La métaphysique et l'étude de la sagesse

Une lecture de la pensée kantienne, qui part de l'interprétation stricte de la formule des *Rêves* donnant à la métaphysique pour tâche d'être une science qui fixe les limites à la raison, donc d'avoir à rompre avec les prétentions dogmatiques du rationalisme classique, verrait un hiatus avec la pensée des deux mondes présente dans *La Dissertation de 1770*. En fait, nous

découvrons déjà dans les *Rêves d'un visionnaire* l'intérêt de Kant pour ce monde extérieur à celui dans lequel nous nous trouvons. Nous comprendrons également l'avantage de la conception de ce monde intelligible dans le combat philosophique que mènera Kant à la fois contre le dogmatisme et contre le scepticisme.

Nous savons que la séparation du monde sensible et du monde intelligible est une théorie platonicienne. Kant va la renouveler dans une conception qui donnera à chacun des deux mondes un domaine de validité propre ; alors que chez Platon le monde sensible se trouvait relegué au rang de monde de l'apparence qui ne donne lieu qu'à l'illusion. Kant plus proche en cela d'Aristote, reconnaît à ce monde sensible une nature véritable digne d'intérêt pour la science. Et la science n'a pour objet que l'étude de ce monde sensible. Ayant limité la science à ne connaître que les objets perceptibles à l'intérieur des limites de ce monde sensible, Kant n'est pas resté longtemps dans ce que d'aucuns ont qualifié de scepticisme. En fait de scepticisme, il s'est agi de l'affirmation d'une certaine phénoménalité dans cette pensée kantienne pré-critique. Le mot phénomène est même cité dans les *Rêves*⁷⁴ bien que différent de l'utilisation qu'en fera Kant dans *La Dissertation de 1770*. Le phénomène sera considéré comme la face visible de la chose dont l'en soi sera la face cachée.

Le problème que veut poser Kant ici et qui le sépare des positions leibniziennes est que la science ne peut avoir de

connaissance que celle d'objets de l'expérience. La connaissance absolue de la totalité de l'objet se révèle ici impossible. La raison ou l'entendement qu'il utilise indistinctement encore ne peut accéder à ce qui se trouve au-delà de la réalité sensible. L'objet que nous avons sous nos yeux à deux parties, une partie sensible et une autre partie intelligible. La partie sensible c'est l'aspect connaissable alors que la partie intelligible est celle qui nous reste à jamais théoriquement inaccessible faute d'intuition intellectuelle. La vision kantienne des choses change également avec cette distinction de la double nature des objets que nous percevons. Le Kant leibnizien était celui de la connaissance de la chose telle qu'elle existe en soi, c'est-à-dire dans sa totalité.

Cependant, le monde intelligible comme l'appelait déjà Platon, prend chez Kant une dimension pratique importante. Et nous saurons que c'est par lui que vont prendre tout leur sens la liberté et la moralité. Le rapprochement avec le platonisme est présent surtout lorsque, à la fin des *Rêves d'un visionnaire*, Kant ramène son activité philosophique sur la recherche de ce qui est essentiel pour l'homme.

La conclusion pratique de l'ensemble du traité, qui cite la sagesse socratique refusant le superflu dans des marchandises d'une foire : « Que de choses dont je n'ai pas besoin ! »⁷⁴ donne déjà le ton que doit adopter sa philosophie future. « La philosophie doit

⁷⁴ Kant : *Les Rêves d'un visionnaire*, p. 588. La citation kantienne est : « Car dans les rapports entre cause et effet, entre substance et action, la philosophie sert avant tout à décomposer les phénomènes compliqués et à les ramener à des représentations plus simples. »

⁷⁵ Kant : *les Rêves d'un visionnaire*, Œuvres philosophiques, la Pléiade, tome 1, p. 587.

être la compagne de la sagesse.»⁷⁶ Elle a pour but d'apprendre à reconnaître le nécessaire qui, seul nous mène vers notre véritable destination qui est la moralité. La fin du texte des *Rêves* ouvre une perspective sur l'autre monde : Il est certes éloigné de notre pouvoir de connaître, mais il est en nous comme une évidence indémontrable. L'autre monde représente la vie future, la vie après la mort. Et comme nous ne pouvons dire rien de certain quant à son contenu, il ne peut faire pour cela que l'objet d'une espérance. C'est la raison humaine elle-même qui nous pousse vers cette attente. La métaphysique, après avoir délimité le domaine de validité de la raison, s'assigne comme tâche de conduire l'homme à être digne d'entrer dans l'autre monde. Notre salut dans l'autre monde dépend de nous-mêmes. C'est la pratique de la sagesse qui est l'objet véritable de la raison. Et cette sagesse est à la portée de tous. Kant évoque le problème de l'avenir des honnêtes gens, ceux qui se comportent conformément aux indications de la raison, non pas comme du temps perdu et un sacrifice des avantages et joies de l'existence. Une idée anime Kant : c'est celle que « probablement notre sort dans l'autre monde dépend de la façon dont nous avons tenu notre poste dans celui-ci. »⁷⁷

Après avoir distingué le monde dans lequel nous pouvons effectivement parler de connaissance de celui pour lequel le mot connaissance serait une impropriété, Kant nous apprend que l'affirmation disant de l'autre monde qu'il ne peut pas faire l'objet

⁷⁶ *Idem*, p. 588.

⁷⁷ *Ibid*, p. 588.

de connaissance ne signifie pas que ce monde-là nous est indifférent, qu'il est sans intérêt pour notre vie pratique. L'affirmation de l'existence de l'autre monde, quoique la connaissance de ce dernier nous reste impossible faute d'intuition intellectuelle, n'a rien d'irrationnel. C'est la raison elle-même qui pose cette croyance. Même si nous ne pouvons pas connaître ces réalités intelligibles, il n'en reste pas moins vrai que ces réalités sont fondées rationnellement.

Ce qui est perceptible avec les *Rêves d'un visionnaire* c'est déjà l'idée de limiter le dogmatisme, qu'il soit celui de la science ou celui de la religion dans les questions touchant à l'existence des réalités intelligibles. En limitant le dogmatisme, Kant entend par sa critique limiter également toutes les négations de l'autre monde à partir de nos raisonnements humains. Globalement ce qui rapproche les *Rêves d'un visionnaire* des thèses de la philosophie critique de Kant c'est l'idée que le monde intelligible repose uniquement sur la foi et que cette foi est bien une foi rationnelle, c'est-à-dire qu'elle tire son fondement dans la raison humaine.

En posant l'idée d'un monde intelligible comme une croyance fondée dans notre raison, il est clair que par ce fait nous participons grâce à notre esprit à celui-ci. Le problème de la nature intelligible de l'homme, sans être explicitement posé ici, trouve déjà une place dans la pensée de Kant. Et nous voyons alors que Kant refuse le scepticisme en matière morale.

d) Métaphysique et Foi

Le rapport entre la métaphysique kantienne et la foi est très complexe voire confondue dans l'orientation finale de la pensée des *Rêves d'un visionnaire*. Autant la différence entre la métaphysique et la physique qui est une science est claire, autant celle entre la métaphysique et la foi est difficile à établir dans leur objet. Cette interprétation qui rapproche la métaphysique et la foi se trouvera confortée par le fait même que les thèmes dominants de cette métaphysique nouvelle reposent essentiellement sur la foi. Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme comme le confirmera plus loin la critique sont fondés dans la foi ou la croyance. Le croyant, piétiste affiche clairement ses convictions en multipliant les arguments sur le caractère naturel et rationnel de la foi. Ce caractère est aussi celui conféré à la métaphysique que Kant, voit comme un besoin naturel. La foi est nécessaire pour atteindre les fins véritables de la nature humaine. La foi qui dérive de l'incapacité de notre raison à connaître les objets intelligibles paraît, aux yeux de Kant, comme l'unique moyen qui se présente à l'homme pour approcher ses objets à la fois éloignés de l'homme mais si attachés à la nature humaine. Cette position du problème sera d'ailleurs présente dans les deux traductions françaises de la formule de la *Critique de la raison pure* qui évoquent le problème de la foi. Dans la traduction de Barni : « J'ai dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance », on voit la foi comme seul recours et seule solution de repli pour s'avancer dans ce monde intelligible pour lequel la raison avoue son impuissance d'accès lorsqu'elle se présente comme une faculté de connaissance. La traduction de Tremesaygues et Pacaud

insiste sur l'idée du rapport entre la foi et la raison, et que la foi serait placée à un degré supérieur : « Je dus abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance. »

L'ironie et la critique qui constituent les *Rêves d'un visionnaire* contiennent en elles une espèce de nostalgie de la connaissance absolue. Et on peut ainsi dire que la limite du savoir scientifique au domaine de l'expérience possible est une astuce qui permet à Kant de s'envoler jusqu'au supra-sensible étant donné que nul n'est capable de l'infirmier. La foi est donc ici ce qui sauve ce besoin kantien de métaphysique. L'autre monde existe mais nous n'avons pas les moyens de décider pour ou contre l'existence des objets qui le forment. Il semble que pour mieux résumer la pensée kantienne pré-critique, il faut dire que les *Rêves d'un visionnaire* échappent habilement à la critique sceptique. La conclusion de l'ensemble du traité permet, certes, de dire qu'on ne peut ambitionner une connaissance du supra-sensible, mais que, rien ne nous empêche en parlant de ce monde de considérer ce jugement comme notre pensée, notre sentiment ou notre espoir. Et pris comme tel, cet espoir ne renferme aucun ridicule aux yeux de la science puisque justement il ne se veut scientifique. Si Kant a dû critiquer la métaphysique classique c'est parce qu'elle affichait cette prétention de connaissance à propos des objets qui peuplent le monde intelligible. Kant n'a jamais nié tout lien et tout attachement entre la raison humaine et le monde supra-sensible.

Conclusion de la première partie

La lecture de l'œuvre pré-critique de Kant, nous fait découvrir que le problème de la liberté humaine intervient, avant tout, chez notre philosophe dans un contexte où il fallait répondre à la question de savoir si l'homme est déterminé ou n'est pas déterminé par Dieu.

Dans cette question de la dépendance, on constate qu'au départ Kant distingue clairement d'une part le problème théorique de la dépendance du monde à l'égard de Dieu, auteur de toutes choses et d'autre part le problème à la fois théorique et pratique du fatalisme ou de la prédétermination des actions humaines. Kant affirme la dépendance du monde à l'égard de Dieu, mais rejette la dépendance des actions humaines vis-à-vis de Dieu. Le criticisme reviendra sur cette question en cherchant une explication pratique de la liberté. L'œuvre pré-critique montre que Kant a très tôt pris le parti de la responsabilité absolue de l'homme dans les actes qu'il pose. L'évolution de sa pensée sera la recherche de l'affirmation de la liberté humaine dans une nature où tout porte à croire que la liberté ne peut être posée.

Dans cette même conclusion, si on peut résumer d'une phrase la pensée pré-critique de Kant, on peut dire qu'elle est d'une part le refus d'un matérialisme athée et d'autre part le refus d'un spiritualisme (exalté), pour reprendre cette expression de Philonenko dans son livre *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*.⁷⁸ Le matérialisme que Kant critique est celui qui ne veut pas reconnaître Dieu comme fondement de l'ordre du monde. On se

rappelle ici ses attaques contre Démocrite et Leucippe à propos du fondement du monde que ces derniers attribuaient au clinamen. Pour le spiritualisme, on dira que Kant croit aux esprits, mais il ne voudrait entendre que des gens fassent profession d'enseigner la vie des esprits (des morts) et qu'ils affirment les connaître et communiquer avec eux comme on le ferait avec tous les humains vivants.

L'idée qui amène Kant à poser que cette connaissance de la vie après la mort est au-delà de nos capacités intellectuelles tend à préparer un terrain pur pour l'action morale. Comme on le sait, une action est vicieuse et donc trompeuse si on l'exerce en fonction de la connaissance d'un intérêt.

Le besoin de chercher des preuves de l'existence de Dieu montrent encore l'appartenance de Kant au rationalisme dogmatique. Cela sera confirmé par la *Dissertation de 1770* qui enseigne la possibilité d'une connaissance du pur intelligible, en rejetant toutefois l'intuition intellectuelle des essences. Une longue méditation de dix années aboutira à la fin de ces tâtonnements avec la *Critique de la raison pure*. Mais on perçoit que la question physique entraîne Kant vers d'autres perspectives, notamment la connaissance physique et que, peut-être, l'intérêt pour la métaphysique reste attaché à des questions morales. La métaphysique devrait, aux yeux de Kant, orienter son objet vers le sens de la conduite humaine.

⁷⁸ Philonenko (A) : *Métaphysique et Politique chez Kant et Fichte*, J. Vrin Paris 1997, p.72.

Deuxième partie. Le problème de la liberté dans la pensée critique de Kant

Comment l'homme peut-il être dit libre par rapport à Dieu qui a la toute-puissance comme un de ses attributs ? Cette question ne semble pas embarrasser Kant. Car on constate qu'une conviction domine l'ensemble de son œuvre : celle de la compatibilité de la liberté humaine et de l'existence de Dieu. On dira plus clairement que Kant croit à la fois à l'existence de la liberté et à l'existence de Dieu. Le souci de Kant est donc de montrer comment l'homme peut être dit libre par rapport au Dieu créateur. Les *Conjectures* affichent clairement cette position qu'on retrouve aussi dans la *Critique de la raison pratique* et la *Religion* que la responsabilité des actions humaines revient à l'homme lui-même. En fait, la position kantienne dans le problème de la liberté humaine n'est pas de chercher à établir une vérité dogmatique, mais elle veut donner les fondements de l'affirmation de la possibilité de la liberté. Kant veut surtout montrer que la liberté peut être pensée sans contradiction à condition de distinguer les domaines dans lesquelles celle-ci peut vraisemblablement s'exercer. Il y a donc ici chez Kant une scission entre les positions précritiques et les positions critiques fondées surtout sur la croyance et les besoins de la vie morale.

Kant, dans sa période précritique, affirmait certes la liberté humaine, mais comme une assurance dogmatique. Avec la période critique, elle n'est plus qu'une possibilité, le déterminisme ne s'appliquant pas aux réalités en soi. Mais cette possibilité devient une exigence pour le sujet moral qui prend conscience du caractère

absolu du devoir. Il faut donc accepter l'hypothèse de la liberté pour ensuite attribuer à l'homme la responsabilité de ses actions. Doit-on voir ici, chez le philosophe critique, une survivance de son passé piétiste dans cette affirmation de la responsabilité de l'homme dans les actions qu'il effectue ? Une chose est sûre et certaine c'est que Kant a toujours eu de l'admiration pour l'éducation au respect des règles morales et religieuses inculquées par sa mère. « Ma mère, se plaisait à dire Kant, était une femme affectueuse, riche de sentiment, pieuse et probe, une mère tendre qui par de pieux enseignements et l'exemple de la vertu conduisait ses enfants à la crainte de Dieu. Elle m'emmenait souvent hors de la ville, attirait mon attention sur les œuvres de Dieu, s'exprimait avec de pieux ravissements sur sa toute-puissance, sa sagesse, sa bonté, et gravait dans mon cœur un profond respect pour le Créateur de toutes choses. Je n'oublierai jamais ma mère ; car elle a déposé et fait croître le premier germe du bien en moi ; elle ouvrait mon cœur aux impressions de la nature ; elle excitait et élargissait mes idées, et ses enseignements ont eu sur ma vie une influence salutaire toujours persistante. »⁷⁹

Nous constatons que dans sa philosophie critique, Kant prend conscience de ce caractère absolu du devoir moral et nous amène à en prendre conscience nous aussi. S'il est vrai que Kant affirme, dans ses œuvres pré-critiques, l'existence de la liberté chez l'homme, il reste néanmoins clair que cette affirmation ne se présente que sous les traits et les reprises du leibnizianisme. On

⁷⁹ Note citée par Victor Delbos, in *La philosophie pratique de Kant*, p. 35.

peut dire que c'est avec l'invention de la critique que Kant commence à présenter, en effet, des développements originaux sur le problème général de la liberté. En plus du fait qu'il n'y a pas un seul concept de liberté, mais trois concepts ou aspects de la liberté, nous trouvons aussi cette position de la liberté comme clef de voûte de tout le système kantien : ce qui fait finalement de cette philosophie critique une philosophie de la liberté. C'est par la liberté que l'homme trouve son attribut véritable qui est la personnalité. Cette personnalité contient toutes les conséquences sur les sphères juridique et éthique.

Dans le droit, elle a pour conséquence l'imputabilité des actions de cette personne humaine. La punition du coupable se justifie et se fonde dans l'idée que l'auteur de l'acte répréhensible était libre dans son choix. Il pouvait ne pas le faire. Il est donc accusé parce qu'on croit bien que son acte résulte du libre usage de sa liberté.

Sur le terrain de l'éthique, l'affirmation kantienne de la liberté conduit à doter tout individu humain d'une personnalité, c'est-à-dire du pouvoir d'être l'auteur responsable d'actions, d'être sujet de droits et de devoirs. Et c'est par elle que nous pouvons nous sentir au-dessus de tous les êtres vivant sur terre. C'est parce qu'en tout homme réside une personnalité, qu'on n'est pas en droit de faire de lui un objet en qui rien ne suscite un respect. Ainsi, la perpétuation et l'acceptation de l'asservissement et de l'esclavage de l'être humain à la lumière de cette notion marquent l'indignité de leurs auteurs, et sont, à ce titre, condamnables.

Nous retiendrons pour conforter le choix de notre sujet que la philosophie critique de Kant a bien montré son intérêt pour cette vieille problématique, bien développée au moyen-âge, reprise diversement par la philosophie des lumières à savoir la dépendance de la liberté humaine à l'égard de Dieu, cette problématique qui est un corollaire de la dépendance de la créature vis-à-vis du créateur (Dieu). La *Critique de la raison pure* contient un texte ⁸⁰ qui, suivant celui sur la solution du problème de la liberté transcendantale, développe cette question de la dépendance du monde à l'égard de Dieu. Et dans ce texte de la dialectique transcendantale intitulé *Solution de l'idée cosmologique portant sur la totalité de la dépendance des phénomènes quant à leur existence en général*, on peut y lire : « Qu'un tel être d'entendement, absolument nécessaire, puisse toujours être impossible en soi, c'est du moins ce que l'on ne peut aucunement conclure de la dépendance de tout ce qui appartient au monde sensible, non plus que du principe qui veut qu'on ne s'arrête à aucun membre particulier de ce monde, en tant qu'il est contingent, et qu'on en appelle à une cause hors du monde. »⁸¹

Ce qu'il faut tirer et comprendre de ce texte qui n'aborde pas directement le problème de la liberté humaine, c'est l'idée que la connaissance ou l'explication du monde phénoménal a besoin d'une causalité première. C'est la loi de la nature elle-même qui nous conduit à cette élévation, cette loi de la nature qui veut précisément

⁸⁰ Kant : *La Critique de la raison pure*, œuvres philosophiques, tome1, p.1174. Le titre du texte auquel nous faisons référence ici est : « Eclaircissement de l'idée cosmologique d'une liberté en union avec la nécessité universelle de la nature. »

⁸¹ Kant : *Op.cit.* , p. 1189.

« que rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée a priori. »⁸² Les causes naturelles parce qu'elles se présentent à nous comme successives donc secondaires (subalternes), ont nécessairement au-dessus d'elles, en vertu de la loi pré-citée, une causalité libre. Il ne peut y avoir de cause première dans le monde phénoménal parce que les phénomènes considérés comme causes sont dans une situation où ils se retrouvent eux-mêmes aussi comme effets. Et pour achever cette série successive de causes dans le monde phénoménal, il faut poser cette cause spontanée. Pour l'explication des phénomènes, il faut, nous dit Kant, admettre une causalité par liberté, sinon l'explication resterait inachevée. Cette liberté nécessaire pour l'explication des événements qui arrivent dans le monde porte, chez Kant, le nom de liberté transcendantale ou cosmologique.

Ce qu'il faut comprendre dans les textes de la période critique, c'est qu'ils établissent la possibilité de la liberté. Cette liberté était dans la phase pré-critique l'objet d'une affirmation dogmatique. La solution critique du problème de la liberté veut que l'on fasse une distinction entre le niveau de la physique et celui de la liberté qui est intelligible. Nous savons que dans l'expérience tout phénomène est nécessairement lié à un autre phénomène, et dans ces conditions il n'y a donc pas d'expérience possible de la liberté du côté des phénomènes.

Cependant la liberté est possible parce que le déterminisme ne s'applique qu'aux phénomènes, et non aux choses en soi.

⁸² Kant : *Op.cit.* , p. p.1102-1104.

Pour l'explication des actions humaines, cette causalité par liberté portera le nom de caractère intelligible. De même que pour la liberté transcendantale, l'existence du caractère intelligible est une supposition : c'est lui qui permet de poser l'homme au commencement d'une action. Le caractère intelligible est l'application de la solution de la troisième antinomie au cas de la volonté. Il est présenté dans la *Critique de la raison pure* comme le pouvoir de commencer par soi-même une action. Et c'est donc par la notion de caractère intelligible que Kant commence véritablement, dans la *Critique de la raison pure*, à poser le problème de la liberté humaine. La troisième antinomie est résolue par la distinction que Kant opère entre d'une part l'ordre des phénomènes et d'autre part celui des choses en soi ou noumènes. Si dans le monde sensible il n'y a pas de liberté parce que les phénomènes se tiennent liés les uns aux autres en vertu du principe de causalité, il n'y a cependant aucune contradiction à penser la possibilité de la liberté dans un monde des choses en soi où le déterminisme sensible ne s'applique pas. Plus loin dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* d'une part et la *Critique de la raison pratique* d'autre part, Kant affirmera clairement l'autonomie de la volonté humaine. Dans ces deux ouvrages du criticisme pratique, on découvre la causalité de la raison (ou la loi morale) dans notre conduite. En d'autres termes, on découvre que la loi morale peut s'exercer dans l'expérience et déterminer nos actes. La troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et L'Analytique de la raison pratique posent cette propriété qui appartient aux êtres

raisonnables « de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui [les] détermineraient. »⁸³ Ces deux textes attestent l'idée que la volonté de la raison humaine peut se donner à elle-même la loi de son action, et par là même, ne pas être déterminée par une force venue et imposée de l'extérieur. Et toute action qui ne vient pas de la volonté de notre raison est rangée dans cet ensemble de déterminations que Kant qualifie d'hétéronomie. L'hétéronomie est cette situation dans laquelle nous nous trouvons lorsque nous ne nous donnons pas une loi pour notre conduite. La liberté humaine se trouve donc dans le fait d'échapper au déterminisme sensible (nos désirs sensibles).

Les textes principaux de la philosophie kantienne établissent, à l'instar de celui que nous citons, que la liberté humaine est différente de celle « d'un tourne-broche, qui, une fois monté, exécute de lui-même ses mouvements. »⁸⁴ La liberté humaine est réelle. Et Kant s'efforce donc de montrer la validité d'une telle affirmation. L'homme étant artisan de sa liberté, il est donc responsable des conséquences des usages qu'il en fait.

Nous aborderons cette question par une étude des différents niveaux d'analyse de la conception de la liberté dans la pensée kantienne. En fait, il n'y a pas un seul concept de liberté chez Kant. Ce sera dans cette deuxième partie de notre travail que nous évoquerons les différents aspects de la liberté dans la philosophie kantienne de la période critique. Ainsi nous parlerons de la liberté

⁸³ Kant : les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 315.

⁸⁴ Kant : la *Critique de la raison pratique*, p. 726.

transcendantale, la liberté pratique ou libre arbitre, la liberté morale et la liberté présentée au niveau des postulats de la raison pure pratique, c'est-à-dire le postulat de la liberté.

La *Critique de la raison pure* s'efforce en sa dialectique transcendantale de présenter le statut particulier de la liberté transcendantale, cette idée de la raison qui, en cela, est théoriquement inconnaissable. Mais Kant montrera comment cette idée de liberté, prise même à titre d'hypothèse, est nécessaire pour juger les actions humaines. On apprend dans ce passage suivant qu'« il est surtout remarquable que ce soit sur cette idée transcendantale de la liberté que se fonde le concept pratique de celle-ci, et que ce soit cette idée qui constitue, en cette liberté, le véritable nœud des difficultés qui ont de tout temps entouré la question de sa possibilité. »⁸⁵

Nous montrerons également les déplacements et les évolutions de sens de ces différentes conceptions dans les œuvres critiques et parfois même à l'intérieur d'un même ouvrage. Ainsi, du sens négatif de la liberté (liberté pratique) que donne la *Critique de la raison pure*, Kant évoluera dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la deuxième *Critique*, pour donner à la liberté une signification positive avec la notion d'autonomie. Cette interprétation va dans le sens de celle de Bernard Carnois qui, montre la scission de la liberté pratique en deux éléments et que le deuxième élément de « la liberté pratique deviendra la liberté

⁸⁵ Kant : *la Critique de la raison pure*, p.1168.

purement morale. »⁸⁶ Il en est de même du libre arbitre qui n'est plus seulement synonyme de liberté pratique, quand il est défini comme détachement à l'égard des impulsions sensibles. Le libre arbitre désignera aussi chez Kant, comme le montre F. Alquié, le fait de dire non à la loi morale. Nous devons aussi reconnaître une évolution du concept de liberté transcendantale qui de la « simple possibilité au niveau de la *Critique de la raison pure*, comme le souligne A. Philonenko, [elle] devient aux yeux de beaucoup une idée transcendantale dans la *Critique de la raison pratique*. »⁸⁷

Notre problème central, dans l'introduction de la question des significations de la liberté, est de montrer que chez Kant, la liberté humaine peut se soutenir malgré les démentis de l'expérience sensible. Et il n'est pas nécessaire de chercher à comprendre théoriquement la réalité de la liberté, il suffit, selon Kant, d'agir comme si on était effectivement libre. La philosophie kantienne s'efforce, dans toute sa période critique, de nous faire obtenir au moins, même en l'absence d'une preuve théorique de l'existence de la liberté, une conviction. Cette conviction consiste à se représenter nos actions humaines comme des événements voulus librement par nous-mêmes.

⁸⁶ Carnois (B) : *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, édit. du Seuil, Paris 1973, p 61.

⁸⁷ Philonenko (A.) : *L'œuvre de Kant*, tome 2, p.143.

Chapitre1. La liberté transcendantale

C'est dans la *Critique de la raison pure*, que nous rencontrons pour la première fois le concept de liberté transcendantale. Et nous voyons alors Kant parler du concept de liberté transcendantale en l'appelant aussi liberté cosmologique. Cette liberté est développée dans le chapitre III intitulé *Solution des idées cosmologiques qui portent sur la totalité de la dérivation des événements du monde à partir de leurs causes*. C'est en posant le problème de la causalité des événements qui arrivent que Kant aborde la question de la liberté transcendantale. Et c'est donc parce que la liberté transcendantale prend sa source à l'intérieur de la cosmologie qu'elle est ainsi appelée liberté cosmologique. La dialectique transcendantale présente des conflits entre des thèses. Le troisième conflit ou troisième antinomie montre qu'on peut démontrer tout aussi bien la validité de la thèse que de l'antithèse de la liberté. Ainsi, nous dit en substance Kant, on peut valablement défendre la toute puissance de la nature contre la doctrine de la liberté et inversement. La dialectique transcendantale montre que les événements qui arrivent peuvent être déterminés par deux types de causes. Et Kant en vient à préciser pour ainsi dire qu'« on ne peut concevoir relativement à ce qui arrive que deux espèces de causalité : l'une suivant la nature, l'autre par liberté. »⁸⁸ La nature avec sa loi de la dérivation des causes les unes à partir des autres ne peut offrir un exemple de liberté. Selon la loi de la nature toute cause est déterminée par une autre cause précédente. La solution du conflit est donc dans cette

possibilité de distinguer les deux niveaux dans la causalité. Déjà le conflit nous montre lui-même que s'il n'y a pas d'expérience de la liberté, cette absence d'expérience ne prouve pas l'inexistence de la liberté. Il y a donc une possibilité d'admettre une liberté transcendante, une causalité par liberté.

La liberté transcendante est une idée de la raison : une idée qui a pour fonction d'achever l'explication de « la totalité absolue des conditions dans la relation causale. »⁸⁹ Cette liberté répond donc avant tout à un besoin théorique, qui pourrait effectivement nous amener à la rattacher au problème général que traite la *Critique de la raison pure*, celui de la théorie de la connaissance. La liberté transcendante répond d'abord ici à un besoin d'explication des phénomènes et de leur cause.

La nature ne permet pas de connaître la cause première, autrement dit, celle qui commence par elle-même à agir « sans qu'une autre ait dû précéder pour la déterminer à son tour à l'action. » La dialectique transcendante montre que les phénomènes de la nature « sont toujours antérieurement déterminés par des conditions empiriques dans le temps qui précède [...], et qu'ils ne sont possibles que comme une continuation de la série des causes naturelles. »⁹⁰

Ainsi, la loi de la nature est donc celle de l'enchaînement des phénomènes et de la dérivation des phénomènes les uns à partir des

⁸⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 1167.

⁸⁹ Kant : *Op.cit.* , p.1168.

⁹⁰ Kant : *Op.cit.* , p.1174.

autres. La génèse du concept de liberté transcendantale se trouve dans cette difficulté à trouver la cause première et déterminante des phénomènes dans le monde sensible. Parce que le monde sensible ne nous offre pas l'exemple d'une causalité première, la raison, nous dit Kant, se crée cette idée de liberté transcendantale pour achever l'explication des phénomènes.

Mais cette liberté transcendantale a aussi des liens avec les autres formes de liberté. Plus précisément la liberté pratique, c'est-à-dire celle dont nous faisons l'expérience par l'action. Ce lien entre la liberté transcendantale et la liberté pratique s'opère chez l'homme par le caractère intelligible. Le caractère intelligible est une application de la liberté transcendantale chez l'homme. Et c'est par ce caractère intelligible qu'on attribue, comme nous l'avons vu plus haut, à l'homme la possibilité de commencer une série d'actions. Il est donc au fondement de l'imputabilité ou de la responsabilité des actions humaines. Tout comme la liberté transcendantale dont il est l'application chez l'homme, le caractère intelligible reste une supposition, une supposition nécessaire que nous sommes en droit d'affirmer pour fonder la morale et toute l'activité pratique de l'homme. L'imputabilité d'une action vient donc de la supposition de cette liberté transcendantale.

Le problème posé par la dialectique transcendantale dans les remarques sur la troisième antinomie de la raison est « de savoir si l'on doit admettre un pouvoir de commencer de soi-même une série

de choses ou d'états successifs. »⁹¹ Dans ce texte, Kant s'efforce d'établir la possibilité de cette liberté ; autrement dit de montrer comment un tel pouvoir est possible. Sur la question de la possibilité de ce pouvoir transcendantal, la réponse de Kant est qu'« il n'est pas également nécessaire de pouvoir répondre à cette question, puisque tout aussi bien, à l'égard de la causalité qui a lieu suivant des lois naturelles nous devons nous contenter de reconnaître a priori qu'une causalité de ce genre doit être présupposée... »⁹²

L'hypothèse d'une causalité par liberté étant donc posée et admise, au titre de simple présupposé théorique, Kant propose ainsi cette conception de la liberté transcendantale ou cosmologique comme : « le pouvoir de commencer de soi-même un état dont la causalité n'est pas soumise à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre cause qui la détermine quant au temps. »⁹³ Ainsi, comme le note F. Alquié, cette liberté transcendantale « est un pur commencement. »⁹⁴ Et nous avons ici affaire à une idée créée par la raison dans le but de saisir la totalité absolue des liaisons causales. Car l'expérience nous montre les relations de causalité qui s'étendent si loin que l'entendement ne peut tout saisir. On peut dire qu'au départ la liberté transcendantale n'est envisagée que dans le but de parfaire et d'achever la connaissance totale des phénomènes. C'est dans le but de combler les insuffisances dues

⁹¹ Kant : *Op.cit.* , p. 1106.

⁹² *Idem* , p. 1106.

⁹³ *Ibid*, p. 1168.

⁹⁴ Alquié (F.) : *La morale de kant*, p. 102.

aux limites de l'entendement que la raison crée cette idée de liberté transcendante. Ainsi, l'origine de la liberté transcendante comme idée dérivant de la nature même de la raison nous permet déjà d'anticiper sur son statut dans la pensée kantienne. Il s'agit alors de ne pas oublier que « la liberté est seulement une idée de la raison, dont la réalité objective est en soi douteuse. »

La liberté transcendante, cette spontanéité qui peut commencer d'elle-même son action sans être préalablement déterminée par une autre cause, est à comprendre uniquement dans l'ordre de l'intelligible et non dans celui du temps. Dans l'ordre du temps, une action vient nécessairement après une autre qui la précède. Et c'est sur ce constat empirique que la difficulté de la conception de cette liberté se pose. Comment concevoir la liberté alors que les phénomènes se trouvent et s'offrent à nous enchaînés les uns aux autres ? Philonenko dans un passage de son livre, *L'œuvre de Kant*, montre comment Kant reconnaît la réalité de l'enchaînement des phénomènes (et même des actes humains en ce monde sensible) tout en soutenant l'idée d'une liberté humaine.⁹⁵ Pour soutenir l'idée d'une liberté humaine, Kant propose dans la *Critique de la raison pure* qu'on admette la double appartenance de la nature humaine : une partie sensible et une autre intelligible. La partie sensible est soumise au déterminisme naturel qui contraint toutes les créatures sensibles. Seule la partie intelligible échappe à ce déterminisme. C'est par elle que l'homme choisit ses actions, des actions qui sont des phénomènes. Mais l'acte de choisir est lui-

même intelligible. En tant qu'intelligible il nous est donc incompréhensible. Nous ne pouvons pas le comprendre, l'expliquer, parce que nous manquons d'intuition capable de nous permettre de le saisir. Et c'est pourtant en rapport, comme nous l'avons vu plus haut, avec la série des phénomènes, autrement dit, dans la cosmologie que nous assistons à la naissance de la liberté transcendante. N'étant pas elle-même phénomène, elle est en rapport avec la série des phénomènes parce qu'elle sert à les expliquer.

Ce besoin de recourir à cette liberté transcendante renferme deux intérêts : l'un théorique l'autre pratique. L'intérêt théorique consiste dans le fait que cette idée permet d'achever l'explication de la série causale. Mais, il y a aussi plus de bénéfique, pour la religion, le droit et la morale à accepter ou supposer cette liberté, car elle sert aussi de fondation à la liberté pratique. La liberté transcendante fonde les autres conceptions de la liberté en ce que nous ne pouvons agir librement dans le sens pratique que si au départ nous sommes supposés libres ; c'est-à-dire qu'on nous reconnaisse le pouvoir de commencer par nous-mêmes une action. Si cela n'est pas possible, comment pourra-t-on détacher notre action du mécanisme naturel des choses ? La conséquence la plus immédiate ici serait la difficulté au moment de l'imputation ou de l'établissement de la responsabilité des actes. Kant précise du reste que « la suppression

⁹⁵ Philonenko (A.) : *Op.cit.* , p.144.

de la liberté transcendante anéantirait en même temps toute liberté pratique. »⁹⁶

Une chose ressort de cette conception de la liberté; c'est que la liberté transcendante est encore ici une supposition. On discute même encore sur sa possibilité intellectuelle. L'antithèse de la troisième antinomie de la raison défend, parfaitement, l'affirmation que la liberté n'existe pas comme phénomène. Au niveau de la *Critique de la raison pure*, la liberté transcendante n'est qu'une idée de la raison pure, parfois même qualifiée d'idée vague ; autrement dit une idée vide de contenu.

Nous apprenons, dans la *Critique de la raison pure*, le statut réservé à ces idées. Elles sont inconnaissables, et n'ont, comme toutes les idées transcendantales pures « rien d'emprunté à l'expérience et dont ensuite l'objet ne peut même être donné de manière déterminée dans aucune expérience. »⁹⁷

Du reste, la liberté transcendante est ici classée dans ce que Kant qualifie de concept problématique. Elle constitue selon cette expression de Kant lui-même « le véritable noeud des difficultés qui ont de tout temps entouré la question de sa possibilité », ⁹⁸ puisqu'ici rien ne permet de se mettre d'accord sur son affirmation définitive. Avec l'analytique transcendante, nous avons appris le principe de l'enchaînement universel des événements de ce monde suivant des lois de la nature. Et ce principe universel de causalité

⁹⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 1169.

⁹⁷ Kant : *Op.cit.* , p. 1168.

⁹⁸ *Idem*, p.1168.

sans fin conforte l'antithèse de la troisième antinomie. Mais l'acceptation et l'universalité de ce principe ne lui donne pas de victoire définitive. La thèse et l'antithèse de la liberté transcendantale se livrent un combat où aucune n'est prête à concéder une partie au profit de l'autre. Toutes les deux se défendent donc valablement.

Mais, nous resterions embarrassés si Kant ne proposait pas la solution à cette antinomie de la raison avec elle-même. En effet, comme le souligne Bernard Carnois dans son livre, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté* « la question posée ne se présente aucunement sous la forme d'une proposition disjonctive nous sollicitant à choisir entre la nécessité naturelle et la liberté... »⁹⁹ La question est posée autrement ; il s'agit de savoir si à l'intérieur de ce déterminisme naturel, il n'est pas possible d'envisager la présence d'une action qui commence par elle-même. En d'autres termes, tout effet dans le monde peut-il résulter de l'action combinée de la nature et de la liberté ? La première Critique nous apprend que « l'un et l'autre peuvent avoir lieu à la fois, mais sous un rapport différent, dans un seul et même événement. »¹⁰⁰

La possibilité d'une causalité par liberté, en accord avec la loi universelle de la nature n'est pas une contradiction. Le chapitre de la dialectique transcendantale intitulé *Possibilité de la causalité par liberté, en accord avec la loi universelle de la nécessité de la nature*, en donne la solution par le biais du caractère intelligible. Le caractère

⁹⁹ Carnois (B.) : *Op.cit.* , p. 26.

¹⁰⁰ Kant : *Op. cit.* , p. 1170.

intelligible d'un sujet est ce pouvoir qu'il a d'être « la cause de ses actes comme phénomènes, mais qui lui-même n'est soumis à aucune des conditions de la sensibilité et n'est pas même un phénomène. »¹⁰¹ Le caractère intelligible ne peut donc pas être immédiatement connu comme les objets sensibles que nous avons. Il peut seulement être pensé comme le sont les idées de la raison que nous ne pouvons jamais voir apparaître pour les percevoir. Le caractère intelligible est pensé comme fondement de nos actions, même si nous ne pouvons pas le démontrer. Nous devons le supposer comme étant au fondement de nos actions.

Et c'est par cette évocation du caractère intelligible que Kant pose explicitement dans la *Critique de la raison pure* le problème de la liberté humaine. Le même sujet qui est d'après son caractère empirique un phénomène et, donc soumis aux lois du déterminisme naturel, pourrait bien être d'après son caractère intelligible un noumène ; c'est-à-dire un être agissant indépendamment de la nécessité naturelle et librement par rapport à elle.

Lorsqu'on veut bien préciser cette notion de caractère intelligible, on s'aperçoit bien qu'elle s'explique rationnellement. Ce que Kant appelle caractère intelligible chez l'homme, c'est sa détermination par la raison, autrement dit le pouvoir d'agir contre les influences sensibles. Le caractère intelligible se distingue du caractère empirique, parce que le premier relève du mode du penser et le second du mode du sentir. Nous sentons nos déterminations au moyen de notre caractère empirique et nous nous

¹⁰¹ Kant : *Op.cit.* , p. 1172.

pensons grâce à notre caractère intelligible. Ainsi, par le caractère empirique, l'homme est un phénomène, soumis, comme tous les autres à la causalité naturelle, qui fait dériver les actions les unes des autres. Mais par son caractère intelligible, il est, grâce à ce pouvoir de penser dont il est doté, capable de s'échapper et de déroger à cette loi naturelle de l'interdépendance entre phénomènes. « Et pourtant nous trouvons parfois, écrit Kant, ou du moins nous croyons trouver, que les idées de la raison ont effectivement montré de la causalité par rapport aux actions de l'homme, considérées comme phénomènes, et que celles-ci sont arrivées non parce qu'elles étaient déterminées par des causes empiriques, mais parce qu'elles l'étaient par des principes de la raison. »¹⁰²

A la lecture de la troisième antinomie, on retient surtout que le problème qui semble véritablement préoccuper Kant consiste à mettre les idées hors de portée de toutes discussions sceptiques. En ce qui concerne la liberté transcendantale, le fait de la poser comme idée donc comme un objet inconnaissable par notre entendement, répond effectivement à ce dessein. Et, s'il est impossible de démontrer la réalité de la liberté cosmologique ou transcendantale, il est tout aussi difficile de la nier. Ici Kant a trouvé un moyen qui lui permet, comme le souligne Bernard Carnois, de détruire les arguments de « ceux qui soutiennent que l'on peut établir que la liberté n'existe pas. »¹⁰³ Ayant placé la liberté au-delà du monde

¹⁰² Kant : *Op. cit.* , p. 1180.

¹⁰³ Carnois (B.) : *Op.cit.* , p. 46.

sensible, Kant avance cette conviction née de son travail critique en ces termes : « Quand j'entends dire qu'un esprit peu commun a ruiné (par ses arguments) la liberté de la volonté humaine, l'espérance d'une vie future et l'existence de Dieu, je suis curieux de lire son livre, car j'espère de son talent qu'il étende plus loin mes connaissances. Je sais parfaitement d'avance et avec certitude qu'il n'aura rien détruit de tout cela ; ce n'est point que je me croie déjà en possession de preuves irréfutables à l'appui de ces propositions fondamentales ; mais la critique transcendantale, qui m'a découvert tous les matériaux de notre raison pure, m'a pleinement persuadé que si la raison est entièrement incapable d'établir, dans ce champ, des assertions affirmatives, elle ne l'est pas moins et elle l'est plus encore d'affirmer sur ces questions quelque chose de négatif. »¹⁰⁴

De même que pour la raison, nous voyons que la liberté transcendantale a deux intérêts : un intérêt théorique et un intérêt pratique, que nous étudierons plus loin. L'intérêt théorique tient à l'achèvement et à la perfection de la connaissance des phénomènes. Par rapport à la connaissance des phénomènes, le concept de liberté transcendantale pousse à la recherche infinie des séries des conditions des phénomènes. La pensée qu'il existe une connaissance absolue que nous n'avons pas, est une incitation à la recherche continue. Elle n'encourage pas le repos qu'aurait donné la détention de la vérité et de la connaissance absolue.

Jusque-là la liberté, au sens transcendantal, est théoriquement inconnaissable. Kant va s'efforcer de lui donner une solution

¹⁰⁴ Kant : *Op.cit.* , p. 1327.

pratique, dans tous ses ouvrages critiques y compris dans la *Religion*.

Chapitre 2. La liberté pratique ou libre arbitre comme liberté négative

Contrairement à la liberté transcendantale qui était considérée comme problématique, parce qu'elle n'était qu'une idée pure de la raison, la liberté pratique représente un aspect qui peut être qualifié de concret. Elle est une liberté observable dans l'action. Ici c'est l'expérience qui atteste la réalité de la liberté. En effet, Kant considère cette liberté empirique comme une causalité naturelle au même titre que les autres causes visibles dans la nature. « Nous connaissons donc par expérience la liberté pratique comme une des causes naturelles, c'est-à-dire comme une causalité de la raison dans la détermination de la volonté, tandis que la liberté transcendantale exige une indépendance de cette raison même (au point de vue de sa causalité à commencer une série de phénomènes) à l'égard de toutes les causes déterminantes du monde sensible, qu'en ce sens elle semble être contraire à la loi de la nature, partant à toute expérience possible, et que par conséquent elle reste un problème. »¹⁰⁵

Du reste, on peut également noter dans ce chapitre le problème, chez Kant, des difficultés des solutions pratiques données à la liberté. Il est remarquable que dans son traitement pratique, la liberté connaît, à des niveaux différents de la pensée kantienne, des sens différents. Après la liberté transcendantale, développée dans la *Critique de la raison pure*, on rencontre dans ce même ouvrage, un autre aspect de la liberté que Kant désigne tantôt

sous le nom de libre arbitre tantôt sous celui de la liberté pratique. Nous présenterons ici ces textes de Kant qui nous orientent vers cette interprétation qui identifie le libre arbitre et la liberté pratique.

Kant, après avoir défini la volonté humaine comme un « *arbitrium sensitivum* », c'est-à-dire une volonté affectée par la sensibilité, oppose l'arbitre humain à l'arbitre animal (un *arbitrium brutum*) pour qui les mobiles sensibles sont nécessaires. Chez l'homme l'influence des mobiles venant de sa sensibilité n'agit pas nécessairement dans la détermination de sa conduite. Ainsi, Kant montre que l'homme a donc la possibilité d'échapper à l'empire des impulsions sensibles. Ici, la liberté dans le sens pratique est « l'indépendance de l'arbitre par rapport à la contrainte des impulsions de la sensibilité. »¹⁰⁶ Cette définition de la liberté pratique présente dans la dialectique transcendantale est aussi celle qu'il donne du libre arbitre dans la méthodologie transcendantale qui termine la *Critique de la raison pure*. Kant écrit dans le texte auquel nous faisons référence que « celui qui peut être déterminé indépendamment des impulsions sensibles, par conséquent par des mobiles qui ne sont représentés que par la raison, s'appelle le libre arbitre »¹⁰⁷

En effet, c'est la raison qui détermine la volonté du libre arbitre. La volonté de l'arbitre humain ne suit pas mécaniquement les mobiles sensibles. Kant tient, dans ce texte de la méthodologie

¹⁰⁵ Kant : *Op.cit.* , p. 1364.

¹⁰⁶ Kant : *la Critique de la raison pure*, p. 1168.

¹⁰⁷ Kant : *Op.cit.* , p. 1363.

transcendantale, à montrer que les impulsions de la nature ne s'imposent pas pour déterminer la conduite humaine. Et quand la raison choisit de se déterminer, elle le fait en fonction de ses intérêts propres. La liberté pratique est un fait que démontre l'expérience. Tout un chacun peut faire l'expérience de sa résistance à l'égard des impulsions sensibles et comprendre par là que l'arbitre humain n'est pas seulement déterminé et attiré par ce qui affecte immédiatement les sens. Grâce à sa raison, l'homme peut « surmonter, nous dit Kant, au moyen de représentations de ce qui est utile ou nuisible, même d'une manière plus éloignée, les impressions produites sur notre faculté de désirer. »¹⁰⁸ La raison est ce pouvoir de résistance qui permet à l'homme de ne pas être mécaniquement attiré par la nécessité sensible. Elle permet ainsi de montrer, grâce à ce pouvoir de décision qui lui est reconnu, que la sensibilité n'est pas ce qui guide l'homme. Il est vrai que les impulsions sensibles affectent l'arbitre humain, mais, elles ne peuvent déterminer nécessairement et mécaniquement la conduite de l'être humain raisonnable. Aussi, lorsque nous décidons de suivre nos inclinations sensibles, c'est que nous y avons trouvé notre intérêt et que nous le faisons avec la complicité de notre raison. Cette liberté pratique ou mieux l'expérience de cette liberté est psychologique. On constate que l'on peut « résister à l'attrait immédiat de la sensibilité en lui dictant le choix de la raison. » La liberté pratique est donc une manifestation du pouvoir pratique de la raison. La raison peut, comme l'explique Kant, décider de ce qu'il

¹⁰⁸ Kant : *Op.cit.* , p.1363.

faut faire ou ne pas faire. Avec l'expérience de la liberté pratique, on découvre que la raison peut déterminer la conduite humaine.

Il reste cependant clair que dans la *Critique de la raison pure*, Kant n'aborde pas encore véritablement le problème de la liberté morale. La liberté pratique dont il est question ici ne pose pas vraiment le problème de la valeur morale des actions. On y trouve même un rejet du problème d'une raison influencée (soumise au déterminisme). « Quant à savoir si la raison, même, dans ces actes, par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas déterminée à son tour par des influences étrangères, et si ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour nature par rapport à des causes efficientes plus élevées et plus éloignées, cela ne nous touche en rien dans ce qui est pratique, puisque nous ne faisons ici que demander immédiatement à la raison de prescrire la conduite ; mais c'est là une question purement spéculative, que nous pouvons laisser de côté tant que nous n'avons en vue que le faire ou ne pas faire. »¹⁰⁹ La liberté pratique que nous rencontrons dans la *Critique de la raison pure* au niveau de la méthodologie transcendantale ne vise avant tout que l'affirmation du pouvoir de l'arbitre humain de se détacher du déterminisme sensible. En d'autres termes, le problème fondamental que pose la liberté pratique dans la première Critique est celui de reconnaître le pouvoir qu'a l'homme raisonnable de ne pas être déterminé par des influences extérieures. L'homme peut agir seul sans que son action soit attribuée à autre chose qu'à sa seule raison. Aussi, peut-on dire

qu'une « preuve » de la liberté humaine est ici fournie par la liberté pratique ou libre arbitre.

Nous verrons par la suite dans notre développement que la liberté pratique ne sera plus uniquement identifiée au libre arbitre. De même, la définition de la notion de libre arbitre va connaître une évolution qui mérite d'être déjà soulignée ici. La *Critique de la raison pure* donne une définition commune au libre arbitre et à la liberté pratique. Cette définition est donnée comme le choix de la volonté, d'agir indépendamment des mobiles sensibles. Ici, le libre arbitre ou ce que Kant appelle la liberté pratique se résume à l'indépendance à l'égard du déterminisme de la sensibilité. Dans cette conception, on est libre par le seul détachement des contraintes naturelles, et peu importe encore ici que notre action soit motivée par des maximes intéressées ou par des maximes morales.

Ce sont les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) qui introduisent une distinction entre une liberté négative et une autre liberté dite liberté positive. Cette distinction marque une évolution de la pensée kantienne sur sa conception de l'usage pratique de la liberté. Cette évolution constatée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* est confirmée par la suite dans la *Critique de la raison pratique*. Au niveau des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, comme son nom l'indique, Kant tente de fonder la liberté (lui donner des bases ou des appuis solides), mais sur la base de la loi morale. Il s'agit de montrer, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, l'objectivité de la loi morale et par suite d'en

¹⁰⁹ Kant : *la Critique de la raison pure*, p. p. 1363-1364.

déduire la liberté. Cela dit, pour qu'il y ait liberté, il faut d'abord cette condition qui est l'existence de la loi morale. Et le libre arbitre peut alors être compris comme un pouvoir de choisir. C'est le libre arbitre qui permet de poser le problème de la responsabilité des actes. Il est une liberté qui choisit pour ou contre la loi morale. L'expérience de la mauvaise conscience, dans la *Critique de la raison pratique*, nous fait découvrir le libre arbitre comme pouvoir de choix. Nous connaissons la loi morale, mais nous décidons cependant de ne pas la suivre. La conception du libre arbitre évolue et change, de l'indépendance par rapport à la sensibilité que présentait la *Critique de la raison pure*, on arrive à la conception du libre arbitre comme pouvoir de choisir, même contre la loi morale. Dès lors, on peut préciser que cet aspect du libre arbitre touche à la question du mal radical largement développée dans la *Religion*.

L'évolution et l'éclairage apportés par les *Fondements de la métaphysique des mœurs* sont ceux qui présentent le libre arbitre, identifié à la liberté pratique dans la première Critique, comme liberté négative. La liberté est ici négative parce qu'elle n'est que liberté par opposition au pouvoir de la sensibilité. La troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et « L'Analytique de la raison pure pratique », dans la deuxième Critique apportent d'une part l'idée que la liberté comme l'indépendance par rapport à ce pouvoir de la sensibilité est une définition négative et d'autre part que la liberté pratique a un autre sens, positif, qui est dans le respect de la loi morale. « On pourrait, nous dit Kant, également définir la liberté pratique par l'indépendance de la volonté à l'égard

de toute loi autre que la loi morale. »¹¹⁰ Positivement définie, la liberté pratique est donc le respect de la loi morale.

¹¹⁰ Kant : *la Critique de la raison pratique*, p.722.

Chapitre 3. La recherche d'une définition positive de la liberté : la liberté morale

A L'intérieur des significations de la liberté chez Kant, l'autonomie ou encore liberté morale, apparaît comme la liberté humaine véritable et authentique. C'est du moins l'idée que nous tirons de la lecture des textes importants de la philosophie critique en matière morale. La notion d'autonomie est introduite ici à travers celle de soumission à la loi morale. Se soumettre aux exigences de la loi morale c'est être libre. Les lecteurs de Rousseau se rendront bien compte de cette adaptation, dans la morale kantienne, du principe politique du *Contrat social* (1762) qui dit en substance que l'obéissance à la contrainte qu'on s'est soi-même prescrite est liberté.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant pose cette question importante pour sa philosophie morale de savoir « si le sujet qui se croit libre se concevait, quand il se dit libre, dans le même sens ou juste sous le même rapport que lorsqu'il se suppose, à l'égard de la même action, soumis à la loi de la nature. »¹¹¹ La réponse de Kant est que les deux points de vue sont possibles et qu'ils doivent nécessairement être posés ainsi pour respecter la double nature de l'homme. L'homme peut à la fois être dit soumis à la loi du déterminisme sensible lorsqu'on le regarde comme une partie de la nature, et, en même temps il peut être dit libre par rapport aux lois de cette même nature lorsqu'il est considéré comme un être raisonnable et intelligible. La liberté « est une supposition

nécessaire de la raison dans un être croyant avoir conscience d'une volonté, c'est-à-dire d'une faculté bien différente de la simple faculté de désirer (je veux dire une faculté de se déterminer à agir comme intelligence, par suite selon des lois de la raison, indépendamment des instincts naturels). »¹¹² Ce texte pose un problème important dans l'analyse que Kant fait de la liberté. D'abord, il nous fait découvrir que la liberté humaine est un acte de la volonté humaine. Et chez un être doté de cette faculté, la liberté consiste dans le fait de pouvoir se sentir déterminé par la raison au moment où l'on agit. Donc, si au moment où j'agis, j'ai conscience de suivre ma raison et non mes impulsions sensibles, je peux effectivement me considérer comme libre. Dans ce sens les actions relevant du simple désir naturel ou instinct ne sont pas comptées comme liberté. La liberté est ici seulement dans la détermination en rapport avec les seules lois de la raison. Ensuite ce texte nous permet de déduire que la liberté pratique est, à ce niveau des *Fondements de la métaphysique des mœurs* comme l'écrit F. Alquié, réduite à la liberté purement morale, puisque toute action inspirée par des maximes intéressées fait partie du déterminisme naturel.

La liberté dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* est encore une supposition qu'on accorde à l'être qui, lorsqu'il agit, a conscience d'agir selon la loi de sa raison et non pas selon l'ordre de la nature. Cette liberté pratique se fonde surtout sur l'idée ou la conscience d'être libre lorsque nous agissons. De la sorte, si je crois

¹¹¹ Kant : *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, La pléiade, tome2, p. 328.

¹¹² *Idem*, p. 331.

que mon action est déterminée rationnellement, je dois effectivement la considérer comme une action libre. La liberté pratique au niveau des *Fondements de la métaphysique des mœurs* repose sur l'idée transcendante de la liberté. C'est parce que nous avons admis une liberté transcendante, cette spontanéité absolue à commencer par soi-même une série d'actions, que nous sommes en mesure de nous poser lorsque nous agissons, comme indépendants des sollicitations sensibles : « tout être qui ne peut agir autrement, écrit Kant, que sous l'idée de la liberté est par cela même, au point de vue pratique, réellement libre... »¹¹³

La conception de la liberté pratique dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* se ramène à l'idée de se considérer comme libres dans l'action parce que nous suivons la loi de la raison, c'est-à-dire la loi morale. Et lorsque nous ne respectons pas cette loi de la raison, nous ne sommes pas libres. Ici, la liberté pratique est seulement traduite par notre soumission à la loi morale. Il n'y a pas d'actions libres donc pas de liberté quand c'est la nécessité naturelle qui détermine. La relation entre la liberté et la loi morale est formulée, par Kant, en ces termes : « nous nous supposons libres dans l'ordre des causes efficientes afin de nous penser dans l'ordre des fins comme soumis à des lois morales, et nous nous pensons ensuite comme soumis à ces lois parce que nous nous sommes attribué la liberté de la volonté... »¹¹⁴

¹¹³ Kant : *Op. cit.*, p. 317.

¹¹⁴ Kant : *Op.cit.* , p. 320.

Dans l'Analytique de la raison pure pratique, le problème de la liberté morale est posé en substance qu' « aucun autre principe déterminant de la volonté ne doit non plus servir de loi à celle-ci, si ce n'est cette seule forme législatrice universelle... »¹¹⁵ Des *Fondements de la métaphysique des mœurs* jusqu'à l'analytique de la raison pure pratique, le problème de la liberté pratique est résolu par ce renvoi réciproque et finalement circulaire entre la liberté et la loi morale ; de sorte que la liberté pratique est identifiée à l'autonomie morale. C'est même la loi morale présente en nous qui nous fait découvrir et connaître notre liberté. Il faut constater que cette question de la liberté morale reste difficile à résoudre parce qu'elle ne renvoi qu'à un cercle où la liberté n'est pas connaissable par elle-même et la moralité restant inadmissible sans la présupposition de la liberté.

Dans la scolie du problème II de l'Analytique la Critique de la raison pure pratique, l'exemple pris par Kant pour découvrir la liberté est celui de la possible résistance de quelqu'un à qui, on demande de porter un faux témoignage contre un homme honnête sous la menace d'une mort à laquelle il aurait échappé si on lui demandait de résister à sa passion sans retenue pour un objet aimé. « Il n'osera peut-être assurer s'il le ferait ou non, mais il devra concéder sans hésitation que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut quelque chose parce qu'il a conscience qu'il le doit, et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée

¹¹⁵ Kant : *La Critique de la raison pratique*, La pléiade, p. 641.

inconnue. »¹¹⁶ Cette résistance vient du commandement de la raison. La raison qui exige des actions inspirées par des principes capables de produire le bien, et de tous ces principes, le principe premier restant la loi morale. Et par loi morale nous entendons l'impératif catégorique, cette règle valable pour la volonté de tout être raisonnable. Il ne viendrait à la conscience d'aucun être raisonnable de nier le bien objectif et la dignité de ce comportement à refuser de porter un faux témoignage. Dans la *Religion*, Kant affirmera en substance que même les enfants sont capables de repérer la conscience de la valeur morale d'un acte.¹¹⁷

Kant revient à plusieurs reprises sur la question de la détermination de la volonté par la loi morale. Dans la *Critique de la raison pratique* (1788) il est écrit que : « Par exemple j'ai pris pour maxime d'augmenter ma fortune par tous les moyens sûrs ; or j'ai maintenant entre les mains un dépôt dont le propriétaire est décédé sans avoir laissé de note manuscrite à ce sujet. C'est évidemment un cas qui tombe sous ma maxime. Je désire à présent savoir simplement si cette maxime peut valoir également comme loi pratique universelle. Je l'applique donc au présent cas, et je me demande si elle pourrait bien revêtir la forme d'une loi, de sorte que je pourrais par ma maxime édicter en même temps une loi selon laquelle il serait loisible à chacun de nier un dépôt dont personne ne peut prouver qu'il lui a été confié. Je me rends tout de suite compte

¹¹⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 643.

¹¹⁷ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, La Pléiade tome 3, p.65.

qu'un pareil principe, pris comme loi, se détruirait lui-même puisqu'il en résulterait qu'il n'y aurait plus aucun dépôt. »¹¹⁸

Sur le lieu commun : Il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point (1793) l'exemple pris par Kant est celui « de quelqu'un ayant entre les mains un bien étranger qui lui a été confié (depositum) et dont le propriétaire est mort ; ses héritiers n'en savent rien et ne peuvent rien en savoir. Qu'on expose ce cas, même à un enfant de huit ou neuf ans ; que l'on ajoute que celui qui détient ce dépôt vient précisément (sans qu'il en soit responsable) de perdre toute sa fortune, qu'il voit autour de lui sa famille, avec femme et enfants, désolée, accablée par le besoin, et qu'il pourrait se tirer de cette misère en un instant s'il s'appropriait ce dépôt ; on ajoutera qu'il est philanthrope et charitable, que les héritiers en revanche sont riches, insensibles et, de plus, luxurieux et dissipateurs au plus haut degré, à tel point qu'il serait tout aussi bien de jeter à la mer ce supplément à leur fortune ; qu'on demande alors si, dans ces conditions, on peut considérer comme permis de détourner ce dépôt à son propre profit, l'enfant interrogé répondra sans aucun doute : non ! et ne pourra, pour toute justification, que dire : c'est injuste, c'est-à-dire : c'est en contradiction avec le devoir. »¹¹⁹

Tous ces exemples tiennent leurs significations du fait qu'ils affirment la présence, en tout être rationnel, de la loi morale. Ainsi par le biais de la loi morale présente en nous, nous parvenons à

¹¹⁸ Kant : *la Critique de la raison pratique*, p. 639.

¹¹⁹ Kant : *Théorie et Pratique*, p.p. 265-266.

connaître notre liberté donc notre autonomie. Et le fameux cercle qu'on craignait entre la liberté et la loi morale dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* est résolu dans la *Critique de la raison pratique* par la relation de la *ratio cognoscendi* et de la *ratio essendi*. Dans l'ordre de la connaissance, c'est la loi morale qui est première car c'est elle qui nous révèle la possibilité de notre liberté, qui sans elle nous serait restée inconnue. En suivant la loi morale, on découvre ainsi notre liberté. On peut ainsi lire dans une note de la préface qu' « en effet, si la loi morale n'était pas d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à admettre une chose telle que la liberté...»¹²⁰ Et dans la scolie du problème II, on peut encore lire en substance que c'est la loi morale dont nous prenons immédiatement conscience..., qui s'offre d'abord à nous et nous mène directement au concept de liberté.¹²¹

Aussi, après avoir présenté la primauté, sur le plan de la connaissance, de la loi morale, qui est un fait a priori de la raison, Kant pose également la liberté comme condition de la loi morale. Autrement dit, sans la liberté, la loi morale ne serait pas en nous. La liberté est la raison d'être de la loi morale que nous connaissons. La loi morale est en nous parce que nous sommes supposés être libres.

Après le rapport entre la loi morale comme *ratio cognoscendi* de la liberté, nous avons celui de la liberté comme *ratio essendi* de la loi morale. La liberté est dès le début présentée par Kant comme la condition de la loi morale que nous connaissons. Donc, sans la

¹²⁰ Kant : *la Critique de la raison pratique*, p. 610.

¹²¹ *Idem*, p. 642.

liberté, il serait contradictoire voire même impossible de parler de loi morale. De sorte que si la liberté est déduite de la loi morale, la loi morale est aussi conditionnée par l'existence de la liberté. Et là où il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de loi morale, « s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait nullement être rencontrée en nous. »¹²²

La liberté pratique telle qu'elle est conçue depuis les *Fondements de la métaphysique des mœurs* jusqu' au texte de la *Critique de la raison pratique* intitulé « L'Analytique de la raison pure pratique » débouche sur la liaison de la liberté avec la loi morale. On est libre seulement dans la mesure où on respecte la loi morale. Et là, il y a problème au niveau de la responsabilité et de l'imputabilité de nos actes. Sans doute Kant s'en était bien rendu compte. Car si nous sommes libres seulement lorsque nous agissons moralement, cela veut dire logiquement que lorsque nous n'agissons pas moralement nous ne sommes pas libres ; nous ne sommes pas responsables de ce que nous faisons puisque nous sommes soumis à la causalité naturelle. L'« Examen critique de l'Analytique de la raison pure pratique » reprend la question pour affirmer l'existence en nous d'une liberté de choix volontaire. Et c'est cette liberté de choix volontaire qui justifie l'imputabilité de nos actes. Pour Kant, « nos actions sont le résultat de notre arbitre. Il est la conséquence du choix volontaire de principes mauvais et immuables, et, par conséquent, il n'en est que plus coupable et plus punissable. » La liberté affirmée ici est la liberté du choix, un autre

¹²² Kant : *Op.cit.* , note, p.610

aspect de la liberté pratique manifesté lorsque nous agissons. La liberté de l'arbitre ou le libre arbitre est cette liberté de choisir, pour notre action, le bon ou le mauvais principe. La volonté est libre, elle peut choisir d'agir moralement ou d'agir contre la moralité sans jamais cesser d'être libre. Le libre arbitre est ce que F. Alquié nomme le « pouvoir qu'a l'homme de choisir contre la loi elle-même. »¹²³

Le texte de l'Examen critique de l'Analytique de la raison pure pratique aborde aussi le problème de la liberté vis-à-vis de l'être suprême, Dieu ou cause de l'existence des êtres, et dont finalement tout dépend. Contrairement à la position de la théologie classique, qui risquerait de ruiner la liberté en posant que « les actions de l'homme ont leur cause déterminante dans ce qui est tout à fait hors de son pouvoir, c'est-à-dire dans la causalité d'un être suprême distinct de lui, de qui dépend absolument son existence et toute la détermination de sa causalité », Kant soutient que les actions de l'homme lui appartiennent en tant qu'elles sont des phénomènes. Dieu pour ainsi dire, crée des noumènes et non des phénomènes. « De même donc qu'il y aurait contradiction à dire qu'il est, comme créateur, la cause des actions qui ont lieu dans le monde sensible, et, par conséquent, des actions considérées comme phénomènes, même s'il est la cause de l'existence des êtres agissants (considérés comme noumènes). »¹²⁴

¹²³ Alquié (F.) : Introduction, *la Critique de la raison pratique*, LA Pléiade, p. 599.

¹²⁴ Kant : *la Critique de raison pratique*, p. 732.

L'homme est créé comme causalité. Il a la capacité de poser, indépendamment de toute influence extérieure, des actions qui viennent de sa propre conscience. Reprenant le mot du cardinal de Bérulle cité plus haut, nous dirons que « Dieu nous a confiés nous-mêmes à nous-mêmes. » Et, la liberté de l'arbitre humain est à la fois une indépendance vis-à-vis de la nature et vis-à-vis de Dieu. Le problème du libre arbitre nous amène à établir la différence entre le fait de poser la loi morale et celui qui nous amène à la respecter.

Et, nous avons en lisant Kant, la présence constante de cette difficulté du respect de la loi morale. Ce respect de la loi morale qui coûte toujours un sacrifice de la part du sujet qui en tant que créature imparfaite et sensible ne peut jamais s'élever à ce degré d'intention morale. L'intention morale est cet idéal de sainteté que nous devons chercher à approcher dans un progrès moral continu. La problématique du respect de la loi morale par l'homme nous amène à poser la différence entre l'animal, l'être humain et Dieu. On se rappelle que cette question avait déjà été traitée dans les mêmes termes par Kant à l'époque pré-critique. Pour Kant, l'animal ne saurait se conformer à la loi morale, puisqu'il est entièrement guidé par sa sensibilité. L'être humain ne peut, lui, se conformer entièrement à la loi morale, comme le fait Dieu, parce qu'il est aussi un être sensible. Et, c'est cette particularité de la nature humaine qui posera cet aspect de la liberté humaine comme choix de suivre les intérêts sensibles, égoïstes et de faire le mal.

Chapitre 4. La liberté dans le choix du mal

Cette manifestation de la liberté dans le choix du mal est développée dans la *Critique de la raison pratique* (1788), la *Religion* (1793) et les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (1786). Mais d'autres ouvrages de Kant présentent des textes qui contiennent des développements très intéressants sur cette question du mal. Il en est ainsi de la Doctrine de la vertu, dans son introduction.

Dans sa *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?* (1784), Kant affirmait déjà que l'homme doit être considéré pour responsable de son état, de sa méchanceté et « même si de facto, il est sous l'emprise du mal, l'homme doit être considéré comme s'étant abîmé dans la transgression à partir d'un état d'innocence immédiatement précédent. »¹²⁵

La *Critique de la raison pratique* montre que la liberté de choisir le mauvais principe ou encore la liberté du choix de ne pas respecter la loi morale est le libre arbitre. Si chez Socrate le choix du mal est ignorance, et implique l'irresponsabilité de son auteur, chez Kant par contre, le choix du mal est une marque de liberté. Une liberté qui engendre donc la responsabilité de son auteur.

Les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* nous donnent cette formule où on peut lire en substance que « l'histoire de la nature commence avec le Bien car Dieu en est l'auteur, celle de la liberté avec le Mal car elle est l'œuvre de l'homme. »¹²⁶ Cette

¹²⁵ Cité par Vetö (M.) in *De Kant à Schelling*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1998, p.265.

¹²⁶ Kant : *Les Conjonctures sur le commencement de l'histoire humaine*, p. 511.

formule nous rappelle celle de Jean-Jacques Rousseau dans *L'Emile* qui dit que tout est bon sortant des mains de Dieu. Par conséquent, le mal et la corruption sont les résultats de l'intervention de l'homme dans cette harmonie naturelle.

Par rapport à la question du mal, le point de vue de Kant est que, l'homme est entièrement responsable de ses actes. Et pour savoir combien Kant tient à reconnaître sur le plan moral l'imputabilité des actions humaines, il suffit de voir comment il revient sans cesse sur cette question dans la plupart de ses ouvrages de philosophie morale.

Les *Conjectures* rejettent l'idée d'une faute héréditaire, qui aurait permis à certains de se disculper en se retranchant derrière cette fatalité insurmontable. On remarque que Kant affirme cette liberté humaine malgré la présence, en l'homme, des impulsions sensibles qui pourraient l'inciter à pécher, donc à désobéir à la loi morale. Ce n'est pas la sensibilité, mais la liberté qui est à l'origine du mal. Aussi lit-on dans la *Religion dans les limites de la simple raison* que « toute mauvaise action, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être regardée comme si l'homme y était parvenu immédiatement à partir de l'état d'innocence. »¹²⁷

L'auteur du mal est entièrement responsable de son acte. C'est l'affirmation fondamentale que l'on trouve dans la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793) avec sa doctrine du mal radical. Le mal radical consiste, chez l'homme, en un refus « d'adhésion à la loi

¹²⁷ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, tome 3, la Pléiade, p. 56.

morale dans ses maximes. »¹²⁸ La non-adhésion à la loi morale par un renversement des principes moraux est un acte de la liberté du libre arbitre qui, en tant que tel, rend entièrement responsable son auteur. Il en résulte qu'on ne peut se disculper du mal qu'on commet en le rejetant sur le compte d'une prédestination, d'une fatalité insurmontable « quoi qu'il en puisse être de l'origine du mal moral en l'homme, la plus inadéquate de toutes les manières de se représenter sa diffusion et sa propagation continuée dans toutes les générations consiste à le représenter comme nous étant venu par hérédité de nos premiers parents. »¹²⁹ Et, dans un texte précédant celui que nous venons de citer, nous pouvons alors lire que : « le penchant à adhérer à de mauvaises maximes, c'est-à-dire la méchanceté de la nature humaine ou du cœur humain est contracté par l'homme lui-même. »¹³⁰

La doctrine du mal radical attribue l'origine du mal moral à l'homme lui-même parce que le mal « n'est possible que comme détermination du libre arbitre, et puisque c'est uniquement par ses maximes que le libre arbitre peut être jugé bon ou mauvais, ce penchant doit consister dans le fondement subjectif de la possibilité d'une déviance des maximes par rapport à la loi morale. »¹³¹ Tout se passe comme si le libre arbitre humain « jouait » avec la loi morale qui lui est pourtant évidente mais qu'il refuse de suivre. Et c'est ce caractère paradoxal du mal que souligne M. Castillo qui est :

¹²⁸ *Idem*, p. 41

¹²⁹ Kant : *Op.cit.* , p.55.

¹³⁰ *Idem*, p.41.

¹³¹ *Ibid*, p.41.

« d'être à la fois le scandale de la liberté et la preuve de la liberté. »¹³²

Comme il y a une preuve de la liberté par l'acte moral, qui nous arrache au déterminisme sensible, on peut dire à la lumière de ces textes, qu'il y a aussi une preuve de la liberté par le mal. Ce que Kant confirme dans la *Religion* c'est l'idée que l'homme est lui-même l'auteur de ses actes. Et que d'une manière générale si cette hypothèse était rejetée, c'est toute la doctrine de l'imputabilité et de la responsabilité qui se trouverait ruinée. L'origine du mal, notamment le mal moral, est dans notre liberté. Pour le dire autrement, le mal, a son fondement dans notre liberté. Le mal est un effet dont la cause ne peut être, chez l'homme, que dans sa liberté.

Kant aborde également le problème de la responsabilité de ceux qui accusent un déficit dans l'usage de la raison, tels que les fous, les ivrognes et les ignorants. Les ivrognes et les ignorants sont responsables de leurs actes. Les premiers, parce qu'ils étaient, avant de tomber dans l'ivresse, conscients que cet état est nuisible et qu'ils l'ont eux-même choisi. Quant aux ignorants, il leur est reproché de ne pas avoir fait l'effort de sortir de leur situation. Miklos Vetö, dans un passage de son livre *De Kant à Schelling*, montre comment Kant formule sa problématique avec l'idée proche de celle de la théologie classique qui dit qu'« on s'est rendu coupable par une omission de devoir. »¹³³ Dans ce contexte, ne pas faire son devoir c'est commettre une faute. Une obligation revient donc à l'homme,

¹³² Castillo (M.) : *Kant, L'invention critique*, J. Vrin, p. 163.

¹³³ Vetö (M.) : *Op.cit.* , p. 265.

celle de travailler pour sa liberté. Cette obligation est rappelée avec « la définition célèbre : l'*Aufklärung* c'est l'émancipation de l'immaturation dont on s'était rendu soi-même coupable. »¹³⁴ En fondant le mal dans l'homme lui-même, Kant pose également un problème délicat, celui de l'imputabilité des fautes des jeunes enfants : « [...] le bien ou le mal dans l'homme (comme fondement subjectif premier de l'adhésion de telle ou telle maxime par rapport à la loi morale) ne peuvent donc être dits qu'innés, mais dans ce seul sens qu'ils sont, avant tout usage de la liberté dans l'expérience (depuis la prime jeunesse en revenant jusqu'à la naissance), situés au fondement et qu'on se les représente comme existant dans l'homme dès la naissance, sans pourtant que la naissance en soit la cause. »¹³⁵

Le mal pose un autre problème, celui de savoir si l'homme choisit le mal pour ce qu'il est comme mal. Le mal en tant que mal, le mal pour le mal ne peut être choisi que par un être diabolique. Kant élimine cette hypothèse dans le cas de l'homme. En fait, nous dit Kant, le problème avec le mal moral c'est que son auteur croit, par un renversement des principes moraux, agir conformément à la loi qu'il juge morale.

Dans son livre *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Bernard Carnois nous fait remarquer que sous ce « problème, se dissimulent en réalité deux questions distinctes que l'on peut formuler brièvement de la manière suivante :

¹³⁴ *Idem*, p.265.

¹³⁵ Kant : la *Religion dans les limites de la simple raison*, tome 3, la Pléiade, p.32.

1. un être diabolique est-il un être doué de liberté ?
2. un être doué de liberté peut-il devenir diabolique ? »¹³⁶

Dans les deux cas, nous dit-il, la réponse qui sort de l'analyse kantienne est négative, parce que l'être diabolique se situe hors du champ de la liberté. D'un être diabolique on ne peut, en effet, espérer la possibilité de pratiquer un acte conforme à la loi morale : « comment est-il possible qu'un homme par nature mauvais fasse de lui-même un homme bon, c'est ce qui dépasse tous nos concepts : en effet, comment un arbre mauvais peut-il porter de bons fruits ? »¹³⁷

La métaphore de l'arbre et de ses fruits permet de comprendre la possibilité qu'un arbre originellement bon produise des mauvais fruits. Et par extension, elle permet aussi de comprendre comment un être bon au départ a pu chuter dans le mal. Cela laisse une place pour l'espoir qu'un être doué de liberté peut réussir à rétablir les bonnes dispositions au bien. C'est ce que nous rappelle cette remarque générale qui termine la première partie de la doctrine de la religion « quand on dit : il a été créé bon, cela ne peut vouloir dire autre chose que ceci : il a été créé pour le bien et la disposition originale en l'homme est bonne... »¹³⁸ Et suivant cette disposition, l'homme doit s'efforcer de devenir meilleur. S'il ne le fait pas il sera coupable des résultats de son état de méchanceté. C'est ce commandement à devenir meilleur qui

¹³⁶ Carnois (B.) : *Op.cit.* , p. 169.

¹³⁷ Kant : *Op.cit.* , p. 61.

¹³⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 60.

condamne ceux qui ne veulent pas travailler pour leur perfectionnement. La perfection de soi est un devoir personnel, et inversement notre état de méchanceté dépend de nous mêmes : « ce qu'au sens moral l'homme est ou doit devenir, bon ou mauvais, il doit l'avoir fait ou le faire par lui-même. Le bien ou le mal ne peut être l'effet que de son libre arbitre, sinon cela ne saurait lui être imputé, et par conséquent il ne pourrait être ni bon, ni mauvais moralement. »¹³⁹

Toutefois cette liberté dans et par le choix du mal n'est pas la véritable liberté, celle vers laquelle doit tendre l'homme. Le devoir moral commande la liberté morale, c'est-à-dire le fait d'agir en conformité avec la loi morale. S'il fallait établir une échelle de valeurs dans l'usage de la liberté, on dirait que la liberté dans le choix du mal est une mauvaise liberté, et que la liberté véritable reste seulement dans le respect de la loi morale. Celui qui pratique le mal n'a pas encore compris la véritable essence de la liberté humaine.

En effet, dans la *Doctrine de la vertu*, Kant montrera en substance que la liberté définie par la faculté de choisir d'agir pour ou contre la loi et surtout comme « la possibilité de s'en écarter est impuissance. »¹⁴⁰ Ce qui montre clairement que la liberté humaine, chez Kant, est véritablement dans la recherche de la pratique du Bien. Le postulat de la liberté insiste exactement sur le fait que le but de la liberté humaine est dans la perfection morale.

¹³⁹ Kant *Op.cit.* , p.61.

¹⁴⁰ Kant : la *Métaphysique des mœurs*, *Doctrine de la vertu*, la Pléiade, p.474.

Chapitre 5. Le postulat de la liberté

Kant expose un troisième aspect de la liberté dans la dialectique de la raison pure pratique, donc à l'intérieur même de la *Critique de la raison pratique*. Cet aspect de la liberté, c'est le postulat de la liberté ou encore le fait que la liberté soit postulée comme condition de la réalisation du souverain Bien. Ainsi, la liberté serait considérée ici comme « un pouvoir que nous avons de suivre, avec une intention prépondérante, la loi morale. »

A ce niveau des postulats, la liberté réside dans la croyance que nous avons en notre indépendance vis-à-vis du monde et de la possibilité qu'a notre volonté de se déterminer d'après la loi qu'elle se donne à elle-même en tant qu'intelligence pour accomplir le Bien suprême. Cette liberté des postulats qui apparaît après l'affirmation de la liberté dans le texte de l'analytique et de l'examen critique est un acte de résolution. Cette liberté est la prise de conscience de notre devoir de réaliser le souverain Bien en suivant les maximes morales. C'est donc une liberté pour notre perfectionnement moral. Elle est une lutte permanente contre nos impulsions sensibles. Cette liberté est, pour reprendre une expression de F. Alquié, une liberté militante. Cette liberté prise comme pouvoir de réaliser par nous-mêmes le souverain Bien, grâce à notre moralité doit ressembler d'après Kant, au pouvoir généralement attribué à l'être suprême.

L'homme doit ainsi être l'auteur de sa volonté de produire le souverain Bien, car sa raison l'y oblige. Le souverain Bien, défini par Kant, est l'union de la vertu et du bonheur. La vertu qui dépend de notre attitude morale est une condition de réalisation du

souverain Bien. Mais la nature humaine a souvent présenté des imperfections, des difficultés dans sa conformité à la moralité. Ce qui fait que la réalisation du souverain Bien par notre seule contribution reste une question de foi. Il faut croire et penser qu'on arrivera malgré toutes les difficultés actuelles en l'homme, à progresser dans notre perfection morale pour respecter la loi et ensuite réaliser avec le bonheur le souverain Bien qui est le Bien complet et parfait.

Le postulat de la liberté est précisément cette idée de liberté qui théoriquement est inconnaissable, mais dont l'existence doit être posée, pour la réalisation du souverain Bien qui ne doit pas être une espèce de grâce reçue arbitrairement et sans mérite. A ce titre, F. Alquié note que « la liberté comme postulat signifierait, pour Kant, la confiance que je dois avoir dans la force, dans la puissance que je puis posséder de produire ici-bas la vertu, et de préparer, par là, l'avènement du souverain Bien. »¹⁴¹

Avec le postulat de la liberté nous découvrons que notre perfection est une œuvre personnelle, mais aussi nous découvrons la liaison que nous avons avec l'être suprême dans la réalisation de l'objet de notre raison pratique. Le souverain Bien dont la réalisation nous est imposée par la loi morale exige aussi le bonheur. Or, le bonheur est lié à la satisfaction de nos désirs sensibles que l'expérience ici-bas nous a présentés comme éloignés de la moralité.

¹⁴¹ Alquié (F.) : *La morale de Kant*, CDU, Paris 1965, p.99.

Si la raison ne peut pas poursuivre un but vain et aveugle, la supposition d'une immortalité de l'âme pour poursuivre notre perfectionnement moral, et l'existence de Dieu pour adapter notre sensibilité et le monde à la moralité est nécessaire. Le postulat de la liberté présente l'aspect progressif de la liberté. La liberté est un effort continu et actif. La dialectique de la raison pure pratique donne aux postulats ce statut philosophique qui est précisément de n'être pas « des dogmes théoriques, mais des hypothèses émises sous un rapport nécessairement pratique ; ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative *en général* (au moyen de leur rapport au pratique) de la réalité objective, et l'autorisent à former des concepts, dont autrement elle ne pourrait pas même s'arroger le droit d'affirmer la possibilité. »¹⁴² Le postulat est donc ce qui nous permet de poser sur le plan pratique, c'est-à-dire sur le plan moral, la réalité des idées que la raison théorique nous avait présentées comme éloignées du champ de la connaissance humaine. La liberté au niveau des postulats est envisagée comme « hypothèse nécessaire de notre indépendance par rapport au monde sensible et du pouvoir de déterminer notre propre volonté d'après la loi d'un monde intelligible. »¹⁴³ Cette liberté postulée est une croyance parce que, réaliser le souverain Bien, ne peut être pour nous qu'un objet de foi. En effet, le postulat de la liberté ne peut donc faire l'objet d'une démonstration théorique. Et comme on ne peut prouver le postulat de la liberté, on ne peut non plus le réfuter. Ainsi, nous

¹⁴² Kant : *la Critique de la raison pratique*, p.769.

¹⁴³ Kant : *Op.cit.* , p.769.

pouvons parfaitement admettre cette croyance que nous pouvons, grâce à notre volonté, travailler de toutes nos forces pour réaliser le souverain Bien.

Le postulat de la liberté apparaît comme une croyance qu'il faut nécessairement admettre dans la mesure où on a accepté la validité de la loi morale et l'obligation qui en résulte de réaliser le souverain Bien dans un monde possible. Les postulats de la raison pure pratique nous rappellent une problématique déjà abordée dans les *Rêves d'un visionnaire* où Kant n'écartait pas les rapports qui pourraient unir sur le plan pratique l'être humain aux réalités suprasensibles.

Conclusion de la deuxième partie

Nous avons constaté que la question de la liberté humaine est apparue chez Kant lorsqu'il a voulu assurer la défense de Dieu contre les critiques de Crusius dans la *Nova Dilucidatio*. Crusius accusait Dieu d'être le vrai responsable des fautes que commettent les êtres qu'il a créés. Ainsi, on peut alors se demander si la question de la liberté humaine apparaît véritablement chez Kant dans l'esprit du siècle des lumières qui est celui de libérer l'homme de toute hétéronomie ou au contraire si elle apparaît dans le but de disculper Dieu afin d'accuser l'homme. Et l'observation de Nietzsche qui pose la liberté comme une justification de la sanction du bourreau pourrait alors prendre ici tout son sens. Si on suit la critique formulée par Nietzsche, on dirait que l'affirmation de la liberté humaine, chez Kant, ne serait qu'un moyen simple pour asseoir sa théorie de l'imputabilité absolue des actions humaines et par suite de leurs sanctions. Il faut sanctionner le coupable parce qu'il est libre dans le choix de ses actes.

Mais la liberté kantienne apparaît beaucoup plus complexe à la fois, sur le plan physique et métaphysique, pour être réduite à un aspect unilatéral. La lecture du problème de la liberté humaine dans la période critique du kantisme confronte effectivement ces deux interprétations de l'introduction de la liberté chez Kant. Une liberté nourrie par ce mot d'ordre qui fera les lumières à savoir que l'homme doit sortir de la minorité dans laquelle il se trouve lorsqu'il ne veut pas se gérer seul par la loi de sa seule conscience. La conscience religieuse (la loi religieuse) jusqu'alors dominante doit se

limiter pour faire place à la loi morale (l'impératif catégorique) dans le gouvernement de la conduite morale des hommes. Vue sous cet angle, la liberté kantienne apparaît donc positivement comme un devoir d'émancipation de l'être humain par lui-même.

En outre, cette liberté traitée par Kant est restée comme hypothèse, comme croyance, puisqu'il est impossible qu'elle soit connue en elle-même. C'est ce que nous apprend d'une part, le fameux cercle de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi* où la liberté ne peut être connue que par le biais de la loi morale. D'autre part, le statut accordé à la liberté comme noumène et non comme phénomène fait qu'elle reste, à jamais, incompréhensible par l'être humain. L'homme, qui est doté d'une intuition seulement sensible, se voit donc interdire toute possibilité théorique de connaître l'essence de la liberté. Il peut et doit seulement, pour les besoins de l'action morale, admettre l'existence de la liberté. Ce que la critique kantienne autorise, c'est qu'en dépit d'une preuve théorique de l'existence de la liberté, on puisse poser la liberté sur le plan pratique. On dira donc simplement que le but visé par la philosophie kantienne, ici, est de rendre possible la croyance en la liberté. Il faut croire et supposer l'existence de la liberté pour donner un sens à l'action humaine qui, sans cela, resterait attachée mécaniquement à la série des déterminations sensibles.

Troisième partie. Dieu et le problème de la réalisation du souverain bien

La *Critique de la raison pratique* nous apprend que la dignité de l'homme vient de ce qu'il doit sa perfection morale à lui-même. La liberté de l'homme est interne à la raison humaine elle-même. La vertu, pour être ce qu'elle est (pure), doit venir seulement de notre propre raison. Voilà une affirmation que nous a permise la conception de la liberté chez Kant. Mais la réalisation du souverain bien apparaît comme une difficulté pour la cohérence du système de la morale kantienne. En reconnaissant une complémentarité entre le bonheur et la vertu, le bonheur qui n'est pas accessible ici-bas et qui dépend de Dieu, Kant ne risque-t-il pas d'introduire une dépendance de la liberté morale vis-à-vis de la puissance divine ? Ce faisant, Kant réintroduit aussi une liaison entre la morale et la théologie. Si théoriquement, Dieu est inconnaissable autrement dit inaccessible par notre intuition humaine sensible, il reste que sa pensée est un fait nécessaire à notre bonheur parfait. Il faut qu'il y ait un Dieu, pose Kant, pour que le souverain Bien soit réalisable. Le souverain Bien est une suite logique de l'union de la liberté humaine (au sens des postulats) et de l'existence de Dieu. De la sorte, on ne peut rapprocher la liberté humaine et le problème de Dieu que pour poser la réalisation du souverain Bien. L'espoir de participer à ce souverain Bien est la raison de poser le problème de Dieu. Dieu est postulé et affirmé parce que la raison humaine ne comprendrait pas que celui qui s'est comporté de façon vertueuse, en sacrifiant parfois ce qu'on appelle les joies de l'existence et autres

avantages ne puisse pas prendre part à ce règne des fins que représente le souverain Bien. L'Idée de Dieu justifie ainsi la proportionnalité entre vertu et bonheur, entre mérite et récompense. Dès lors, nous pouvons affirmer que l'existence de Dieu ne signifie pas pour la philosophie pratique de Kant la négation de la liberté. Et le souci de Kant tient effectivement à cette recherche de leur compatibilité.

L'Idée de Dieu est, pour la morale kantienne, uniquement liée à la réalisation du souverain Bien. Et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le sens des critiques par Kant à l'égard des représentations religieuses de Dieu qui visent la subordination de l'homme. Selon cette critique, pour que la religion évite la subordination de l'homme il faut qu'elle passe du stade de religion instituée, dogmatique où elle s'est installée à celui d'une religion morale, libre. C'est uniquement par le respect de la loi morale que Dieu peut être atteint. Aussi faut-il rejeter les religions qui font reposer la croyance en Dieu sur des prétendues révélations : Dieu montrerait sa puissance, et cela obligerait les hommes à lui obéir, à vivre moralement. Dans ces conditions la morale reposerait sur la crainte ; c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus de morale. Mais Kant estime que le christianisme authentique est justement cette religion qui ne considère comme fondamentalement sacrée que la loi morale ; aussi va t-il s'attacher à donner un sens aux dogmes chrétiens.

Chapitre1 : Du Dieu Idée pure au Dieu Idéal de la raison pure

Déjà avec *l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763) nous avons su que Dieu n'est pas connaissable. La *Critique de la raison pure* va définitivement ruiner tout espoir de connaître Dieu par le moyen de notre raison. Elle pose cette affirmation que Dieu est une idée pure de la raison qui dépasse la connaissance de l'entendement. Que peut-on bien entendre par cela et quelle conséquence une telle conception induit-elle ?

La philosophie critique présente le problème de Dieu dans sa double conception : théorique d'une part et pratique de l'autre. Sur le plan théorique, c'est-à-dire relativement à la raison spéculative, Dieu est présenté comme la limite infranchissable de notre pouvoir de connaître. Et l'étude des étapes de l'évolution de la pensée kantienne montre que le problème de Dieu est, au départ, une question théorique qui va trouver son intensité la plus grande dans la *Critique de la raison pure* avec la fameuse question : « Que puis-je savoir ? »

Nous savons depuis, avec ses *Leçons de métaphysique*, que la raison humaine est limitée. M. Castillo présentant les *Leçons de métaphysique* note que : « Dans un passage de la psychologie rationnelle, en effet, Kant mentionne une découverte qui a coûté beaucoup de peine mais qui est encore peu connue : il s'agit de la connaissance des limites de la raison. »¹⁴⁴ Notons aussi que cette préoccupation est déjà présente dans *L'Unique fondement possible*

d'une démonstration de l'existence de Dieu, où Kant enseigne en substance que la raison ne peut pas connaître au-delà de l'expérience faute d'un appui ferme. L'avant-propos même de *L'Unique fondement*, parlant de la connaissance de Dieu, indique cette idée que « pour atteindre ce but, on est obligé de s'aventurer dans l'abîme sans fond de la métaphysique, sombre océan sans rivages et sans phares... »¹⁴⁵

C'est cette conception des limites de la raison, qui va amener Kant dans la *Critique de la raison pure* à rejeter les arguments traditionnellement utilisés pour la démonstration de l'existence de Dieu : « Je démontrerai que la raison n'obtient pas plus de résultat dans l'une de ces voies (dans la voie empirique) que dans l'autre (dans la voie transcendantale), et qu'elle déploie vainement ses ailes pour s'élever au-dessus du monde sensible par la seule force de la spéculation. »¹⁴⁶ Il faut comprendre par « voie empirique », ici, la position qui consiste à s'élever vers Dieu à partir de l'expérience. La « voie transcendantale » se définit, elle, par la position d'un être nécessaire, identifié à l'être souverainement réel. Le refus de toutes ces voies est donc une première conséquence de la découverte des limites de la raison humaine. Kant va passer au crible de la critique les trois preuves traditionnelles qui proviennent, comme il l'explique, de la raison spéculative, dont une preuve *a priori* et les deux autres tentant de s'appuyer sur l'expérience.

¹⁴⁴ Castillo (M.) : *Leçons de métaphysique*, Présentation, Le Livre de Poche, p. 49.

¹⁴⁵ Kant : *Fondement de l'existence de Dieu*, la Pléiade, tome 1, p. 318.

¹⁴⁶ Kant : *la Critique de la raison pure*, p.1209.

Mais, comme aurait pu le laisser supposer une telle attitude, la critique des preuves de l'existence de Dieu n'aboutit pas, chez Kant, à un rejet de sa croyance en Dieu. Autrement dit, Kant ne tombe pas dans le scepticisme. La suppression du savoir théorique devrait laisser une place libre pour la foi. Il va s'efforcer de montrer que si la raison dans son usage spéculatif échoue dans sa quête de l'absolu, son usage pratique offre à l'homme la légitimité de poser Dieu et son existence comme réalité. L'usage pratique de la raison nous propose Dieu comme idéal à suivre pour notre action. En ce sens Dieu est donc une idée régulatrice. Nous aborderons ce dernier point un peu plus loin.

a) La critique des preuves de l'existence de Dieu.

La réfutation des preuves de l'existence de Dieu s'appuie sur l'idée que la connaissance proprement dite ne peut s'étendre au-delà de l'expérience ; autrement dit, elle ne peut s'affranchir de ce qui s'offre à notre sensibilité. Et que toute tentative dans ce sens est tenue pour suspecte. Avec la preuve ontologique, la raison part de l'idée de Dieu pour démontrer l'existence de Dieu. Autrement dit, on veut avec cet argument démontrer l'existence de Dieu à partir de son idée simplement. Cette preuve dite ontologique est nommée dans *L'Unique fondement* preuve de la première espèce. Elle est aussi présentée comme étant la preuve cartésienne. Par le moyen de la preuve ontologique « on conçoit par la pensée l'idée d'une chose possible dans laquelle on se représente que toutes les vraies

perfections sont réunies. On conclut, enfin, de la possibilité de l'être le plus parfait à son existence. »¹⁴⁷

Pour réfuter cette preuve, Kant se fonde sur l'idée essentielle que l'existence n'est pas un prédicat. Autrement dit, on ne peut pas la tirer de notre pensée et l'attribuer à une chose. Kant nous montre qu'il n'est pas possible de déduire l'existence d'une chose de façon générale, et particulièrement celle de Dieu, à partir d'une définition composée des prédicats que nous avons arbitrairement fabriqués ou réunis. En clair, l'idée de Dieu ne nous donne aucune intuition qui puisse permettre de conclure valablement à l'affirmation de l'existence de Dieu. On dira du reste que penser Dieu et démontrer son existence sont deux choses bien différentes.

L'introduction aux *Leçons sur la théorie philosophique de la religion* de Kant nous apprend qu'Anselme, théologien et philosophe du XI^{ème} siècle, a été le premier à exposer l'argument ontologique. Il « fut le premier à vouloir démontrer, uniquement à partir de concepts, la nécessité d'un être suprême en partant de celui d'ens realissimum. »¹⁴⁸ Cette démarche qu'on présente comme éloignée du sens commun et ordinaire est à la base de toute théologie. Elle a, en plus, l'avantage, de purifier le concept de Dieu de ce que nous autres hommes sensibles, risquons d'y introduire.

C'est par cette preuve ontologique que Kant va commencer son analyse critique. Le choix de commencer par cette preuve est guidé par le fait que cet argument ontologique constitue la base

¹⁴⁷ Kant : *Fondement de l'existence de Dieu*, p. 428.

même de toutes les autres preuves. Et la réfutation de cette première preuve s'appuie sur la distinction qui démarque le simple possible du réel. En effet, pour Kant, c'est l'expérience qui, seule, nous amène à admettre que l'objet que nous concevons existe réellement. Georges Pascal dans *Pour connaître Kant* écrit justement qu'« 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. »¹⁴⁹

Pour Kant, il n'y a donc que le recours à l'expérience qui peut donner à la raison spéculative une possibilité de connaître. L'existence de Dieu, ici, simplement tirée de son concept, ressemble à une illusion de l'esprit. On retiendra qu'avec cette preuve ontologique « qui prétend démontrer par des concepts l'existence d'un être suprême, l'on ne fait donc que perdre toute sa peine et son travail, et nul homme ne saurait devenir plus riche en connaissance avec de simples idées pas plus 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. »¹⁵⁰

Kant veut montrer à travers l'exemple que nous venons de voir qu'on ne prouve rien en concluant du concept à l'existence de Dieu. L'existence est une absolue position, donc elle ne peut être considérée comme un attribut. L'existence est donc une donnée qui se constate dans l'expérience. Et pour parler encore de

¹⁴⁸ Kant : *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, trad. W. Fink et G. Nicolas, Le Livre de Poche, p. 63.

¹⁴⁹ Pascal (G.) : *Pour connaître Kant*, p.102.

¹⁵⁰ Kant : *la Critique de la raison pure*, p.1217.

l'impossibilité d'une preuve transcendantale, l'autre nom que Kant attribue à la preuve ontologique parce qu'elle ne s'appuie pas sur l'expérience, il ajoute que l'analyse de ce concept ne fait voir qu'« une simple idée dont la réalité objective est encore loin d'être prouvée. »¹⁵¹

L'erreur de cet argument ontologique est précisément d'avoir établi un rapport d'identité entre le concept et l'existence de cet être suprême. La preuve ontologique serait la seule capable de démontrer l'existence de Dieu, mais malheureusement, comme le fait constater Kant, elle ne tient pas à l'examen critique. Elle reste inopérante dans sa tentative de démonstration de l'existence de l'être suprême. On ne peut pas démontrer l'existence de Dieu comme on peut démontrer la vérité ou la fausseté d'une proposition (logique). Chercher à le faire n'avance pas l'esprit humain dans sa recherche de la certitude. Au contraire, on le noie dans des incertitudes et des embarras car il se rend bien compte qu'il n'a aucun appui expérimental ferme pour asseoir ses affirmations.

Pour le deuxième type de preuve, c'est-à-dire la preuve cosmologique, on dira qu'elle part de l'observation du monde pour s'élever à la cause de celui-ci. Elle s'appuie sur l'existence des êtres contingents, pour s'élever à un être nécessaire qui est la cause première de tout ce qui existe. De cette preuve est née ce qu'on appelle la cosmo-théologie. Cette preuve cosmologique a précisément son point de départ dans l'expérience. C'est la preuve que Leibniz et son disciple Wolff appelaient preuve *a contingentia*

¹⁵¹ Kant : *Op.cit.* , p. 1210.

mundi et qui conclut de l'existence contingente du monde à l'existence nécessaire de Dieu.

Contrairement à la preuve ontologique, qui conclut l'existence à partir de l'idée de l'être parfait, la preuve cosmologique part de la contingence pour aboutir à la nécessité qui est perfection absolue et cause de toutes choses. Elle s'énonce en deux moments de la manière suivante, 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. » Ensuite, les promoteurs de cet argument avancent que « Le concept de l'être souverainement réel est donc le seul par lequel un être nécessaire puisse être pensé ; c'est-à-dire qu'il existe nécessairement un être suprême. »¹⁵²

Pour montrer clairement les deux moments de cette preuve, on dira qu'elle se présente de la façon suivante :

- 1) la contingence implique la nécessité ;
- 2) la nécessité suppose la perfection.

La première observation à faire ici est que la conclusion à laquelle nous aboutissons dans le premier moment n'établit pas l'existence de Dieu ; Dieu n'est pas forcément cette nécessité à laquelle nous suspendons le monde contingent. Pourquoi la matière ne serait-elle pas aussi cet être nécessaire ? Aristote, en effet, ne nous parle-t-il pas de la nécessité de la matière ? Aussi, pour combler la vacuité observée dans le premier moment de cette preuve, les partisans de l'argument cosmologique ont ajouté le

deuxième moment qui veut établir l'identité de cet être nécessaire à l'être suprême donc Dieu. De cette manière, nous revenons sur le fondement même de la preuve ontologique dont Kant s'est efforcé de nous faire reconnaître la faiblesse. Car son argumentation finale veut montrer que le concept de l'être suprême est seulement celui dont l'objet existe et doit exister de façon nécessaire.

La critique kantienne établit que cette preuve cosmologique ne tient pas. Elle déduit l'existence de la simple idée. Or nous avons vu à partir de l'exemple du marchand et son livre de caisse que l'idée ne suffit pas à faire exister une chose.

L'autre problème qu'il faut souligner concernant cet argument qui se veut empirique donc *a posteriori* est qu'il est aussi abstrait dans sa manière d'arriver à la conclusion de l'existence de Dieu : ce qui fait dire qu'il est au fond un argument *a priori*. L'introduction des *Leçons sur la théorie philosophique de la religion* de Kant explique très clairement le raisonnement qui sous-tend cette preuve : « Je suis nécessaire ou contingent, il doit y avoir quelque part, en dehors de moi, un fondement de mon existence qui fait que je suis ainsi et pas autrement. Ce fondement de mon existence doit être absolument nécessaire, car s'il était aussi contingent, il ne pourrait pas alors être le fondement de mon existence mais aurait besoin d'un autre qui contiendrait le fondement de sa propre existence. »¹⁵³

Aussi nous comprenons par là que cet être doit se suffire à lui-même. Il faut également préciser qu'à cette suffisance doit aussi

¹⁵² Kant : *Op.cit.* , p.1220

¹⁵³ Kant : *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, p. 67.

s'ajouter sa toute puissance. « Cet être, qui contient en lui-même le fondement de l'existence de toutes choses, doit, au contraire avoir le fondement de sa propre existence en lui-même car il n'y a rien de quoi il pourrait dériver. »¹⁵⁴ Ici, c'est à partir de son absolue nécessité, que cette preuve conclut à la perfection suprême de Dieu. Seulement le problème dans ce cas est qu'il faut d'abord expliquer et démontrer, avant d'en arriver là, si nous pouvons, comme le fait remarquer Kant, « prouver que la chose la plus parfaite doit exister de façon absolument nécessaire. »¹⁵⁵

Cette deuxième preuve pèche, en effet, par ce qu'on a reproché à la première en ce qu'elle fonde finalement sa démonstration sur des concepts tirés abstraitement. Aux yeux de Kant, la preuve cosmologique qui d'ailleurs reste très abstraite comme la preuve ontologique est peu profitable à l'établissement de la croyance religieuse. Et ceux qui la défendent sont en fait à ranger dans l'athéisme raffiné. En fait, on peut facilement constater que les défenseurs de cet argument dont la base est empirique, ne peuvent véritablement pas s'élever à l'idée de Dieu. Et, l'être suprême qu'ils mettent au-dessus du monde, n'est qu'une matière éternelle. Vouloir démontrer de cette façon l'existence de Dieu ne sert à rien. C'est au contraire une façon malicieuse d'effectuer la destruction de la croyance en un Dieu personnel, doué de toutes les perfections morales. Kant suspecte ainsi cette preuve, parce qu'elle n'arrive pas à prouver que l'être suprême en question est Dieu.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 67

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 67.

Enfin, la troisième preuve que nous présente la critique kantienne prend le nom de preuve physico-théologique. Elle part de la considération de l'ordre du monde pour s'élever à l'idée d'une intelligence organisatrice. Et c'est une des qualités de cette preuve, comme le faisait déjà remarquer Kant dans *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. « Rien ne peut être plus préjudiciable à l'idée d'un créateur divin de l'univers, ni plus déraisonnable en même temps, que la disposition d'esprit consistant à mettre la grande et la féconde règle de la convenance, de l'utilité et de l'harmonie sur le compte du hasard, tel le clinamen des atomes dans la théorie de Démocrite et d'Epicure. »¹⁵⁶ C'est donc une preuve propre à combattre le matérialisme. Avant d'en rejeter les prétentions dogmatiques dans la *Critique de la raison pure*, comme ce sera le cas d'ailleurs pour toutes les autres preuves, Kant a d'abord dit tout le bien reconnu à cette preuve. Les choses dans leurs multiples rapports dévoilent la marque de l'action divine. Et on dira que la vision consistant à attribuer au hasard le pouvoir de détermination des mouvements et des lois de la nature est d'une absurdité sans pareille. « J'en prends le contre-pied et soutiens ceci : la nécessité qu'on constate dans le rapport des choses à des liaisons régulières, et la connexion de lois utiles par une unité nécessaire, fournissent, autant que la combinaison contingente la plus arbitraire, la preuve d'un créateur sage. »¹⁵⁷

¹⁵⁶ Kant : *Fondement de l'existence de Dieu*, p. 388-389.

¹⁵⁷ Kant : *Op.cit.*, p. 389.

La preuve physico-théologique pose le problème de la toute-suffisance de Dieu et de la dépendance des choses ainsi que de l'homme vis-à-vis de Dieu. Cette preuve, qui est à vrai dire la plus commune et la plus populaire, a de l'attrait parce qu'elle part de l'expérience. Malgré son respect pour cette preuve qu'il qualifie de populaire, Kant observe toutefois qu'elle ne s'éloigne pas dans sa conclusion finale de la preuve cosmologique. Elle commence, pourrait-on dire, bien, pour s'égarer ensuite. Le contenu de cette preuve n'est pas globalement rejeté par Kant. On note que Kant en apprécie quelques éléments. Dans un passage de la *Critique de la raison pure*, il écrit que « cet argument mérite d'être toujours nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et mieux approprié à la raison humaine commune. »¹⁵⁸

Mais après l'appréciation du contenu accessible de cette preuve, Kant en critique la forme même et l'organisation de la conclusion. Il observe qu'en s'élevant à l'idée d'une intelligence organisatrice, notre conclusion n'indique pas que Dieu est vraiment le créateur de l'Univers. Tout au plus il n'est que le moteur de la matière, comme disait Aristote. Et pour le dire il faut partir du fait que pour déduire l'idée de Dieu comme créateur du monde, notre preuve physico-théologique a opéré de façon abstraite. La conclusion visible de cette argumentation est comme l'observe Kant, « celle d'un architecte du monde et non celle d'un créateur du monde. »¹⁵⁹

¹⁵⁸ Kant : *la Critique de la raison pure*, p. 1232.

¹⁵⁹ Kant : *Op.cit.*, p. 1235

L'insuffisance de cette preuve, vient surtout du fait que notre expérience du monde est trop restreinte. Et dans ces conditions il nous est totalement impossible de représenter la réalité divine. Et c'est pourquoi elle a souvent recours à la preuve transcendantale pour se conclure elle-même. La preuve transcendantale lui couvre ainsi cette insuffisance. Ces déclarations apparemment contradictoires sur la preuve physico-théologique peuvent être conciliées si l'on se place au point de vue de Kant qui pose une distinction entre le fait de la croyance spontanée et l'examen philosophique de la consistance logique des preuves. On peut dire que spontanément, le spectacle de la beauté et de l'harmonie du monde porte à affirmer l'existence de Dieu, d'un Dieu bon et organisateur. Et ceci est d'un grand secours pour la morale. Mais l'examen critique contraint à affirmer que cet argument n'est pas logiquement probant.

Cependant, l'affirmation spontanée n'est pas, pour cela, vaine. Car la foi morale, sans laquelle il n'est pas d'humanité, justifie la croyance spontanée.

La critique des preuves de l'existence de Dieu, établissant l'impossibilité d'une démonstration de l'existence de cet être suprême pose le problème du statut théorique de Dieu. Autrement dit, on ne peut pas, au moyen de la seule raison théorique, dire avec certitude si Dieu existe ou n'existe pas. Cette question reste, pour le rationalisme critique, sans réponse si on l'aborde par les méthodes communes de la science de la nature. Cela nous amène à poser Dieu comme un absolu inconnaissable. Dieu est au-dessus du champ de

l'expérience. Et, pris comme tel, il ne peut donc être saisi et connu comme tous les phénomènes faute d'intuition intellectuelle chez l'homme. L'intuition intellectuelle est une connaissance sans passivité (receptivité), que l'homme ignore. Elle permettrait la connaissance des choses en soi, et même celle de Dieu. Et, si Dieu existe, elle lui est réservée : elle serait donc la saisie que Dieu aurait de lui-même et du monde. Théoriquement, on ne peut même en parler puisqu'elle ne nous est pas accessible. On aperçoit que Kant veut surtout ici opposer au rationalisme classique l'impossibilité d'une preuve logique, fondée sur l'identité de la pensée et de l'être. Cela amène, pour ainsi dire simplement, à ne pas se prononcer à ce sujet en ce qui concerne la philosophie théorique. Nous voulons exactement dire ici que la philosophie théorique doit, d'après Kant, clairement avouer son incapacité à connaître Dieu.

La *Dissertation* a établi que l'homme n'est pas capable d'intuition intellectuelle qui lui permettrait de connaître des réalités éloignées de toute expérience sensible. La *Critique de la raison pure* enseigne par suite qu'aucune connaissance véritable ne saurait venir d'un concept purement intellectuel sans intuition sensible, non plus que d'une intuition sans concept. Autrement dit, l'objet de la connaissance est, chez Kant, un objet construit par un sujet pensant dans les limites de l'expérience possible. Il est à la fois donné dans l'expérience et pensé par le sujet. Ainsi, se définit clairement le domaine de validité et de vérité de ce que nous pouvons assurer être capable de connaître. Dans le rapprochement de la pensée kantienne, que nous avons souligné plus haut dans

notre première partie, avec le platonisme à propos de leur division du monde en deux : le monde des objets sensibles (phénomènes) et le monde des objets intellectuels (noumènes), Kant se distinguait de ce que chez lui il n'y a pas un réalisme des idées. Chez Platon il n'y a pas de science du sensible.

A la différence de Platon, Kant ne comprend pas le monde sensible comme celui des illusions, des pâles copies et des apparences, mais au contraire un monde capable d'offrir à l'homme une connaissance scientifique véritable et valable. Il n'est donc pas « méprisable », car ce monde sensible est le champ de la certitude scientifique. Une autre distinction est sous-jacente à la distinction des deux mondes, c'est celle de la connaissance proprement dite et de la pensée. Connaître un objet d'après Kant c'est le connaître comme phénomène, autrement dit comme objet du monde sensible. Et la connaissance ne peut venir que des objets que nous sentons et percevons grâce à notre sensibilité et à notre entendement. La sensibilité nous permet de saisir cette diversité sensible et l'entendement unifie celle-ci pour produire une connaissance. Pour ce qui concerne la pensée, on dira qu'elle est essentiellement tournée vers le monde intelligible. Ses objets sont des pures productions de l'esprit humain, qui n'ont rien à voir avec les réalités sensibles. Kant précise même qu'aucune idée (concept de la raison) ne trouve son contenu exprimé dans une expérience sensible. L'existence de la chose se constatant dans l'expérience, on dira donc que c'est la perception qui établit l'existence. Et hors de ce champ de l'expérience, toute existence reste une supposition, une croyance.

Et le problème lié à l'expérience est la dépendance des existences les unes aux autres. L'expérience est le monde des existences conditionnées. Or, Dieu qui est inconditionné ne peut pas apparaître dans l'expérience. Son existence ne pourra jamais être prouvée par les moyens de la science donc par la raison théorique qui « déploie vainement ses ailes pour s'élever au-dessus du monde sensible par la seule force de la spéculation. »¹⁶⁰

En effet, ici, on peut voir comment Kant jette définitivement le discrédit sur les prétentions du rationalisme dogmatique, incapable de résoudre certaines questions, notamment, la question de Dieu. Ce rationalisme, jugé désormais désuet, n'a pas permis les progrès de la connaissance et de la sagesse. Au contraire, il a contribué à la destruction des acquis existants. Kant montre que la raison théorique est incapable de résoudre les questions métaphysiques.

Le retour à cette problématique très développée chez Aristote, qui limitait le savoir, en laissant à Dieu la puissance de connaître au-delà du sensible par pure intuition intellectuelle, renvoie au mythe parce que fausse, cette interprétation que Kant ignorait presque tout des anciennes philosophies. Aristote dans *La Métaphysique* définissait suivant la fameuse sagesse grecque des limites le champ d'exercice de la connaissance humaine. Elle ne devrait s'étendre par crainte de la colère des dieux à un domaine qui leur était réservé. Et définissait la connaissance de Dieu comme une connaissance divine dans les deux sens du mot. Divine au sens où elle traite de Dieu et divine au sens où il n'y aurait que Dieu seul qui la posséderait. Sur

¹⁶⁰ Kant : *la Critique de la raison pure*, p. 1209.

ce point de la connaissance divine, on peut conclure que Kant, en soulignant notre ignorance, a aussi laissé la connaissance divine à Dieu lui-même.

Et par ce geste, nous recevons un appel à la modestie philosophique. La légende de la naissance de la philosophie enseigne en effet que Pythagore répondant à une question sur la connaissance de la totalité avait renvoyé celle-ci à Dieu, se contentant simplement de son amour. Il admettait que la sagesse ou connaissance du tout existait mais qu'elle était réservée à une intelligence divine.

Pour Kant, la raison a deux intérêts majeurs : l'intérêt théorique qui établit la connaissance des phénomènes comme science et l'intérêt pratique, c'est-à-dire moral, qui, dans les textes, se présente comme le plus élevé, celui qui, de l'aveu de Kant lui-même, viendrait compléter l'insuffisance de la raison spéculative. Dans ses *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, Kant assurait que « si, dans ce qui suit, nous devons susciter de doutes concernant ces preuves spéculatives et sembler nous en prendre à ces prétendues démonstrations de l'existence de Dieu, nous ne voulons pas, pour autant, miner la croyance en Dieu mais, au contraire, frayer la voie aux preuves pratiques. »¹⁶¹

S'il faut préciser l'attitude de Kant, on peut dire que pour lui, il y a une croyance spontanée en Dieu, finalement justifiée par la moralité. Mais, en suggérant que Dieu aurait besoin de preuve théorique, la théologie rationnelle ruine cette croyance spontanée.

Cela est surtout un argument *ad hominem* contre ceux qui reprochaient à Kant de favoriser l'athéisme en critiquant les preuves classiques de l'existence de Dieu.

Jusque-là le propos de Kant est de montrer l'inanité des preuves théoriques de l'existence de Dieu. Le désaveu des preuves théoriques de l'existence de Dieu n'entraîne cependant nullement l'athéisme. Non seulement on peut croire en Dieu, mais, d'une certaine façon, on le doit.

Pour ce qui concerne la question de Dieu nous dirons que pour la comprendre il faudrait la situer dans son domaine proprement dit. Ce qui revient d'abord à poser simplement cette question suivante : Qui est Dieu ?

Cette question déterminera le type de discours nécessaire à l'étude de Dieu. En disant déjà que Dieu n'est pas un objet du monde sensible, donc qu'il ne fait pas partie des phénomènes, nous allons pouvoir comprendre que pour la raison humaine celui-ci ne peut faire l'objet d'une connaissance apodictique. En le posant comme objet de connaissance, on choisit de s'égarer et d'aller dans l'erreur.

Malgré cette critique des preuves de l'existence de Dieu, on peut dire que la question de Dieu n'en demeure pas moins une question essentielle de la métaphysique kantienne. Dans la préface de la première édition (1781) de la *Critique de la raison pure*, Kant énonce que « La raison humaine a cette destinée particulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée des questions qu'elle

¹⁶¹ Kant : *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, p. 71.

ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine. »¹⁶² Ces questions classiques sont l'immortalité de l'âme, la liberté humaine et Dieu. Ces questions qui sont naturelles à la raison humaine ne peuvent trouver d'explications sûres par le biais de la raison spéculative. Toutes les tentatives menées dans ce sens ce sont bien soldées par des échecs. Ce constat est celui que faisait Kant déjà avec *L'Unique fondement* à propos des preuves de l'existence de Dieu où on pouvait lire qu'« il ne suffit pas de dire que ses preuves n'ont pas toute la rigueur voulue ; elles ne prouvent rien du tout. »¹⁶³

Pourtant, le but de Kant, dès le début, et la critique le confirme, est d'établir les fondations d'une croyance solide en l'idée qu'il y a un Dieu. Dans ses *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, Kant affirmait déjà que « [...] La croyance en un Dieu simplement possible comme souverain du monde est, bien sûr, le minimum de la théologie. Et une telle croyance est d'une influence suffisante pour pouvoir soutenir la moralité chez l'homme qui, en outre, a préalablement reconnu, avec certitude, la nécessité de ses devoirs comme apodictique. »¹⁶⁴ Il faut préciser les choses, en disant que chez Kant, le fait d'admettre l'existence de Dieu donc de croire en Dieu, est bien d'une certaine manière un devoir ; car c'est un « besoin de la Raison pure pratique. »

¹⁶² Kant : *la Critique de la raison pure*, p. 725.

¹⁶³ Kant : *Fondement de l'existence de Dieu*, p. 435.

¹⁶⁴ Kant : *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, p. 72.

La raison pure pratique a besoin du souverain Bien. Mais ce souverain Bien est l'union de la vertu et du bonheur. Et la vertu, c'est le devoir devenu disposition habituelle de la volonté. Et qui pose l'exigence du souverain Bien doit logiquement poser l'existence de Dieu. A lire Kant, on peut parfaitement soutenir que la croyance en Dieu constitue un devoir à proprement parler. On peut même dire que Dieu est au fondement de nos obligations. Les textes de la philosophie pratique de Kant (la *Religion* et l'*Opus Postumum*) sont assez clairs sur la question puisqu'ils posent le devoir, et donc toute obligation en général, comme des commandements divins. Dans la pensée kantienne les choses se présentent, pour ainsi dire, de la manière suivante :

- 1) Croire en l'existence de Dieu est bien un devoir pour moi, dès lors que j'ai décidé de prendre le souverain Bien comme objet de ma volonté et de travailler de toutes mes forces à le réaliser. ¹⁶⁵
- 2) Le devoir de réaliser le souverain Bien exige la foi en l'existence de Dieu. Car sans l'Idée de Dieu le souverain Bien serait une notion vide étant donné que sa possibilité ne peut être postulée qu'en supposant l'existence de Dieu, cette intelligence suprême, capable d'accorder la moralité et le bonheur dans un monde possible.

Sur l'existence de Dieu, on note que Kant apprécie, du reste, le fait que Dieu ne puisse pas être prouvé. Cette inaccessibilité théorique à Dieu a donc un intérêt important, aux yeux de Kant, parce qu'elle prépare à la pratique véritable de la morale. Elle laisse ainsi une place à la liberté humaine. Si je suis théoriquement sûr de

l'existence d'un Dieu, juge rémunérateur et vengeur, alors ma pratique du Bien obéira à un impératif hypothétique de prudence ; je me soumetts à Dieu par calcul. Au contraire, si je suis dans l'incertitude théorique, ce sera parce qu'il y a l'obligation morale pure que je suis amené à croire en Dieu. Je n'agis pas moralement parce qu'il y a un Dieu que je crains, mais je pose l'existence de Dieu parce que je saisis en moi l'exigence morale. « Supposez maintenant qu'elle se soit (la suprême sagesse) conformée en cela à notre souhait et qu'elle nous ait donné en partage cette capacité de pénétration ou ces lumières que nous voudrions bien posséder ou que quelques-uns s'imaginent réellement avoir en leur possession, quelle en serait la conséquence selon toute apparence ? [...] La transgression de la loi serait sans doute évitée, ce qui est ordonné serait accompli ; mais comme l'*intention* d'après laquelle les actions doivent avoir lieu ne peut être introduite en nous par aucun commandement, et qu'ici l'aiguillon de l'activité est toujours sous la main et *extérieur* ; que, par conséquent, la raison n'a pas besoin de faire d'abord des efforts pour rassembler ses forces afin de résister aux penchants par une représentation vivante de la dignité de la loi, la plupart des actions conformes à la loi seraient produites par la crainte, quelques-unes seulement par l'espérance et aucune par devoir [...] »¹⁶⁶

La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu, cherche non pas à détruire la croyance en Dieu, mais au contraire

¹⁶⁵ Kant : *la Critique de la raison pratique*, p. 781.

¹⁶⁶ Kant : *Op.cit.*, p. 786-787.

elle va plus loin, elle se présente comme l'une des permissions offertes à la raison humaine de suivre légitimement ce besoin de croyance qui lui est si naturel. D'autre part, cette critique kantienne permet de laisser le concept de Dieu intact de toute intrusion empirique, qui risquerait de lui faire perdre sa pureté et sa majesté.

La pensée kantienne soutenant, en effet, la thèse que Dieu ne peut être démontré par la raison humaine s'efforce également de savoir pourquoi la raison est amenée à ce sophisme ; c'est-à-dire à poser l'existence de Dieu. Le paragraphe 18 de la *Doctrine de la vertu* nous le dit expressément : « [...] puisque cette idée procède entièrement de notre raison et que nous élaborons nous-mêmes, soit au point de vue théorique pour nous expliquer la finalité dans le monde, soit à un autre point de vue pour nous en servir comme d'un mobile de notre conduite ... »¹⁶⁷ Dieu est posé chez Kant comme une élaboration de la raison humaine, en vue de la satisfaction de ses besoins supérieurs. Le paragraphe 87 de la *Critique de la faculté de juger* montre à son tour que l'idée de Dieu est une idée admise nécessairement, par un être qui reconnaît la réalité de la loi morale et l'exigence du souverain Bien qu'elle nous impose comme but final. Vu que l'homme par la seule pratique de la vertu n'est pas capable de réaliser le souverain Bien ici-bas, il faut poser obligatoirement l'existence de Dieu. La *Critique de la raison pure* appelle hypothèse de Dieu, cette idée qui sera connue sous le nom de postulat dans la *Critique de la raison pratique*.

¹⁶⁸ Kant : *la Doctrine de la vertu*, la Pléiade, tome 3, p. 119.

En fait, Kant montre que l'Idée de Dieu comme Idéal de la raison pure, répond à une tendance fondamentale de l'esprit humain qui est de totaliser. Mais considérer la totalité comme faite alors qu'elle n'est qu'un horizon jamais atteint, c'est l'illusion transcendantale. Kant considère les preuves de Dieu comme une illusion de l'esprit humain parce qu'elles identifient la pensée de l'être souverainement réel, l'être nécessaire et sa connaissance effective. C'est une illusion, car il n'y a pas de connaissance théorique de Dieu même si penser Dieu est un besoin légitimement fondé.

b) La résolution du problème de Dieu par la raison critique

Après ce qu'on a qualifié d'échec de la raison dans sa quête théorique de Dieu, la critique, non sceptique de Kant, nous propose deux manières d'aborder le problème de Dieu. La première solution, théorique, que nous trouvons dans l'Appendice à la dialectique de la *Critique de la raison pure*, pose Dieu comme idée régulatrice. Kant présente ainsi Dieu comme une hypothèse ou une idée qui dynamise la recherche. L'Idée de Dieu comme totalité de la nature sert de moteur à la recherche scientifique. Elle ne donne donc pas une connaissance, mais on peut s'en servir en tant que principe qui dirige notre entendement vers la recherche de la connaissance de la totalité de la nature. « Je soutiens donc, dit Kant, que les idées transcendantales n'ont jamais d'usage constitutif, [...] Mais elles ont au contraire un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire, celui de diriger l'entendement vers

Ainsi, ayant mis Dieu et l'autre monde hors du champ des polémiques théoriques, Kant peut donc exposer la vision qu'il a de ces problèmes métaphysiques.

Chapitre 2. Le problème de la réalisation du souverain Bien

a) La critique des théories antiques du souverain Bien : l'erreur des anciens

Depuis la philosophie classique, le souverain Bien est posé comme fin ultime de la raison humaine. Le travail de la raison est donc de chercher les conditions de possibilité de celui-ci, c'est-à-dire les conditions de sa réalisation. Kant conçoit l'idéal du souverain Bien comme l'union de la moralité et du bonheur. La connexion de ces deux éléments avait été aussi au centre de la réflexion des philosophes grecs, notamment les épicuriens et les stoïciens. Mais le criticisme va rejeter toutes ces deux morales parce qu'elles n'ont pas pu établir une distinction entre ces deux concepts que sont la vertu et le bonheur. Aux yeux de Kant, cette erreur vient de ce que ces philosophes de l'antiquité ont méprisé la différence réelle entre ces deux notions aux contenus bien distincts. Les épicuriens trouvaient la vertu dans la maxime conduisant au bonheur ; alors que les stoïciens voyaient le bonheur dans la conscience de la vertu.

H. Lachelier nous explique, dans son *Introduction à la Métaphysique des mœurs*, que ce système de morale qui s'oppose à l'épicurisme donc au système du bonheur est celui de la morale dite de la perfection. Cette morale de la perfection est celle, dit-il en substance, que nous rencontrons dans la philosophie ancienne avec Aristote et les stoïciens, dans la philosophie moderne, avec Wolff.¹⁷¹

« Mais la morale de la perfection, si on l'examine de près, n'est

¹⁷¹ Lachelier (H.) : *Métaphysique des mœurs*, Introduction, p. XIV

qu'une forme raffinée de la morale de l'intérêt. Qu'est-ce en effet que la perfection sinon le plein développement de l'être qui suffit à toutes ses fins ? Or, atteindre ses fins, s'épanouir pleinement, n'est-ce pas l'intérêt suprême de l'être et n'est-ce pas le but vers lequel toutes les tendances de notre nature nous inclinent ? La preuve en est que le bonheur est indissolublement lié à cet achèvement de notre personnalité. Les anciens d'ailleurs ne s'y sont guère trompés et leur morale n'a jamais cessé d'être une morale eudémonique. Il n'y a donc pas de différence radicale entre la morale de la perfection et la morale du bonheur. Ces deux morales sont également fondées sur le principe de l'amour de soi, et par là même, incapables de fournir à l'être raisonnable une loi pratique digne de lui. »¹⁷²

Le livre de la dialectique de la raison pure pratique montre que cette identité des deux principes du souverain bien (la vertu et le bonheur) n'est qu'une conséquence de la confusion du sens véritable des mots. Cette identité entre vertu et bonheur ne peut venir qu'en prenant l'un et l'autre concept pour ce qu'il n'est pas. « Il était conforme à l'esprit dialectique de leur époque, et maintenant encore cela séduit parfois des esprits subtils, de supprimer dans les principes des différences essentielles et inconciliables, en cherchant à les transformer en une querrelle de mots, et en produisant ainsi, artificiellement et en apparence, l'unité du concept par des changements de dénominations [...] »¹⁷³ Kant va montrer à partir des exemples et des jugements qu'il attribue à la

¹⁷² Lachelier (H.) : *Op.cit.* , p.XIV-XV.

¹⁷³ Kant : *la Critique de la raison pure*, p. 744.

conscience commune comment sont fausses toutes ces morales fondées sur la recherche du bonheur personnel.

Aussi, l'erreur des anciens visés par Kant, notamment les stoïciens et les épicuriens, consiste dans leur confusion du souverain Bien avec ce qui n'est qu'une de ses parties. Le souverain Bien n'est donc ni dans la seule vertu ni dans le bonheur tout seul. L'erreur des stoïciens vient de ce qu'ils n'ont pas pu distinguer le souverain bien de la vertu. Les épicuriens, eux, ne résolvent pas le problème en identifiant le souverain Bien au seul bonheur. Ici, on dira que les derniers se trompent encore plus, en posant le souverain Bien dans la recherche des seules conditions de possibilité de bonheur.

b) Le souverain Bien kantien : l'union de la moralité et du bonheur

La morale du devoir est la qualification que se donne cette morale kantienne, qui veut que les actions véritablement vertueuses soient celles que l'on pratique par et pour le seul respect à l'égard de la loi morale. Cette loi morale s'offre clairement à nous comme l'est la vue du ciel étoilé.¹⁷⁴

Dans la conclusion qui termine la méthodologie de la raison pure pratique, après la confession de son admiration pour ces deux choses, Kant poursuit sa réflexion en disant que : « Ces deux choses, je n'ai pas à les chercher ni à en faire la simple conjecture au-delà de mon horizon, comme si elles étaient enveloppées de ténèbres ou placées dans une région transcendante ; je les vois devant moi, et je

¹⁷⁴ Kant : *la Critique de la raison pratique*, p. 801-802.

les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. »¹⁷⁵
 Pour tout dire, cette morale de la loi morale est une morale qui s'offre à tout le monde de façon évidente même si son application demeure incertaine chez tout le monde. Mais quelle est sa finalité ? On répondra par une formule qui vaudra des explications pour être plus précise. La morale kantienne est une morale qui ne vise ni objet ni intérêt. C'est une morale inconditionnelle. Aussi une action morale est donc, comme l'explique H. Lachelier, une action qui n'a ni pourquoi ni parce que. Dans l'hypothèse où elle répondrait à ces questions, elle deviendrait un simple calcul d'intérêt, un moyen pour parvenir à réaliser autre chose. Kant s'instruit ici du jugement de la conscience commune qui rejette ces actions comme non-conformes au caractère unique d'une vraie action morale qui est d'être commandé par le seul devoir, c'est-à-dire l'impératif catégorique. Fais ton devoir, dit Kant en réponse du célèbre « Que dois-je faire ? ».

Au « Que m'est-il permis d'espérer si j'accomplis mon devoir ? », la réponse de Kant est que l'espérance d'une récompense est le fait de la religion. Ce qui est en accord avec la définition de l'action morale qui est d'être, dans son fond, une action qui n'attend rien en retour. Dans le *Kant Lexikon* de R. Eisler, on peut lire que : « Le critère de la moralité ne réside pas dans le succès ou dans les buts de l'action, mais dans la nature de l'intention, du vouloir lui-même. Ce qui fait la volonté bonne, ce n'est pas le but que poursuit l'action,

¹⁷⁵ Kant : *Op.cit.*, p. 802.

mais sa forme elle-même. »¹⁷⁶ Et elle est avant tout conformité à la loi qui n'impose à agir que par devoir : ce qui interdit toute justification ou tout écart conditionnel vis-à-vis du devoir. Le principe de l'impératif catégorique ne nous laisse aucune circonstance où l'on puisse échapper au devoir. Les exemples pris par Kant relativement à la question du vol et du mensonge, refusant des situations qui pourraient permettre une dérogation à la loi, posent le problème du sens véritable de l'action morale. L'illustration de ce principe nous est donnée avec le problème du refus du prétendu droit de mentir par humanité, et l'exemple du dépôt d'argent. Le cas du détournement du dépôt d'argent est repris pour une seconde fois en 1793, comme le montre Heinz D. Kittsteiner, en imaginant des conditions encore plus sévères.

Nous avons cité, plus haut dans le chapitre sur la liberté morale, malgré leur longueur ces deux exemples qui nous donnent un éclaircissement sur la morale du devoir.

Chez Kant, c'est la loi morale qui doit déterminer le choix de notre volonté. Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* montrent, en effet, que la volonté doit se donner à elle-même la loi et non par rapport à l'objet qu'elle vise. Il en résulte donc que « Ce rapport, qu'il s'appuie sur l'inclination ou sur les représentations de la raison, ne peut rendre possibles que des impératifs hypothétiques ; je dois faire cette chose, parce que je veux autre chose. Au contraire, l'impératif moral, par conséquent catégorique, dit : je dois agir de telle ou telle façon, alors même que je ne voudrais pas autre chose.

¹⁷⁶ Kant : *Op.cit.*, p.717.

Par exemple, d'après le premier impératif, on dit : je ne dois pas mentir, si je veux continuer à être honoré ; d'après le second, on dit : je ne dois pas mentir, alors même que le mensonge ne me ferait pas encourir la moindre honte. »¹⁷⁷

Kant est lui-même conscient du fait que des actions morales au sens où il les définit ne sont peut-être pas réalisables ici-bas compte tenu de la courbure de notre nature humaine. La forme de l'action, qui est en fait l'intention véritable, importe parce que la conformité à la loi morale peut être quelquefois mue par la recherche d'un intérêt personnel caché. Nous comprenons alors pourquoi Kant insiste sur le fait que seule la forme de l'action est morale et non sa réalisation.

Et c'est pourquoi Kant dit qu'il est juste de postuler l'immortalité de l'âme pour poursuivre le perfectionnement de l'homme. L'immortalité de l'âme pour assurer la perpétuité de l'effort de l'homme afin de se rendre digne du bonheur. La nécessité de la croyance à l'immortalité de l'âme est montrée de la manière suivante chez Kant :

a) «la réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale ». Le sujet moral est un. En tant que sensible, il veut le bonheur ; en tant que soumis à la loi morale, il veut le respect de tout être raisonnable et le règne des fins, donc un monde moral et le bonheur universel. Si la loi morale est autre chose qu'un rêve, elle

¹⁷⁷ Kant : *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 122.

doit pouvoir s'imposer à la réalité. Or tout agent moral estime que la loi morale n'est ni un rêve, ni une illusion.

b) « mais dans cette volonté l'entière conformité des intentions à la loi morale est la condition suprême du souverain Bien ». Chez Kant, l'action vraiment morale est celle qui est faite uniquement par respect pour le devoir. Cette condition est bien difficile à remplir, tant les inclinations sont mêlées à nos décisions. Mais le souverain Bien exige l'union et de la perfection morale et du bonheur parfait : c'est une idée, mais une idée qui exige sa réalisation.

c) Cette « entière conformité » doit donc être possible aussi bien que son objet puisqu'elle est contenue dans l'ordre même de le mettre en œuvre. On rencontre encore ici l'idée du sérieux de l'impératif moral. Quelle considération accorder à qui ordonne des choses irréalisables ? La perfection morale doit être réalisable ; et, si elle doit l'être, c'est qu'elle peut l'être ; et le souverain Bien aussi. Cette entière conformité à la loi, c'est la sainteté.

d) Mais la sainteté est irréalisable en ce monde. Kant s'est demandé si une seule action vraiment morale avait jamais été accomplie dans le monde, tant les passions sont rusées pour nous motiver.

e) Pour que néanmoins la sainteté commandée soit possible, il faut que chaque agent moral dispose de la possibilité d'un progrès à l'infini dans la moralité. « Or, ce progrès n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité subjectivement persistantes du même être raisonnable (ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme). C'est là un postulat de la raison pure

pratique (par où j'entends une proposition théorique, mais qui, comme telle ne peut être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement liée à une loi pratique, ayant a priori une valeur inconditionnée). L'immortalité de l'âme est exigée ici de façon extrêmement originale : elle est la condition nécessaire pour que l'effort moral, effort qui est la marque de tout être humain, dont la volonté n'est pas spontanément adéquate au Bien, puisqu'elle subit l'assaut des passions, soit possible ; car un effort n'est possible, que si le but n'est pas hors d'atteinte. Kant ne se dissimule pas la difficulté de réaliser cette sainteté pourtant nécessaire, puisque sa possibilité est contenue dans la notion même d'impératif moral.

Ici nous avons un point qui distingue Kant des positions de la doctrine chrétienne, celui du mérite de notre bonheur. Le mérite n'est pas une préoccupation chrétienne. La pensée chrétienne pose l'insuffisance de la vertu des hommes pour mériter le bonheur du paradis. Dieu, par sa miséricorde et sa bonté, donne plus que nous ne méritons. La religion chrétienne pose comme principe de notre bonheur : l'amour. L'amour dans les deux sens, celui que Dieu a pour nous d'une part, et d'autre part, celui que nous avons à l'égard de Dieu.

Nous ferons partir la philosophie morale de Kant autrement dit celle qui traite de la pratique de la liberté dans notre conduite et du problème de la réalisation du Bien dans ses *Leçons d'éthique*, ces cours donnés à l'Université de Königsberg entre 1775 et 1780. Ces *Leçons d'éthique* marquent la découverte de la solution du problème de philosophie morale, comme le confie Kant lui-même dans

l'annonce du programme de ses leçons pour le semestre d'Hiver 1765-1766. « Cette méthode de la recherche morale est une belle découverte de notre temps, et, si on l'examine dans son plan complet, on voit qu'elle a été totalement ignorée des anciens. »¹⁷⁸ Passant en revue toutes les philosophies qui ont traité la question du souverain Bien, Kant montre que toutes ont été dans l'erreur parce qu'elles le confondaient tantôt avec la vertu tantôt avec le bonheur.

La *Critique de la raison pure* contient dans sa méthodologie transcendantale des pages qui abordent ces questions morales, et, qui nous font découvrir que le souverain Bien est la fin dernière de la raison pure. Il est autrement dit un idéal. Comme Luc Langlois dans sa présentation des *Leçons d'éthique*, on dira que « Cet objet total de l'éthique qu'est le souverain Bien, Kant le conçoit comme un monde parfait dans lequel tous les êtres raisonnables sont à la fois heureux et dignes du bonheur, donc comme une perfection qui inclut à la fois un bien physique (le bonheur) et un bien moral (la vertu) réalisés tous deux en plénitude. »¹⁷⁹

Des deux conditions pour réaliser le souverain bien, selon Kant, il y a d'une part la moralité qui dépend de notre volonté et d'autre part le bonheur, qui est en rapport avec notre sensibilité.

1) La moralité

¹⁷⁸ Kant : *Annonce pour le semestre d'hiver 1765-1766*, la Pléiade, tome 1, p. 521.

¹⁷⁹ Langlois (L.) : *Leçons d'éthique*, présentation, Le livre de poche 1997, p. 28.

Comment pratiquer la vertu ? C'est ce que Kant s'efforce de chercher. Il est parvenu à trouver dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* le principe de l'action morale. Pour connaître ce principe il suffit, dit-il, de suivre la raison humaine, cette raison commune à tous les hommes. En suivant Socrate, Kant indique que « Sans rien apprendre le moins du monde de nouveau (à la raison humaine), la rendre attentive à son propre principe, montrer par suite qu'il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire afin d'être honnête et bon, et même sage et vertueux. »

Comme l'avait aussi fait Descartes à propos de la notion de « bon sens » dans le début de son *Discours de la méthode*, Kant se fie ici au jugement de la conscience commune qui est, d'après lui, convaincue que le bien moral est dans l'obéissance non-intéressée, pour rejeter l'obéissance dans l'attente d'une promesse de gain ou dans la crainte d'un châtement. Une action morale est une action qui a la possibilité de s'universaliser sans se contredire et se détruire par ce fait même.

On peut retracer les origines du problème de la vertu chez Kant dans son livre pré-critique intitulé : *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Le problème qui nous y ramène par rapport au thème de la vertu est celui de la description de la condition de la nature humaine. Dans ce livre on peut lire, en substance, que la nature humaine est située entre celle de l'animal et celle de l'ange : deux êtres qui accomplissent sans effort ce pourquoi ils sont destinés. Mais une systématisation du problème moral commence

véritablement avec ses *Leçons d'éthique*. La vertu est alors définie comme la bonne conduite d'après la loi morale. Et vivre de façon vertueuse c'est vivre en respectant les principes moraux. La vertu se distingue des inclinations naturelles qui pourraient aussi conformer notre action à la moralité. Elle est conçue comme une intention volontaire de pratiquer le bien.

Les œuvres kantienne en liaison avec la question morale consacreront cette conception de la vertu comme « force de résolution morale . »¹⁸⁰

La vertu définie comme telle doit nécessairement être distinguée d'une part des inclinations naturelles lorsque celles-ci sont bonnes et d'autre part entrer en conflit avec celles qui sont mauvaises. L'intérêt de la distinction d'avec les bonnes inclinations naturelles réside dans le fait que cela permet de présenter la vertu comme quelque chose qui est purement lié à la bonne volonté. Elle est une volonté de produire le Bien qui est dans la conformité de nos actions à la loi morale. Si dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la vertu ne représente ni moins ni plus que la pratique de la moralité, avec la *Critique de la raison pratique* nous trouverons et apprendrons que la vertu est finalement un idéal qui doit mobiliser nos forces, mais que nous ne pouvons avoir la prétention de jamais atteindre. La vertu est un idéal essentiellement humain. Les êtres saints qui n'ont aucune difficulté à se conformer à la loi morale n'ont pas besoin de vertu. La vertu n'est pas une acquisition définitive parce que l'homme a une nature sensible et ses

¹⁸⁰ Kant : *la Doctrine de la vertu*, Introduction, la Pléiade tome 3, p. 671.

inclinations sont des obstacles qui sans cesse s'opposent à sa moralité. La *Critique de la raison pratique* nous avertit à propos que cette vertu « [...] du moins comme faculté naturellement acquise, ne peut jamais être accomplie, parce qu'en pareil cas, l'assurance ne devient jamais certitude apodictique et qu'elle est, comme conviction, très dangereuse. »¹⁸¹

La philosophie pratique de Kant présente la vertu à la fois comme idéal et comme moyen. Pour le dire autrement, la vertu est ce par quoi nous pouvons acquérir la vertu. Et dans sa lutte permanente contre les inclinations de la nature humaine, la vertu se présente comme une pratique qu'il faut toujours renouveler. Elle est associée à l'effort que nous devons effectuer pour parvenir à la moralité.

Kant pose cette disposition permanente à vouloir le bien comme distincte de la sainteté. La sainteté est l'état dans lequel se trouve un être qui est essentiellement composé de bonnes dispositions et qui n'a besoin d'aucun effort pour respecter la loi morale. La nature humaine est ainsi faite que l'homme est le seul être vivant qui pose la vertu comme l'idéal dont il faut constamment s'approcher. Kant nous montre dans la *Critique de la raison pure* que cet idéal de produire le bien par des actions morales vient de notre raison même. C'est la raison humaine elle-même qui nous amène à considérer la vertu comme ce que nous sommes, nous autres humains, capables de produire de plus haut par nous-mêmes.

¹⁸¹ Kant : *la Critique de la raison pratique*, p. 647.

La métaphysique des mœurs (1797) nous montre cette opposition entre la légalité des actions de la doctrine du droit qui est fondé sur un principe extérieur, et, la légalité de la doctrine de la vertu qui, elle renvoie à l'ordre ou au principe interne de nos actions. Une action légale au sens de la doctrine de la vertu est une action dont le mobile se trouve être elle-même la réalisation de la vertu. Et la vertu est le fait de dépouiller nos actions de tout but et de tout avantage ou profit qui résulteraient de ces actions. Elle est ce qui nous rend digne d'être heureux.

2) Le bonheur

Kant dit que le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations (tant extensive, quant à leur variété, qu'intensive, quant au degré, et aussi protensive, quant à la durée). Ainsi, le bonheur est totalement de l'ordre de la sensibilité. Proposer le bonheur comme but de notre existence est un fait lié à notre nature humaine, finie, égoïste et soumise aux penchants. C'est sous une forme négative que la *Critique de la raison pure* (1781) nous présente le bonheur. « Le bonheur tout seul est loin d'être pour notre raison le bien complet. »¹⁸² Le traitement du problème du bonheur chez Kant est lié à celui de la réalisation du souverain bien. La critique qu'il fait des autres philosophies porte aussi bien sur leurs conceptions du bonheur que sur le fait qu'elles aient pu confondre et ramener le souverain bien à l'une de ses deux parties : au seul bonheur, c'est le cas des épicuriens, et, à la vertu c'est le cas des stoïciens. La morale

¹⁸² Kant : *la Critique de la raison pure*, p. 1371.

épicurienne qui vise ce qui peut nous rendre heureux est une fausse morale puisque présentée devant la conscience morale commune, elle sera immédiatement identifiée comme non conforme à la loi morale. La vertu épicurienne qui est une vertu intéressée ne peut répondre à l'exigence du désintéressement que pose la loi morale.

Le stoïcisme se trouve aussi réfuté parce que sa morale du sage n'est plus une morale humaine. Elle semble bien ignorée la réalité de la nature humaine. La question véritablement kantienne n'est pas : comment faire pour connaître et vivre le bonheur ? Ce que cherche Kant, c'est de savoir ce que nous devons faire et qui peut nous rendre dignes du bonheur. « Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux. »¹⁸³ Et ce qui peut nous rendre dignes d'être heureux, c'est pour Kant, la bonne conduite morale. Autrement dit, le bonheur telle que le conçoit Kant n'est pas une possession, mais une possibilité qui résulte de notre disposition morale.

Dans la *Critique de la raison pratique* (1788), nous avons appris que le vrai bonheur n'est pas dans la recherche de son bonheur personnel ; même si faire le bonheur d'autrui est un devoir pour nous. Les actions qui rendent dignes d'être heureux sont celles qui sont faites par devoir. Et c'est dans ce sens qu'il faut précisément comprendre le commandement du Christ qui demande d'aimer son prochain. Ainsi par devoir, nous aimerons l'autre même si c'est notre ennemi.

Le problème que pose Kant est qu'il appartient à l'homme d'assurer par lui-même son propre salut. Contrairement à l'idée

¹⁸³ *Idem*, p. 1368.

chrétienne de la grâce divine qui est pour nous une faveur imméritée, la thèse kantienne est celle du mérite de notre bonheur. Le bonheur doit être proportionné à la moralité des êtres raisonnables. Alors que la thèse chrétienne tend vers une sous-estimation des capacités humaines à parvenir au bonheur parfait, la pensée kantienne, elle, en posant le mérite, reconnaît et affirme ces capacités humaines. Le bonheur n'est pas la fin dernière de la raison humaine, comme il n'est non plus celle de Dieu. « Dans la création du monde, c'est le souverain Bien qui est cette fin (en quelque sorte), la « gloire de Dieu » ».

Alexis Philonenko montre que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* d'une part et d'autre part la *Doctrine de la vertu* nous présentent le bonheur comme quelque chose qui permet à l'homme de se réaliser. Et si le bonheur ne doit pas être le principe qui guide nos actions, il peut par contre, en cas de dénuement, être un obstacle qui empêche de pratiquer la moralité et de faire le bien. « Assurer son propre bonheur est un devoir (au moins indirect) ; car le fait de ne pas être content de son état, de vivre pressé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir une grande tentation d'enfreindre ses devoirs. » « L'adversité, la douleur, la pauvreté sont de grandes tentations à... violer son devoir. »

Saint Augustin disait dans le même sens que pour pratiquer la vertu un minimum de bonheur est nécessaire. Cela veut dire que la morale kantienne n'est pas un ascétisme.

La seule recherche de la satisfaction de nos inclinations est déjà en contradiction avec le devoir moral, qui commande de ne céder à aucune inclination, donc ne pas agir par inclination. L'action morale est, aux yeux de Kant, celle qui est accomplie pour le seul respect de la loi morale. Cette loi morale ordonne de façon non pas hypothétique mais catégorique. Autrement dit, c'est sous la forme d'un impératif catégorique que la loi morale doit s'imposer à notre volonté. Cet impératif catégorique a un autre nom chez Kant qui est : le devoir. La bonne volonté que Kant présente comme la chose qui représente au mieux la loi morale, donc la vraie morale, est celle qui respecte la loi pour la loi elle-même. Cette position signifie donc le rejet, par Kant, de l'impératif hypothétique qui commande d'agir sous des conditions ou des hypothèses. Kant rejette la morale épicurienne justement parce qu'elle subordonne notre action à l'attente du bonheur.

Il est injuste de pratiquer la vertu sans pouvoir prendre part au bonheur qui lui est proportionné. Tout comme il est injuste d'être heureux alors qu'on n'est pas vertueux.

Le thème du bonheur chez Kant, pose un autre problème qui est celui du lieu de réalisation du souverain Bien. Etant donné que le bonheur relève de l'ordre de la sensibilité, le souverain Bien qui est l'union de celui-là avec la vertu aura-t-elle pour lieu de rencontre ? Est-ce un monde sensible ou un monde intelligible ? F. Alquié explique que « Ce monde n'est pas purement intelligible, puisqu'il fait encore partie de la nature, et semble demander la

présence de la sensibilité, pour laquelle seule on peut parler de bonheur. Et pourtant ce monde n'est pas ce monde-ci. »¹⁸⁴

La réponse offerte par la *Critique de la raison pure* est que « Le bonheur proportionné à la moralité n'est possible que dans le monde intelligible, soumis à la sagesse de l'auteur qui l'a créé et le gouverne. »¹⁸⁵ D'autre part, la loi morale que Kant appelle aussi loi de la liberté dans la *Critique de la raison pratique* pose une indépendance à l'égard de la nature. Ce désaccord entre la loi morale et l'ordre des lois naturelles fait que ce souverain Bien ne peut se réaliser dans ce monde-ci. « On doit trouver étrange que les philosophes de l'antiquité comme ceux des temps modernes aient pu voir déjà dans cette vie (dans le monde sensible) le bonheur joint à la vertu dans une proportion tout à fait convenable, ou qu'ils aient pu se persuader d'en avoir conscience. »¹⁸⁶

Si « Le bonheur est l'état dans le monde d'un être raisonnable, pour qui, dans toute son existence, tout va selon son désir et sa volonté. »¹⁸⁷, le problème est que l'homme n'est pas l'auteur du monde dans lequel il vit. Il n'appartient, pour ainsi dire, qu'à l'auteur du monde d'accorder le bonheur avec les principes pratiques.

Le souverain Bien est conçu chez Kant comme l'union de la vertu et du bonheur. Et, le rôle de Dieu consiste précisément à rendre possible, dans un monde, cette union. L'exigence du

¹⁸⁴ Kant : *la Critique de la raison pratique*, Introduction, p. 606.

¹⁸⁵ Kant : *la Critique de la raison pure*, p. 1370.

¹⁸⁶ Kant : *la Critique de la raison pratique*, p.748-749.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 760.

souverain Bien tient au fait que la loi morale ne soit pas un mot vide. Donc si on accepte le fait de la loi morale, on doit nécessairement accepter celui grâce à qui celui qui s'est rendu digne d'être heureux puisse l'être effectivement. Cet être capable de reconnaître les mérites de l'homme, c'est Dieu : un Dieu à qui sont donnés les attributs d'omniscience, de toute puissance, de bonté et de justice. L'omniscience lui permet de sonder les intentions morales des hommes. La toute-puissance, nous la reverrons précisément un peu plus loin dans notre quatrième partie, lorsqu'il sera question du problème de l'accord entre l'ordre physique et l'ordre moral. A propos de la bonté et de la justice, il est à noter que ses qualités jointes à la toute-puissance font de Dieu le souverain d'un monde moral, un monde soumis aux lois morales.

c) La religion morale et la religion instituée

1) Ambiguïté de la genèse de la religion instituée

Kant, à partir de l'impératif moral, et interprétant le christianisme, a construit le modèle de la vraie religion. Mais ce modèle se heurte aux religions de fait ; et la religion de fait, c'est, en Allemagne, en particulier, le pouvoir ecclésiastique armé de la censure. La proclamation de la vraie religion va être du même coup une attaque souvent virulente contre la religion effective.

Quelle est l'origine de la religion ? Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant estime que « la peur a pu certes produire des dieux (démons) »¹⁸⁸ ; mais, ceci accordé à Lucrèce, il ajoute qu'il y a chez tout homme, plus ou moins implicite, une croyance spontanée à un Dieu artiste et moral : « Prenez un homme dans les moments où son âme est disposée au sentiment moral. Si, au milieu d'une belle nature, il jouit paisiblement et sereinement de son existence, alors il sent en lui-même le besoin d'en être reconnaissant à quelqu'un. »¹⁸⁹ Même si la Raison dans son usage théorique échoue à traduire cet élan en preuve, la présence en l'homme de cette exigence d'universel immanente à l'action qu'est la Raison pratique amène dans l'âme la croyance en Dieu. Mais ce sentiment confus de l'existence d'une divinité est accompagné de frayeur, tant l'homme a le sentiment de sa faiblesse et de son impuissance : « L'adoration

¹⁸⁸ *La Critique de la faculté de juger*, la Pléiade tome 2, p. 1252.

¹⁸⁹ Kant : *Op.cit.*, p. 1252.

d'êtres puissants et invisibles qui fut imposée à l'homme dépourvu de tout secours par la peur naturelle fondée sur la conscience de son impuissance ne commença pas aussitôt avec une religion, mais par un culte servile de la divinité. »¹⁹⁰

On peut donc dire que la génèse de la religion est ambiguë. Ses origines sont même contradictoires ; d'une part, l'accord donné à une aspiration vers une transcendance qui nous permet d'être pleinement nous-mêmes ; d'autre part, la soumission, par crainte, à une autorité redoutable. D'un côté, l'affirmation d'une liberté qui se veut elle-même en voulant la liberté d'autrui, dans la visée d'une cité des fins ; d'un autre côté, l'abdication de cette liberté. Tout se passe comme s'il y avait en l'homme, contredisant le pouvoir de la raison une sorte de fascination pour la servitude. Une note de la troisième partie de la *Religion dans les limites de la simple raison* dénonce « le penchant des hommes à une foi cultuelle servile. »¹⁹¹ On a avec Dieu les relations qu'on peut avoir les puissants de la terre, relations dominées par la crainte et le souci de son intérêt ; relations de serviteur   maître exigeant. « Ils ne peuvent pas concevoir leur obligation autrement que comme un service qu'ils doivent rendre à Dieu, où il n'est pas tellement question de la valeur intrinsèque et morale des actions, mais bien plutôt de les accomplir en vue de plaire à Dieu, si indifférentes moralement qu'elles puissent être en elles-mêmes à tout le moins donc par une

¹⁹⁰ la *Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 210.

¹⁹¹ *Idem*, p.210.

obéissance passive. »¹⁹² Culte de courtisans qui cherchent la faveur du maître : « Incliner à leur avantage la puissance invisible qui régit le destin des hommes, c'est une idée qu'ils ont tous. »¹⁹³

2) L'illusion religieuse : domination de la foi historique.

Mais cela est bien plus grave lorsqu'on abdique sa liberté en faveur d'une organisation ou d'un homme considérés comme dépositaires de l'autorité divine qui leur aurait été en quelque sorte déléguée. C'est le cas dans les Eglises instituées à partir de ce qui se donne comme une révélation historiquement datée. L'illusion religieuse « consiste alors à tenir la foi statutaire au caractère divin de cette révélation historique comme essentielle au culte de Dieu. »¹⁹⁴ Il s'agit en ce cas d'un acte de foi « extorqué par la peur ».¹⁹⁵ Peur de la puissance infinie de Dieu, des châtements éventuels. La « foi historique » l'emporte sur la « pure foi religieuse », c'est-à-dire la foi morale. La foi historique consiste en l'adhésion donnée à l'affirmation que se seraient produits à un certain moment des événements merveilleux, extraordinaires, ces événements étant considérés uniquement dans leur réalité historique, indépendamment même du message dont ils auraient été l'occasion. Par exemple, dans le christianisme : que Jésus soit né d'une vierge, qu'il ait fait des miracles, qu'il soit ressuscité et soit monté au ciel. Dans le christianisme, on impose aussi de croire que

¹⁹² Kant : *Op.cit.* , p.125.

¹⁹³ *Idem*, p. 212.

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 201-202.

¹⁹⁵ Kant : *Op.cit.* , p. 205.

Jésus a fondé une Eglise, et qu'en conséquence celle-ci a sur les âmes un droit d'autorité absolue. Cette autorité est exercée par les prêtres. Kant attaque durement le sacerdoce : la Raison pratique se manifestant en tous les hommes, il faut que cesse « l'humiliante distinction entre laïques et clercs. »¹⁹⁶ La caste sacerdotale s'arroge le gouvernement des âmes, l'agent moral abdique sa responsabilité, son autonomie, sa dignité, entre les mains des directeurs de conscience. « Il est toujours facile aux pasteurs des âmes comme gardiens de l'orthodoxie d'inspirer à leur troupeau une pieuse terreur quant au moindre écart par rapport à certains articles de foi infondés sur l'histoire, et de faire qu'on y adhère avant toute enquête même. »¹⁹⁷

3) La religion contre la liberté intellectuelle.

La foi historique estime être fondée sur des événements réels. Il y a eu une révélation historique, et cette révélation doit être connue et expliquée. C'est pourquoi la religion instituée est aussi une religion savante ; elle nécessite une théologie, qui fasse des commentaires explicatifs du contenu révélé, et évidemment des théologiens. « La croyance chrétienne comme foi savante s'appuie sur l'histoire, et, dans la mesure où la science (objectivement) est à son fondement, elle n'est pas une foi en elle-même libre. »¹⁹⁸ Il faut ici comprendre que l'intelligence se trouve devant un fait brut, extérieur à elle, et qui s'oppose à sa spontanéité : c'est ainsi parce

¹⁹⁶ *Idem*, p.149.

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 163.

que c'est ainsi. Kant admet que « si l'on ne faisait pas de la foi un devoir, elle pourrait en tant que foi historique être une libre foi théorique, dans la supposition où tout le monde serait savant.»¹⁹⁹ Le discours de Kant est ici fort subtil : il s'agit de passer entre les mailles de la censure. Comprenons que si la vérité historique des faits sur lesquels se fonde la religion instituée était évidente on pourrait parler d'une foi théorique libre. L'intelligence est dans son rôle lorsqu'elle expose la vérité et s'y soumet. Seule la croyance des ignorants serait aveugle. Ils sont obligés de croire les théologiens sur paroles. Mais il n'est pas besoin de beaucoup de sagacité pour deviner que, pour Kant, cette évidence historique des événements fondateurs est une possibilité bien improbable ; la réalité historique des événements relatés par les Ecritures était déjà bien mises en doute, au moins sur certains points, par des exégètes comme Spinoza ou Richard Simon.

Les théologiens ont dans l'Eglise statutaire le monopole de la vérité, et à partir de là ils imposent « la voix terrible de l'orthodoxie »²⁰⁰ ; on abuse de l'ignorance du peuple en imposant la glorification de « prétendus miracles ». On impose les pires difficultés à la recherche libre. Et, quant il y a opposition, on emploie la violence. Et Kant reprend le mot de Lucrèce : « tantum religio potuit suadere malorum »²⁰¹. Le cléricalisme est « la constitution d'une Eglise pour autant qu'en elle règne un culte fétichiste et on le

¹⁹⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 196.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 196.

²⁰⁰ *Ibid.* , p. 159.

²⁰¹ Kant : *Op.cit.* , p. 159.

rencontre chaque fois que ce ne sont pas des principes éthiques, mais des commandements statutaires, des règles de foi et des observances qui en constituent le fondement et l'essentiel.²⁰² Le fétichisme consiste à attribuer de façon tout à fait arbitraire un caractère sacré à un objet ou à un être vivant. A partir du moment où l'on quitte le guide sûr de l'impératif moral, on sacralise de façon arbitraire des choses, des animaux, des comportements ; et l'autorité oppressive de la religion stature impose cela comme article de foi.

4) La religion, facteur d'irrationalité.

On pourrait objecter que, les croyances et les rites de la foi statutaire ayant pour but de « plaire à Dieu », ils pourraient après tout servir d'introduction à la vraie religion, la religion morale, puisque l'on peut dire, d'une façon très anthropomorphique il est vrai, qu'agir moralement, c'est plaire à Dieu. Les sacrifices exigés par la religion statutaire peuvent avoir une signification morale. Mais d'abord les rites ne consistent pas uniquement en sacrifices : « Ce ne sont pas seulement des sacrifices par quoi l'homme croit s'acquitter du service de Dieu ; ce sont aussi des festivités et même des jeux publics, comme chez les Grecs et les Romains, qui souvent ont servi et servent encore à rendre la divinité favorable, selon leur illusion, non seulement à un peuple, mais à un individu. »²⁰³

Cependant les sacrifices (Pénitences, mortifications religieuses, pèlerinages et ainsi de suite ont la plus grande part. Mais Kant

²⁰² Kant : *Op.cit.* , p. 216.

²⁰³ *Idem*, p. 203.

observe que « plus ces tourments volontaires sont inutiles, moins on les voit tendre vers une amélioration morale générale de l'homme, et pourtant d'autant plus semblent-ils être saints. »²⁰⁴ Car « précisément parce qu'ils ne servent à rien dans ce monde, ils semblent uniquement destinés à témoigner de la soumission envers Dieu. »²⁰⁵ Le culte servile pourrait à la rigueur être presque justifié s'il servait à donner une consistance sensible à l'idée de la fin morale : renoncer à soi-même, à son intérêt propre, afin que s'établisse une « cité des fins ». Pour Kant, on ne peut plaire à Dieu en ignorant les hommes. Ce qui est attaqué ainsi, c'est bien sûr l'anti-humanisme, caricaturé dans la religion sotte du propre Orgon dans Tartufe :

« Qui suit bien ses leçons goûte une paix profonde
Et comme du fumier regarde tout le monde
Il m'enseigne à n'avoir affection pour rien,
De toutes amitiés il détache mon âme.»

Mais, par-delà ces outrances, est refusée cette tendance toujours plus ou moins implicitement présente dans le christianisme, qui est le théocentrisme, doctrine d'un saint Ignorace de Loyola, d'un Bérulle, de tant de contemplatifs : « Dieu seul est, disait Bérulle, et tout est pur néant en sa sainte présence. » Kant attaque la vie monastique : « combien d'enthousiasme mystiques dans la vie des ermites et des moines et la glorification du célibat ne rendirent-ils pas inutiles au monde un grand nombre

²⁰⁴ *Ibid*, p. 203.

²⁰⁵ Kant : *Op.cit.*, p. 203.

d'hommes ! »²⁰⁶ Pour Kant, on ne peut aller à Dieu que par l'action morale, qui est action au milieu des hommes.

La religion statutaire finit souvent par tomber purement et simplement dans la magie (Kant préfère le mot fétichisme). On arrive à penser qu'il y a des procédés efficaces qu'il suffirait d'employer pour obtenir des grâces de Dieu. On prétend ainsi « agir sur Dieu, en se servant de lui comme d'un moyen pour produire un effet dans le monde. »²⁰⁷ On agit « par des formules incantatoires, par la profession de foi mercenaire, par des observances ecclésiastiques et ainsi de suite ; pensant de la sorte provoquer magiquement l'assistance divine. »²⁰⁸ C'est absurde, c'est sacrilège, et cela peut être immoral.

5) La religion statutaire, source d'immoralité

Il y a conflit entre la religion statutaire et la moralité lorsque la religion prétend purifier la conscience du pécheur autrement que par une transformation totale de la volonté. Il en est ainsi des « absolutions paresseuses » que le catholicisme dispense dans le sacrement de pénitence, et qui « sans contribuer du tout à la diminution de la faute doivent compenser l'absence de bonnes actions.²⁰⁹ De même, à l'heure de la mort la plupart des hommes qui font appeler un prêtre veulent « trouver en lui un consolateur, ... à cause des souffrances morales, je veux dire les reproches de la

206

207 *Idem*, p. 213.

208 *Ibid*, p. 214.

209 Kant : *Op.cit.* , note p. 194.

conscience. Et le prêtre apporte cette consolation par le sacrement de pénitence et l'absolution, et le sacrement des malades ; mais cela n'a rien à voir avec une transformation de la volonté. Au contraire, estime Kant, au lieu de rassurer le mourant en faisant comme s'il n'avait jamais péché, il faudrait « plutôt exciter et aiguïser sa conscience morale afin de ne pas négliger ce qu'il y a encore de bien à faire ou de mal à détruire ...Mais au lieu de cela, donner pour ainsi dire de l'opium à la conscience, c'est une faute envers l'homme comme envers ceux qui lui survivront ; et c'est totalement contraire à l'intention finale, pour laquelle on peut tenir comme nécessaire une assistance de la conscience au terme de la vie.²¹⁰ En somme, à l'heure où la conscience morale devrait être la plus exigeante, parce que peu de temps lui reste, on l'endort. A la limite, la religion statutaire tendrait à rendre muette la conscience morale : il suffit d'accomplir les rites qu'il faut et l'on est purifié, sans que la conscience ait à changer.

De telles analyses valent, selon Kant, pour toutes les religions instituées. « L'homme dans toutes les formes de foi publiques a imaginé certaines pratiques comme moyens pour la Grâce... comme dans la religion islamique il en est des cinq grands commandements : les ablutions, la prière, le jeûne, l'aumône et le pèlerinage à la Mecque »²¹¹, l'aumône étant le seul commandement qui soit commun avec la conscience morale ; mais, dans le contexte, l'aumône n'est guère qu'un moyen comme les autres de forcer la

²¹⁰ Kant : *Op.cit.* , note p. 97.

²¹¹ *Idem*, p. 233.

grâce de Dieu. Ou encore : « Depuis le chaman toungouse jusqu'au prélat européen gouvernant en même temps l'Eglise et l'Etat...depuis le vogul tout sensuel qui le matin place sur sa tête la patte d'une peau d'ours avec cette courte prière : « Ne me tue pas ! », jusqu'au puritain, tout sublime, ou à l'indépendant dans le connecticut, il y a certes dans la manière une différence considérable, mais non dans le principe de la croyance ». Car tous « placent leur culte de Dieu en ce qui ne rend aucun homme meilleur. »²¹² Kant cependant accorde un satisfecit aux protestants, qui se sont affranchis du joug de la foi sous lequel donc restent opprimés les catholiques. Mais cet affranchissement n'en est qu'à ses débuts (sous-entendu : il y a encore chez les protestants bien des dogmes sans aucune espèce de signification morale. Par ailleurs, les religions ont en plus ou moins grands nombre des commandements qui sont en accord avec la matière des impératifs moraux ; comment s'en étonner ? La religion statutaire est l'œuvre des hommes, et les hommes portent en eux la conscience morale. Mais le moral, le gratuit et l'immoral sont mêlés inextricablement.

Le cas du christianisme est cependant à part. Car, pour Kant, le message chrétien coïncide avec la conscience morale. Dans les autres religions, le moral et le statutaire sont mêlés ; dans le christianisme, il y a une défiguration du moral originel par le statutaire.

6) Du bon usage de la religion statutaire

²¹² *Ibid*, p. 211.

Kant cependant croyait trop en la finalité pour ne pas estimer que la religion, même statutaire, avait son utilité. Son grand mérite est d'être « à la mesure des capacités les plus communes. »²¹³

Dès lors, la religion statutaire peut avoir un rôle en quelque sorte pédagogique, à condition que son message essentiel soit en accord avec la conscience morale, même s'il est plus ou moins dissimulé dans des constructions de l'imagination.

Si sévère que soit Kant pour les religions statutaires, il ne les condamne pas, il déclare même les « respecter ». « Je ne désire pas être compris comme si je vouais, en opposant les sectes, les déprécier les unes par rapport aux autres en en comparant les usages et les dispositions. Toutes méritent un égal respect, dans la mesure où leurs formes ne sont que des tentatives de pauvres mortels pour se représenter sur terre de façon sensible le royaume de Dieu. »²¹⁴ Il ne veut pas supprimer les religions établies, « écraser l'infâme » , mais les transformer de l'intérieur, en les faisant être ce qu'elles devraient être. Le Christ lui-même n'a pas dû tenir compte, dans la délivrance de son message qui est la pure moralité, de la réalité du judaïsme ? « S'il s'appuie sur l'ancienne législation de Moïse et la culture antérieure pour y trouver une confirmation, il ne le fait pas en vue de la vérité de la doctrine conçue en elle-même, mais seulement pour s'en servir comme d'une introduction parmi des gens qui demeureraient moralement et aveuglément attachés au

²¹³ Kant : *Op.cit.* , p. 218.

²¹⁴ Kant : *Op.cit.* , p. 211.

passé. »²¹⁵ En sera-t-il toujours ainsi ? « Une croyance historique (d'Eglise) devrait -elle toujours s'ajouter, comme moment essentiel de la foi sanctifiante, à la pure foi religieuse ? » ou au contraire « cette croyance peut-elle à la fin, aussi loin que ce puisse être dans l'avenir, se supprimer dans la pure foi religieuse ? »²¹⁶

7) Nécessité de la dépendance et obligation de l'indépendance

En réalité, dans les religions statutaires, et en particulier dans le rôle rédempteur dévolu à Jésus par le dogme chrétien, s'exprime le sentiment qu'ont les hommes de leur dépendance en matière de conduite morale. Ils ne peuvent faire le bien sans le secours et l'assistance de Dieu. C'est là un thème qui peut surprendre dans la philosophie kantienne, puisqu'il s'oppose radicalement à l'affirmation constante de l'autonomie de la volonté : un acte n'est bon que s'il procède d'une intention librement assumée par un sujet responsable. Mais Kant était à la fois pessimiste quant à la réalité actuelle de l'homme et optimiste quant à ses possibilités. L'expérience de soi est désespérante : nous nous sentons condamnés à la perte morale : « Dans la mesure où nous nous connaissons (où nous ne connaissons pas notre intention immédiate, mais seulement d'après nos actes), il est clair que l'accusateur en nous conclurait plutôt à un jugement de damnation. »²¹⁷ Comprendons que si nous comparons impartialement la réalité de notre valeur morale, telle que nos actes en donnent le bilan, la conscience de l'intention étant

²¹⁵ Kant : *Op.cit.* , p. 194.

²¹⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 142.

toujours sujette à caution (nous sommes si habiles à nous tromper nous-mêmes !) alors nous ne pouvons que mesurer l'écart énorme qui nous sépare de notre idéal moral. Ici, le pessimisme de Kant est bien dans la ligne de Saint Augustin et de Luther. Dès lors, comment un être aussi corrompu pourrait-il entreprendre la tâche morale d'instaurer le royaume de Dieu-autrement appelé la cité des fins ? « Si l'homme est corrompu par nature, comment peut-il croire, quel que soit son effort, que de lui-même il pourrait se transformer en homme agréable à Dieu, tandis que, conscient des transgressions dont jusqu'ici il s'est rendu coupable, toujours soumis à la puissance du mauvais principe, il ne trouve en lui-même aucune force suffisante pour mieux faire à l'avenir ? »²¹⁸

Le christianisme résout le problème en enseignant que le secours vient de la grâce gratuite de Dieu, méritée par le sacrifice de Jésus-Christ. Mais comment croire que « la foi en un mérite qui n'est pas le sien et par lequel l'homme est réconcilié avec Dieu doit précéder tout effort pour les bonnes œuvres ?²¹⁹ Car l'Eglise statutaire exige que la conversion à la Vérité et au Bien commence par la foi en la divinité de Jésus, mort pour tous les hommes. Mais comment la croyance en la réalité d'un événement pourrait-elle rendre meilleur ? Et surtout comment croire que nous puissions nous appliquer les mérites moraux d'un autre agent moral ? La vie morale est rigoureusement personnelle. Affirmation nette de Kant :

²¹⁷ Idem, p. 94.

²¹⁸ *Ibid*, p. 143.

²¹⁹ Kant : *Op.cit.* , p. 143.

« il n'est pas d'homme qui réfléchisse qui puisse réussir à introduire cette croyance en lui. »²²⁰

Et pourtant la foi en la valeur morale exige que l'on puisse se mettre en route pour progresser, et que même l'idéal soit accessible : si l'on désespère du but, on ne fera même pas de tentative. Comment résoudre l'antinomie ? Il n'est de valeur morale que par un effort personnel indépendant, et il n'est de possibilité d'amélioration morale que par un secours extérieur. Ou pour poser autrement le même problème : Est-ce que je reçois la grâce de Dieu pour être moralement méritant (ce qui est logiquement incohérent), ou est-ce que Dieu accorde sa grâce à ceux qui le méritent par une bonne intention ? « Nous devons choisir comme commencement soit la foi en ce que Dieu a fait pour nous, soit ce que nous devons faire pour nous rendre dignes. »²²¹

La solution kantienne consiste à distinguer entre le côté théorique et le côté pratique du problème. Dire que c'est par les mérites de Jésus-Christ que nous pouvons effectivement nous convertir au Bien c'est donner une explication théorique pour combler la distance entre notre misère morale et la visée de l'idéal ; distance abolie dans la conversion ; et cela peut donner confiance à la volonté qui, sans cela, serait découragée d'avance par les échecs antérieurs : « Je ne fais pas le bien que j'aime et je fais le mal que je hais. » Mais cette explication ne peut tenir devant l'assurance du jugement moral : les mérites moraux de chacun sont

²²⁰ *Idem*, p. 142.

²²¹ *Ibid*, p. 144.

rigoureusement personnels. Il faut considérer que la raison théorique, ici comme ailleurs, échoue à vouloir atteindre ce qui transcende toute expérience possible : les desseins de Dieu sur nous. Et il faut tenir fermement, animé de la foi morale, le principe selon lequel un secours extérieur doit être mérité par une intention vraiment morale. La religion statutaire, qui se rattache à ce qu'elle considère comme une réalité historique, exige qu'on commence par croire aux mérites de Jésus-Christ et subordonne toute possibilité de perfectionnement moral à la foi en eux. « Mais comme elle ne contient que le véhicule de la pure foi religieuse (qui comprend le but proprement dit), il faut qu'en cette comme pratique, ce qui est la condition, je veux dire la maxime de l'acte, constitue le début, et que la maxime du savoir ou de la conscience théorique, ne vise que la confirmation et l'achèvement de la première. »²²² Entendons ici que les religions statutaires ne peuvent avoir de valeur qu'en tant que moyens (véhicules) pour introduire le message moral au sein d'une humanité corrompue. Mais lorsque la conscience morale devient suffisamment claire à elle-même pour affirmer sa suprématie absolue, et l'exigence de son inconditionnalité (c'est elle qui « comprend le but », c'est-à-dire la perfection morale, but ultime de la vie humaine) alors l'inessentiel (le moyen) doit céder la première place à l'essentiel. Tout au plus peut-il servir d'adjuvant pour l'effort moral (par exemple l'admiration pour le Christ peut renforcer notre volonté du Bien).

²²² Kant : *Op.cit.*, p. 144.

8) L'expérience fondatrice de la moralité

Ce renversement de la priorité des motifs de l'action, Kant l'appuie par le secours à la distinction du monde sensible et du monde intelligible. L'absolu de l'impératif moral appartient au monde intelligible, les événements objets de la foi historique au monde sensible, aux phénomènes. D'après la religion statutaire, « la foi (historique) est imposée à l'homme comme un devoir, tandis que la foi en une bonne conduite, guidée par une influence supérieure, devrait lui être comptée comme une grâce »²²³ : crois au Christ, et Dieu t'aidera à être bon. D'après la foi morale, au contraire, « la bonne conduite, comme condition de la grâce, est un devoir inconditionné, et en revanche la satisfaction supérieure une simple affaire de grâce. »²²⁴ Conduis-toi de façon morale, et Dieu t'assistera, te comblera de biens spirituels. Mais pourquoi la bonne conduite apparaît-elle comme un devoir inconditionné ? Parce qu'elle a son origine dans une expérience de l'absolu, qui est l'expérience du Devoir.

« La foi vivante dans l'archétype de l'humanité agréable à Dieu (le fils de Dieu) se relie, en soi, à une Idée de la Raison morale, dans la mesure où celle-ci ne nous sert pas seulement de règle de conduite, mais de motif, et c'est ainsi la même chose si je pars de cette foi comme rationnelle ou du principe de la bonne conduite. En revanche, la foi en ce même archétype dans la région des phénomènes (dans le Dieu-homme) en tant que foi empirique

²²³ Kant : *Op.cit.* , p. 144..

²²⁴ Kant : *Op.cit.* , p. 145.

(historique) ne se confond pas avec le principe de la bonne conduite (qui doit être tout entier rationnel) et ce serait vraiment tout autre chose que de partir d'une telle foi et d'en vouloir déduire la bonne conduite.²²⁵ Dans le premier cas, il n'y a pas conflit entre la religion morale et la religion statutaire. On croit au Christ parce qu'il est l'archétype de la moralité : croyance au Christ et foi morale se confondent. Il y a conflit dans le second cas car on croit au Christ à cause des caractères empiriques qui ont été les siens pour les témoins de sa vie (par exemple son pouvoir de thaumaturge) ; et c'est à cause de cela qu'on pratique ses préceptes : la conduite morale n'est donc pas inconditionnée.

Cela implique que l'acte de foi au Christ, comme l'acte de foi morale, transcende l'ordre des phénomènes, qu'il procède d'une expérience de l'Absolu. D'ailleurs, en soi, l'un et l'autre ne diffèrent pas : « dans le phénomène du Dieu-homme, ce n'est pas ce qui de lui tombe sous le sens, ni ce qui peut être appris par l'expérience, mais bien l'archétype qui se trouve en notre raison et que nous lui donnons comme fondement qui constitue à proprement parler l'objet de la foi sanctifiante. »²²⁶. La foi « sanctifiante » au Christ (c'est-à-dire celle qui est à l'origine d'un véritable progrès moral) n'a donc pas son origine dans la connaissance d'événements historiques (est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, etc) mais d'une expérience de l'Absolu fondatrice. Le noumène n'est pas inaccessible ; l'homme l'habite, et il prend conscience dans la

²²⁵ Kant : *Op.cit.*, p. 145.

²²⁶ Kant : *Op.cit.* p. 145-146.

décision morale ; c'est pourquoi, dans le texte cité plus haut, Kant distingue la conduite déterminée par la règle et la conduite déterminée par la « motivation ». Quand on se conforme à une règle, on sait qu'elle est bonne, qu'il faut la suivre, mais ceci d'un savoir qui reste abstrait. Quand on veut moralement motiver son action on la rattache par une expérience concrète à l'Absolu du Devoir. Le cours des phénomènes psychologiques peut donc être en quelque sorte rompu par ces instants de la décision où l'Absolu et l'Eternel du devoir font irruption dans le temps. Il y a là une ébauche de ce que sera l'instant kierkegardien, synthèse du temps et de l'éternité.

9) L'évolution du christianisme

Ainsi, au prix d'un renversement dans la hiérarchie des objets de la foi, la religion statutaire pourra devenir religion morale, la véritable religion. Comme le dit Kant, « l'homme croyant moralement est ouvert à la foi historique. »²²⁷ Kant accepte (disons plutôt qu'il la tolère) la religion historique, mais « dans la mesure où il la trouve propre à animer sa pure intention religieuse. »²²⁸

Ce renversement de la hiérarchie des motifs de la conduite pourra-t-il se faire, et le christianisme devenir enfin égal à son essence ? Kant est finalement optimiste quant à l'évolution du christianisme : « si l'on demande : Quelle époque dans l'histoire de l'Eglise jusqu'ici connue est la meilleure, je dis sans réserves : c'est

²²⁷ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade, tome 3 p. 217.

²²⁸ Kant : *Op.cit.*, p. 217.

l'époque actuelle. »²²⁹ La raison en est que, de plus en plus, la foi en la réalité d'événements historiques relatés dans les livres canoniques devient inessentielle : elle est d'ailleurs de plus en plus difficile étant donné les progrès de l'exégèse d'une part, et, d'autre part, l'imprégnation de plus en plus forte des esprits par la rigueur des exigences scientifiques. Dès lors, les divergences entre les dogmes deviennent négligeables, et la place est libre pour l'établissement d'une Eglise universelle animée par la foi morale. Car « la vraie religion ne consiste pas dans le savoir ou dans la confession de ce que Dieu fait ou a fait pour notre sanctification, mais en ce que nous devons faire pour en devenir dignes. »²³⁰

Mais, ce christianisme pur, quels seront ses rites, ses pratiques, ses croyances ?

10) La religion de l'avenir et les mystères

La pure religion telle que la voudrait Kant serait d'abord une religion, en ce sens que, contrairement au rationalisme extrême, elle croit à des mystères. Kant savait que, comme il a été dit depuis « un Dieu compris n'est pas un Dieu ». Mais ces mystères ne portent pas, comme celui de la trinité tel que l'expose le christianisme statutaire, sur la nature intime de Dieu, ce qui n'est d'aucun intérêt pour la conscience morale, mais sur le rapport de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, où se fonde la conscience morale. « Il n'y a que ce que nous comprenons et pénétrons complètement au point de vue

²²⁹ *Ibid*, p. 161.

²³⁰ Kant : *Op.cit.*, p. 162.

pratique, mais qui, d'un point de vue théorique, (pour la détermination de l'objet en lui-même) transcende tous nos concepts, qui soit un miracle (sous un certain rapport) et puisse cependant (sous un autre rapport) être révélé. » ²³¹ On comprend ici qu'il ya une sorte d'évidence pratique, qui est celle de la conscience du devoir dans la décision morale, et c'est cette évidence pratique qui est l'authentique révélation (non ce qui a pu être dit au cours de l'histoire, et rapporté par des témoins). Mais cette évidence est celle d'un « miracle », car elle est la rencontre, inconceptualisable, de l'Absolu et du fini.

Quels sont ces mystères ?

10-1) Le mystère de la vocation de l'homme

L'homme existe sur terre, et se sent appelé, étant soumis à la loi morale, à devenir citoyen d'un Etat éthique, par opposition aux Etats actuels, où règne trop souvent, à l'intérieur d'eux-mêmes et dans leurs relations réciproques, la loi de la jungle. C'est dans l'expérience de l'Absolu fondatrice de la moralité que chacun a connaissance de cette vocation, qu'elle lui est révélée.

Dans cette expérience, nous éprouvons à la fois notre dépendance et l'exigence de notre indépendance. C'est ici, que ce problème est abordé par Kant de la manière la plus explicite. Nous ne pouvons concevoir la soumission générale inconditionnelle de l'homme sous la législation divine autrement qu'en nous regardant comme ses créatures ; c'est ainsi de même que Dieu ne peut être regardé comme l'auteur de toutes les lois de la nature que parce

²³¹ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 1, p. 173.

qu'il est le Créateur des choses de la nature. Or, pour notre raison il est absolument incompréhensible que des êtres puissent être créés pour un libre usage de leurs forces. C'est que, selon le principe de causalité, à un être dont on admet qu'il a été produit, nous ne pouvons attribuer aucun autre principe interne de ses actions que celui que la cause productrice y a déposé, et que par ce dernier (par conséquent par une cause extérieure) chaque action de cet être est déterminée, en sorte que celui-ci ne serait pas libre. Ainsi par les vues de notre raison on ne peut concilier la Législation divine, sainte, concernant donc simplement des êtres libres, avec le concept d'une création de ceux-ci par elle ; mais il faut au contraire les considérer comme des êtres libres déjà existants qui ne sont pas déterminés par une dépendance de la nature, par la médiation de leur création, mais par une vocation à la citoyenneté dans l'Etat divin. Ainsi la vocation à cette fin est-elle moralement évidente ; mais pour la spéculation la possibilité de cet appel est un impénétrable mystère.

Dans ce texte, Kant affirme d'abord que, devant la loi morale, l'homme ne peut que s'éprouver comme une créature de l'auteur de cette loi : Dieu. Comment est-on amené à cette conclusion ? Ce ne peut être évidemment en remontant du fait de l'existence de la loi morale à l'auteur de cette loi, selon le principe : tout phénomène a une cause. Car une telle inférence est interdite par la philosophie critique. « Le principe transcendantal qui fait conclure du contingent à une cause,... n'a de signification que dans le monde

sensible et n'a plus même sens en dehors de ce monde. »²³² D'ailleurs, Kant précise en distinguant créateur des choses et créateur des lois. Créer des lois, c'est mettre des existants en rapport les uns avec les autres ; c'est ce que fait l'entendement humain, comme l'a montré l'Analytique transcendantale. Le Dieu de la théologie morale ne peut être compris comme une cause phénoménale qui produit un effet phénoménal. Ceci dans l'ordre de la nature ; s'il était, dans cet ordre, un simple démiurge, il lui faudrait compter avec la matière qu'il met en ordre, et il ne serait pas libre de ses fins. La distinction entre auteur des choses et auteur des lois vaut aussi en matière morale. L'homme se pense « créé » devant la loi morale, car cette loi est inconditionnée. De ce fait, elle n'est pas le résultat d'un contrat entre deux personnes indépendantes qui poseraient toutes deux leurs conditions ; et elle n'a rien d'une contrainte physique, résultant d'un rapport de forces et conditionnée par lui. Elle est une contrainte immanente au sujet à chercher hors de lui son origine, dans un Dieu qui soit à la source même de son existence (et non seulement du fait qu'il soit tel ou tel).

Pour essayer de se représenter ce Dieu, il faut se référer au Dieu Idée de la Raison que présente la Dialectique transcendantale. Il y est dit que « le concept d'une Intelligence suprême est une simple Idée, c'est-à-dire que sa réalité objective ne doit pas consister en ce qu'il se rapporte directement à un objet... mais qu'il n'est qu'un schème du concept d'une chose en général. »²³³ Autrement

²³² Kant : la *Critique de la raison pure*, la Pléiade tome 1, p. 1222.

²³³ Kant : la *Critique de la raison pure*, la Pléiade tome 1, p. 1267.

dit, c'est l'idée d'existant dépouillée de toute qualité, et capable par conséquent de tout contenir, idée appliquée indûment par la Raison pratique à l'expérience effective. C'est l'Idée d'une Origine absolue de tout, quelque chose comme ce qui sera le Grund schellingien. Ceci est conforté par la théologie morale de *la Critique de la raison pure* et de *la Critique de la faculté de juger*. Croire en la loi morale implique que l'on croie en un Dieu capable d'harmoniser toutes les fins des existants. « Sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas maintenant visible pour nous mais que nous espérons, les magnifiques idées de la moralité peuvent donc être des objets d'approbation et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles de l'intention et de l'exécution. »²³⁴ Ce Dieu serait le principe de l'unité systématique de toutes les fins, « servant à lier toutes choses suivant des lois universelles et nécessaires de la nature, puisqu'elles ont toutes leur origine dans l'absolue nécessité d'un unique être premier. »²³⁵ Ou encore : « nous devons admettre une cause morale du monde (un auteur du monde), pour nous proposer conformément à la loi morale un but final et dans la mesure où cette loi est nécessaire, dans cette même mesure il est aussi nécessaire d'admettre cette cause morale : à savoir qu'il y a un Dieu. Ainsi la loi morale amène le sujet à une conscience de dépendance absolue, résumée dans la notion de création.

Mais une telle conscience de dépendance ne peut être théorisée par la Raison théorique. « Pour notre Raison, il est

²³⁴ *Idem*, p. 1371.

²³⁵ *Ibid*, p. 1373

absolument incompréhensible que des êtres puissent être créés pour un libre usage de leurs forces. » Autrement dit, Kant estime ici que la formule si souvent utilisée : « Dieu nous créés libres » est totalement inintelligible. La Raison théorique cherche à faire comprendre la création en absolutisant la relation causale : « à un être dont on admet qu'il a été produit, nous ne pouvons attribuer aucun autre principe interne de ses actions que celui que la cause productrice y a déposé. » Tout ce que fait la créature résulte d'un caractère qui lui est propre ; mais, puisque, dans son être, elle résulte de son créateur, ce qui lui est propre est dû à ce créateur. Elle n'a donc aucune indépendance, elle n'est pas libre. Pour que l'agent moral soit libre, il faudrait qu'il préexiste à l'acte qui lui impose la loi morale, qu'il reçoive cette loi comme on prend les lois d'une société dont on décide de faire partie. Mais il n'en est pas ainsi : la loi morale est l'être même de l'homme. Et pourtant, il faut que l'homme soit libre, car la loi de Dieu est « sainte », c'est-à-dire qu'elle implique la recherche par qui la suit de la perfection morale, qui ne peut être atteinte que par un libre effort.

Il faut donc admettre à la source de notre être un mystère incontournable : la loi morale requiert à la fois de notre part dépendance et indépendance, condition de créature et liberté. Ceci nous le croyons fermement dans la mesure où nous adhérons à la loi morale (et il n'est pas d'homme qui, au fond de lui-même, n'y adhère). Mais il s'agit d'une foi, qui ne peut être théorisée.

10-2) Le mystère de la satisfaction

Comment, une fois créé et adhèrent librement à cette loi morale, l'homme pourra-t-il la pratiquer effectivement, alors que, tout en l'approuvant, il ne vit pas conformément à elle ? C'est le problème qui a été vu précédemment : comment l'homme corrompu peut-il devenir un saint ? L'homme est « corrompu et en aucune manière accordé à cette sainte loi. »²³⁶ Refusant en fait l'explication chrétienne de l'application aux pécheurs des mérites de Jésus-Christ, Kant fait de cette transformation un mystère, tout en maintenant cependant le vocabulaire chrétien : il faut que la justice divine ait été satisfaite pour que le pécheur puisse être sauvé. Dans cette expérience fondatrice de la moralité, où la créature se sent à la fois entièrement dépendante et entièrement libre, en dépit des objections de l'entendement contre cette incohérence, le pécheur est sûr que sa conversion est d'une part son œuvre, et que, d'autre part, elle eût été impossible sans Dieu.

10-3) Le mystère de l'élection

C'est en fait le problème théologique fondamental de la prédestination. Pourquoi Dieu sauve-t-il l'un et non l'autre ? « Cela ne nous donne aucun concept d'une justice divine, mais devrait dans tous les cas être rapporté à une sagesse dont la règle est pour nous absolument un mystère. »²³⁷

Tels sont les mystères de la religion morale. Ils apparaissent dans la sorte de tête-à-tête que l'agent moral, au moment de la

²³⁶ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, p. 174.

²³⁷ Kant : *Op.cit.* , p. 175.

décision, entretient avec l'inconditionné de la loi. « On peut exiger légitimement de tout mystère érigé en croyance que l'on comprenne ce qui est signifié par lui. »²³⁸ Mais cette compréhension ne peut être exprimée en concepts : dans l'expérience fondatrice, apparaît d'elle-même l'évidence d'une liberté dépendante mais qui peut se refermer sur elle-même ; d'un pouvoir d'être bon qui dépend de l'aide de Dieu tout en étant l'acte libre d'un sujet ; d'un choix préférentiel qui paraît sans raison mais n'est pas injuste. « Il serait indécent d'exiger qu'on nous en communique davantage. »²³⁹

11) Les moyens de grâces : rites et sacrements, leur signification possible dans une religion morale

Les religions statutaires affirment qu'il existe des « moyens de grâce », c'est-à-dire des techniques bien définies pour attirer sur soi la bienveillance et les grâces divines. Elles les mettent à la disposition des fidèles, pas toujours à titre gratuit. Ce sont la prière et les sacrements. Kant condamne évidemment la prétention absurde de mettre Dieu au service de ses propres souhaits. Dieu n'est pas un grand seigneur auquel il faudrait faire la cour en respectant les règles de l'étiquette. « Le vrai culte moral de Dieu, que les croyants lui doivent rendre , en tant que sujets appartenant à son Royaume non moins qu'en tant que citoyens de celui-ci (sous les lois de la liberté) est, à la vérité, comme ce Royaume lui-même,

²³⁸ *Idem*, note, p. 176

²³⁹ *Ibid*, p. 177.

invisible, je veux dire un culte des cœurs (en esprit et en vérité).²⁴⁰ Mais l'invisible a besoin d'être représenté pour l'homme par quelque chose de visible (donc de sensible ; bien plus ! D'en être accompagné au profit de la pratique et quoique intellectuel d'être, pour ainsi dire (suivant une certaine analogie) rendu intuitionnable. »²⁴¹ Le contact avec le sensible donne plus de force et d'assurance à ce qui est purement spirituel. Aussi Kant ne méprise-t-il pas les rites et les sacrements, à condition bien sûr qu'ils restent au service de pure foi morale.

Dans la prière, il ne s'agit pas d'agir sur Dieu, prétention absurde et d'ailleurs sacrilège. Le sens vrai de la prière serait d'être « en tous nos actes et notre vie agréables à Dieu »,²⁴² c'est-à-dire résolu à être fidèles à la loi morale, quelles que soient les circonstances. Et, comme nous ignorons les desseins de Dieu sur nous, la prière ne peut consister qu'en une résolution d'accepter le projet inconnu de Dieu sur nous. C'est une disposition d'esprit, et non une supplication précise. Pour une telle prière, il n'est donc pas besoin de formules : en somme, il ne s'agit pas d'agir sur Dieu, mais sur soi-même. « Une telle prière peut se faire en toute loyauté même si l'homme n'a pas la prétention de pouvoir assurer comme totalement certaine l'existence de Dieu. » (Ces derniers mots seraient-ils une sorte d'aveu ?) Au fond, pour Kant, la prière, c'est le recueillement dans l'attente du moment où les événements me demanderont d'agir conformément à la rigueur de la loi morale.

²⁴⁰ *Ibid*, p. 231.

²⁴¹ *Ibid*, p.231.

« La fréquentation de l'Église comme culte extérieur solennel » amenant une prière commune peut constituer « un moyen d'édification »²⁴³, c'est-à-dire un moyen de renforcer en soi la volonté de la vertu par exemple d'autrui. C'est aussi une façon de donner consistance à ce qui est la volonté ferme de tout agent moral : constituer sur terre le Royaume de Dieu. Mais ce n'est évidemment en aucune façon un moyen de grâce.

Le luthérianisme a réduit à deux le nombre de sacrements : le baptême et l'Eucharistie. Kant considère que, dans la religion morale, le baptême peut avoir la signification d'une réception à titre de membre d'une église (l'Église toute spirituelle qui est la communauté des consciences orientées vers l'instauration du règne de Dieu sur terre) ; avec son caractère solennel, qui, aussi bien pour celui qui est reçu que pour ceux qui le reçoivent, « fonde une grande obligation qui vise à quelque chose de sacré : la formation d'un homme comme citoyen d'un Etat divin. »²⁴⁴ Mais « en elle-même cette opération n'a rien de saint, ni qui produise la sainteté et une prédisposition à la grâce divine. »

Quant à l'Eucharistie, « la cérémonie maintes fois renouvelée d'un recommencement, d'une persistance et d'une propagation du corps religieux suivant les lois de l'égalité (dans la communion) » et qui « peut s'effectuer par la formalité d'une consommation commune à une table »²⁴⁵, elle « renferme en elle-même quelque

²⁴² Kant : *Op.cit.* , p. 234.

²⁴³ Kant : *Op.cit.* , p. 238.

²⁴⁴ *Idem*, p. 239.

²⁴⁵ *Ibid*, p. 240.

chose de grand » car elle est l'affirmation concrète de l'unité et de la fraternité des agents moraux. A propos de ce texte, il est à remarquer que Kant cherche à garder à l'Eucharistie son caractère d'annnèse et de commémoration. Mais la cérémonie fait retour à la constitution du corps de l'Eglise, de la formation d'une société d'agents moraux animés par la volonté d'instaurer le règne du Bien, et non au sacrifice de Jésus-Christ, mort sur la croix. Il est cependant fait allusion au « souvenir du fondateur »²⁴⁶ mais l'Eucharistie ne saurait être en aucune façon un moyen de grâce, le sacerdoce serait alors une véritable escroquerie.

Telle est la pure religion morale selon Kant, vers laquelle s'orientent les religions statutaires quand, par une inversion de leur tendance à privilégier l'événement fondateur (réel ou non) sur le contenu moral du message divin, on les oriente vers leur vraie destination. Kant y voit la « pure doctrine du Christ, nettoyé des barbouillages cléricaux et comprise selon notre manière de nous exprimer. »²⁴⁷ Kant avait la ferme conviction que c'était la religion de l'avenir, et que les combats des religions statutaires pour la sauvegarde de ce qu'elles considéraient comme l'orthodoxie étaient vains : elle est la religion de la raison, même si elle reconnaît les limites de cette Raison, et la part importante de l'inconnaissable. « Une religion qui, de manière irréfléchie, déclare la guerre à la Raison, serait avec le temps incapable de se soutenir contre elle. »²⁴⁸

²⁴⁶ Kant : Op.cit. , p. 240.

²⁴⁷ Kant : Op.cit. , p. 1319.

²⁴⁸ *Idem*, p. 23.

Conclusion de la troisième partie

La morale kantienne est une morale du devoir. Elle impose d'agir en suivant seulement la loi morale, et celle-ci comme nous l'écrit Heinz D. Kittsteiner, est toujours prête à donner à toutes les questions venant de la sphère du particulier et de l'individuel la même réponse stéréotypée : « Agis de telle manière que la maxime de ta volonté puisse à chaque fois avoir en même temps valeur de législation universelle. »²⁴⁹ Cette morale rigoureuse n'est pourtant pas un ascétisme, qui impose une discipline d'austérité à l'égard de notre corps. Kant nous apprend justement que les situations de détresse, de misère et de maladie peuvent parfois empêcher la pratique de la vertu. C'est pourquoi le bonheur personnel, bien que n'étant pas le principe de nos actions, ne doit pas être négligé. La morale du devoir est une morale critique à l'égard des morales qui ont des préceptes conditionnels visant l'accès au bonheur. La vraie morale, aux yeux de Kant, doit commander de façon absolue et désintéressée. Dans toutes les situations possibles, le respect du devoir moral doit être le guide de notre action, même si cela peut aller contre les intérêts particuliers.

Par ce rigorisme, cette morale kantienne a reçu cette boutade célèbre de Max Scheler que Kant a jeté le bébé avec l'eau du bain. Autrement dit à vouloir trop purifier sa morale Kant l'aurait rendue difficile, inaccessible et impraticable par l'homme. Hegel dans la

²⁴⁹ Kittsteiner (Heinz D.) : *La Naissance de la conscience morale*, Les éditions du cerf, PARIS 1997, p.162-163.

Par ailleurs, les équivoques imputées à la morale kantienne, viennent de ce que ses contradicteurs estiment que les hommes ont souvent besoin d'une morale qui leur offre des préceptes utiles pour réussir leur vie sociale. Bref, que les gens ont besoin d'une morale utilitaire et non formelle. Mais la conscience humaine, examinant la morale kantienne peut elle-même se rendre compte que celle-ci ne fait que viser ce que l'homme devrait vraiment faire. Et, à notre avis le point le plus important de cette morale kantienne semble celui qui place l'attitude morale de l'homme non pas devant les conventions sociales et autres relations de politesses (influencées par des intérêts empiriques individuels) ni devant Dieu (par crainte de sa colère ou par attente de sa récompense), mais devant l'impératif catégorique c'est-à-dire devant la conscience de l'homme lui-même. Dans la préface à la première édition de 1793 de la *Religion dans les limites de la simple raison*, Kant avance cette idée qui pourrait être comprise comme une déclaration de guerre à l'égard de la religion que : « Dans la mesure où elle se fonde sur le concept de l'homme, comme être libre et s'obligeant par cela même par sa raison à des lois inconditionnées, la morale n'a besoin ni de l'idée d'un Être différent qui le dépasse afin qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre motif que la loi elle-même pour qu'il l'observe. »²⁵¹ Ce passage de la *Religion dans les limites de la simple raison* ne veut pas dire que Kant rejette Dieu. Ce qui paraît certain ici, pour reprendre en substance une formule de V. Delbos, c'est cette volonté de Kant visant « à

²⁵¹ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, p. 15.

dégager [les] convictions religieuses et morales de tout formalisme extérieur. »²⁵²

Par cette démarche Kant montre clairement son opposition à l'égard de toutes les institutions qui prétendent guider la conduite humaine. Ainsi se trouve dénoncée, cette sorte d'esclavage dans lequel le clergé et le pouvoir politique semblent maintenir les hommes. Kant est contre l'influence du clergé sur les âmes et l'autocratie politique, celle qui est présente à travers la censure politique. Ce besoin de liberté Kant l'a très tôt réclamé. Aussi, V. Delbos cite un passage où Kant aurait dit à propos du régime de son collègue « qu'il se sentait envahi par la terreur et l'angoisse toutes les fois qu'il se mettait à se rappeler cet esclavage de jeunesse. »²⁵³ Cette discipline centrée sur la munitie et la multiplication des actes de dévotion dégoûtait Kant. Dans son âge adulte, Kant trouvera un concept pour déterminer la conduite humaine : l'autonomie morale.

Comme on peut le constater, le problème de l'espérance de participer au souverain Bien nous l'avons posé ici comme faisant, chez Kant, l'objet des postulats et d'une foi. Nous en posons ici un autre : celui du rôle de Dieu dans la morale (libre) kantienne.

²⁵² Delbos (V.) : *Op.cit.* , p. 36.

²⁵³ *Idem*, p. 36.

Quatrième partie : Les fins de la providence divine et la question de la dépendance

Chapitre 1. La finalité, trace de la Providence

a) La place de la finalité dans la pensée précritique et les perplexités de Kant avant la critique.

Avant la période critique, c'est-à-dire, dès les premiers écrits, on note la volonté de Kant d'expliquer le monde par le monde lui-même, sans recours direct à la métaphysique. C'est Newton contre Leibniz. On sait que Leibniz était d'abord un métaphysicien, partant de concepts *a priori* (Dieu, comme être parfait dans le *Discours de Métaphysique* ; la monade comme élément simple et dernier de la réalité, dans la *Monadologie*.)

Newton est, lui, un physicien, qui part de l'observation des faits. Dans l'*Histoire générale de la nature et Théorie du ciel* (1755), Kant, bien que toujours très influencé par Leibniz, considère le monde en newtonien. Il estime que le monde, c'est-à-dire la réalité qui se donne à percevoir aux sens, s'est organisé par lui-même, selon les lois qui lui sont immanentes, pour en arriver à l'état actuel, à partir d'un chaos primordial. Kant se donne alors pour programme de « déduire la formation des corps célestes eux-mêmes et l'origine de leur mouvement, à partir du premier état de la nature, au moyen de lois mécaniques. »²⁵⁴

²⁵⁴ Kant : *Histoire de la nature et théorie du ciel*, p. 37.

Ce faisant, il est conscient de s'exposer à des condamnations de la part d'esprits religieux, attachés à l'idée de Providence, laquelle désigne pour les théologiens l'action bienveillante et continue de Dieu sur sa création. Les adversaires de Kant considéraient que la Providence est sans cesse à l'œuvre dans la production des phénomènes, ceci rendant compte de l'ordre et de la beauté de la nature dans sa totalité. Ainsi, « laissée à ses lois générales, la nature ne produirait que du désordre. Les accords indiquent une main étrangère qui a su contraindre, en un plan sage, une matière privée de toute régularité. »²⁵⁵

A cela, Kant répond qu'une telle manière de voir aboutit à ôter à Dieu la qualité de créateur. Si les éléments fondamentaux à partir desquels le monde s'est formé ne pouvaient produire, d'eux-mêmes, que du désordre, ils ne pourraient être l'œuvre d'un Dieu parfait et tout-puissant, comme l'est le Dieu de l'orthodoxie chrétienne. Deux textes sont parfaitement nets à cet égard dans *l'Histoire générale de la nature* où il est écrit que « Si les lois générales d'action de la matière sont également une conséquence du projet suprême, elles ne peuvent vraisemblablement avoir d'autres déterminations que celles qui tendent à remplir d'elles-mêmes le dessein que la sagesse suprême s'est proposé ; ou bien, s'il n'en va pas ainsi, ne devrait-on pas être tenté de croire que, du moins, la matière et ses lois générales seraient indépendantes, et que la puissance souverainement sage, qui a su s'en servir de façon si glorieuse, est assurément grande, mais cependant pas infinie, assurément

²⁵⁵ Kant : *Op.cit.* , p.39.

puissante, mais pas pleinement suffisante? »²⁵⁶ Ceci confirmé par ce second texte qui avance que « si la nature des choses ne produit, par les lois éternelles de leur essence, que désordre et absurdité, elle prouvera justement par là son caractère d'indépendance vis-à-vis de Dieu ; et quel concept pourra-t-on se faire d'une divinité à laquelle les lois générales de la nature obéissent seulement par une sorte de contrainte, et qui voit ses plus sages plans contredits par ce que ces lois sont en elles-mêmes ? L'ennemi de la Providence ne remportera-t-il pas autant de victoires sur ces faux principes qu'il peut montrer d'accords que les lois générales d'actions de la nature produisent sans aucune restriction particulière ? »²⁵⁷

Disons donc que, dès le commencement, Dieu a créé la matière et lui a donné des propriétés et des lois telles que, par leur seul jeu, mécaniquement, elles aboutissent à un monde bien organisé. Dans l'exemple à propos des mouvements des vents dans l'île de Jamaïque, Kant veut surtout montrer comment le mécanisme de la nature peut suffire à témoigner de la puissance divine, contrairement à ce que craint celui qu'il appelle ironiquement le défenseur de la religion. « Dans l'île de Jamaïque, dès que le soleil est assez haut pour faire tomber sur le sol une canicule que l'on ressent très vivement, dès neuf heures du matin, commence à s'élever de la mer un vent qui souffle de toutes parts sur la terre. Sa force augmente dans la mesure où augmente la hauteur du soleil...

²⁵⁶ *Idem*, p. 39.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 93.

Phénoménologie de l'esprit (1807) révélera ce qu'il appelle l'équivoque de la morale kantienne. Cette contradiction réside, d'après la critique hégélienne, dans la nature même de l'acte vertueux. L'acte vertueux serait ici un acte presque impossible, suivant une formule de Kant lui-même, disant qu'il n'est pas certain qu'une seule action faite par pur devoir ait jamais pu être accomplie. Autrement dit, être vertueux ici c'est accomplir une action impraticable humainement. Et nous avons avec la doctrine du mal radical une confirmation de cette tendance humaine à pervertir la pureté de l'action morale. En fait, si on en reste là, la morale kantienne serait une morale de l'échec et du désespoir puisque l'homme n'est ici présenté que sous un seul de ses aspects : l'aspect négatif qui le présente comme un être imparfait, donc naturellement intéressé. Nous connaissons à ce sujet les termes de l'interrogation de Luther : comment l'homme courbe peut-il devenir droit ? Luther comme le montre A. Philonenko ne sait pas comment un tel être si courbe peut-il devenir droit sans la grâce divine. Mais, on sait aussi que chez Kant cette imperfection n'empêche pas cette disposition humaine à la perfection. Et, malgré les difficultés humaines à respecter ici-bas le devoir pour le devoir lui-même, on peut logiquement penser et espérer qu'un progrès à l'infini dans un autre monde puisse permettre à l'homme d'y parvenir.²⁵⁰

²⁵⁰ « En effet, comme l'écrit A. Philonenko, la mathématique supérieure, c'est-à-dire l'analyse infinitésimale, peut nous aider. Elle peut, en effet, nous représenter l'inadéquation du courbe et du droit, comme une erreur toujours susceptible d'être diminuée dans le passage, sans limites, des quantités auxiliaires, erreur qui dans le progrès allant à l'infini devient si petite, qu'à la fin elle peut être négligée. » (Cf. *Métaphysique et Politique chez Kant et Fichte*, J. Vrin, Paris 1997, p. 73.)

Sans cela, l'île serait inhabitable. »²⁵⁸ Dira-t-on que ce vent est une sorte de miracle produit par la bonté divine en faveur des jamaïcains ? En fait, nous dit Kant, cela s'explique parfaitement de façon mécanique, à partir de « l'élasticité et de la pesanteur, propriétés qui appartiennent nécessairement à l'air. »²⁵⁹

Ce qui n'empêche pas de rendre grâces à la sagesse et la bonté divines, qui ont constitué les éléments de la matière de manière à leur faire produire ces effets salutaires. Car Kant ne tombe pas dans l'irréligion d'Epicure, lequel explique la formation du monde uniquement par le hasard, refusant de faire intervenir l'action d'une providence créatrice, prévoyante et sage. Une telle manière de voir est qualifiée d'absurdité, qui aboutit à tirer la raison de la déraison en faisant intervenir, pour expliquer la rencontre des atomes, l'action tout à fait arbitraire du *clinamen*. On peut se servir d'Epicure, mais à condition d'admettre au départ une disposition des éléments de la matière conforme aux desseins éternels de l'entendement divin. Cette idée est clairement établie dans le texte suivant où il est écrit que « Dieu a placé dans les forces de la nature un art caché, celui de se constituer soi-même, à partir du chaos, en un parfait système du monde. »²⁶⁰ Ici, Kant se rattache explicitement à la tentative de Descartes dans le *Traité du monde*, les *Principes* et le *Discours de la méthode*, où il est écrit que : « Toutefois, je ne voulais pas inférer, de toutes ces choses, que ce monde ait été créé en la façon que je proposais ; car il est bien plus vraisemblable que, dès le

²⁵⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 40.

²⁵⁹ *Idem*, p. 41.

commencement, Dieu l'a rendu tel qu'il devait être. Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé ; de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné, au commencement, d'autre forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature, il lui prêtât son concours, pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites. »²⁶¹

Si l'explication immédiate du physicien doit rester mécaniste, il reste que l'ordre merveilleux et la beauté du monde imposent de remonter à l'action créatrice d'un Dieu sage. La métaphysique permet alors au physicien d'extrapoler du réel au possible, voire au probable ; de l'infinité de Dieu, on déduira l'infinité de l'univers créé, l'existence d'une infinité de mondes en plus du monde terrestre. « Il serait absurde de faire agir la divinité selon une partie infiniment petite de son pouvoir créateur. »²⁶²

Des mondes se forment, se développent, se transforment, disparaissent, renaissent, par le seul jeu des lois dont Dieu a doté leurs éléments ultimes, et par les lois newtoniennes de l'attraction,

²⁶⁰ *Ibid*, p. 45.

²⁶¹ Descartes (René) : *Discours de la méthode*, EDITIONS Garnier, tome 1, Paris 1988, p. 617.

et ceci sans miracle. Ainsi, « une constitution du monde qui ne se maintiendrait pas sans un miracle n'a pas le caractère de constance qui est la marque du choix de Dieu. »²⁶³ Le traité se termine sur un acte de foi optimiste quant à la capacité de production d'une Nature, puissance infinie de renouvellement, ordonnée dès le départ par la sagesse divine. Le concept de Nature et le concept de Providence coïncident d'une certaine façon, la Nature étant la spontanéité productrice, la Providence la structuration de cette spontanéité par l'entendement divin. La création, effet admirable de cette Nature, puisqu'elle est faite pour la félicité divine, ne peut que donner joie et félicité à l'homme raisonnable qui la contemple, puisqu'il est le plus proche de cet être divin. « L'esprit qui considérera tout cela s'enfoncera dans un profond étonnement ; insatisfait néanmoins de ce grand objet dont la caducité ne peut assez satisfaire l'âme, il désirera connaître de près cet Être dont l'entendement, dont la grandeur sont la source de cette lumière qui se répand comme d'un centre sur toute la nature. »²⁶⁴ Le dessein final de la création serait donc la félicité de l'homme dans l'union à Dieu dès cette vie par la contemplation de l'œuvre divine. Mais Kant va plus loin. Malgré l'aspect proprement physicien du livre, il s'abandonne à une rêverie à laquelle ses assurances métaphysiques, et surtout sa foi religieuse, fondée sur la Révélation²⁶⁵ donnent de la positivité. Ces globes si éloignés de la Terre, mais qui peut-être, de par leur position par

²⁶² Kant : *Op.cit.* , p. 79.

²⁶³ *Idem*, p. 81.

²⁶⁴ *Ibid*, p.89.

²⁶⁵ *Idem*, p. 90.

rapport au soleil, jouissent de conditions de vie meilleures que les nôtres, ne pourraient-ils devenir, après la mort, les lieux d'habitation des âmes immortelles ? « Peut-être quelques globes du système planétaire sont-ils encore en train de se former pour nous préparer, quand se sera écoulé le temps prescrit à notre séjour ici, de nouveaux lieux d'habitation dans d'autres cieux. » Car « l'âme immortelle devrait-elle demeurer toujours attachée à ce point de l'univers, à notre Terre ? »²⁶⁶

Ainsi le simple jeu des lois naturelles instituées par la sagesse divine vise à la béatitude des âmes croyantes. Le mécanisme aboutit, parce qu'il est au départ mené par la Providence, à la béatitude des croyants.

L'existence de la finalité est évidemment essentiellement liée à l'idée de contingence. On sait que c'est en évacuant la contingence, que Spinoza a évacué de ce fait la finalité. On ne peut dire d'une chose qu'elle est bien réalisée que s'il était possible qu'elle le fût mal. Cette notion de contingence ne pose pas de problèmes pour Kant qui, comme Newton, s'efforce, en physique, de partir du donné sensible, qui, étant donné, se présente d'emblée comme contingent.

La doctrine de la finalité telle que Kant la présente dans la période précritique n'offre pas de véritables changements avec ce qu'il disait dans *l'Histoire générale de la nature*. Dans *l'Unique fondement d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Kant montre que « les choses de la nature portent déjà, dans les déterminations

²⁶⁶ *Ibid*, p. 106.

nécessaires de leur possibilité interne, la marque de leur dépendance envers l'Être en soi, au sein duquel tout s'accorde avec ses attributs de la sagesse et de bonté. »²⁶⁷ Kant apporte ici un élément d'explication de l'optimisme que nous trouvons dans sa philosophie.

Toujours dans *L'Unique fondement*, Kant se demande ce qu'il en est dans le cas des actes libres, lorsque l'homme résiste à la volonté de Dieu ; comment dès lors peut se réaliser la dépendance du monde et de la liberté humaine par rapport à Dieu ? « Il se peut que le cours de la nature puisse être parfois en conflit avec la volonté de Dieu. Pourtant, puisque même les forces des êtres doués d'activité libre ne sont pas soustraites entièrement à toutes les lois, dans leurs connexions avec le reste de l'univers, et qu'elles sont toujours soumises à des principes, sinon nécessaires, du moins susceptibles de rendre raison de leur emploi d'une autre manière, et selon les règles de la liberté, on doit dire que le concept de la dépendance universelle de l'essence des choses à l'égard de Dieu fournit, ici encore, une raison importante d'admettre que les effets de la liberté sont bons dans l'ensemble, et conformes à l'ordre du meilleur. »²⁶⁸ Kant est toujours resté très sensible à la finalité qui apparaît dans la nature. Ainsi, il avance qu'« une âme bien née qui contemple avec justesse une beauté contingente et une liaison finale telles que les présente l'ordre de la nature y trouve des preuves suffisantes pour conclure à l'existence d'une volonté accompagnée d'une grande

²⁶⁷ Kant : *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, p. 215.

²⁶⁸ Kant : *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, p. 373-374.

sagesse et d'une grande puissance. »²⁶⁹ Certes, l'inférence spontanée qui conduit à Dieu ne peut être rigoureusement justifiée par une démonstration, cela dans *L'Unique fondement* lui-même.

Même dans la *Critique de la raison pure*, tout en maintenant et même en accentuant ses critiques contre l'argument physico-théologique, Kant dira tout le bien qu'il pense de cette fausse preuve : « Cet argument mérite d'être toujours nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et le mieux approprié à la raison humaine commune. Il vivifie l'étude de la nature, en même temps qu'il en tire sa propre existence et qu'il y puise toujours de nouvelles forces. »²⁷⁰

Dans sa période précritique, Kant pensait en somme entre Leibniz et Newton. Comme physicien, il se voulait newtonien, expliquant les faits par les faits eux-mêmes. Bien plus, il affirme, dans les *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1763) que « la vraie méthode de la métaphysique est au fond identique à celle que Newton a introduite en physique. »²⁷¹ Hume aussi pensait introduire la méthode positive en philosophie. Kant devint-il empiriste, sûrement pas. Car l'expérience métaphysique telle qu'il la conçoit ne porte pas sur les faits présentés par la sensibilité, mais sur des concepts. « Recherchez par une conscience immédiate et évidente les caractères qui se trouvent sans aucun doute dans le concept de quelque propriété générale, et,

²⁶⁹ *Idem*, p. 373.

²⁷⁰ Kant : la *Critique de la raison pure*, p. 1232.

²⁷¹ Kant : les *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, la Pléiade, tome 1, p. 229.

bien que vous ne connaissiez pas toute la réalité de la chose, vous pouvez néanmoins vous en servir avec assurance pour en déduire plusieurs de ses caractères.»²⁷² Et il donne pour exemple l'analyse du concept de corps. Une telle définition de l'évidence métaphysique ne peut bien sûr s'appliquer aux visions mystiques sensibles de Swendenborg, d'où l'attitude sceptique de Kant à leur égard. Elle permet aussi de faire la distinction entre ce qui, dans la métaphysique, est certitude et ce qui n'est qu'hypothèse ou même rêverie ; c'est en ce sens, qui n'est évidemment pas celui de la *Critique de la raison pure*, que la métaphysique peut-être dite, dans les *Rêves d'un visionnaire* « science des limites de la raison humaine. »²⁷³

La *Dissertation de 1770* traduit l'embarras et les perplexités de Kant. La séparation entre physique et métaphysique est justifiée en rigueur ; la physique étudie les objets donnés dans l'espace et le temps, lesquels, étant des formes subjectives de la sensibilité, ne nous font pas connaître l'objet en lui-même. Mais la métaphysique, par la raison pure, saisit l'objet dans sa totalité. Ainsi Kant peut-il maintenir l'union entre causalité efficiente et finalité dans l'intelligibilité de l'objet : la physique donne une première intelligibilité par la cause efficiente, et la métaphysique accomplit en quelque sorte cette intelligibilité en l'enveloppant dans la finalité du projet divin. Mais Kant va voir rapidement les difficultés de cette position. C'est ce dont témoigne la *Lettre à Marcus Hertz du 21 février*

²⁷² *Idem*, p. 230.

²⁷³ Kant : les *Rêves d'un visionnaire*, p. 586.

1772. Le problème est celui-ci : si l'on peut penser que la physique s'applique bien à un objet existant, puisque cet objet fournit des impressions sensibles réellement éprouvées, comment être sûr que la connaissance métaphysique, qui saisit directement un intelligible, porte sur un objet existant dont cet intelligible est le concept ? « J'avais dit : les représentations sensibles représentent les choses telles qu'elles apparaissent, les intellectuelles telles qu'elles sont...mais par quel moyen ces choses nous sont-elles donc données, si elles ne le sont pas par la façon dont elles nous affectent ? Et si de telles représentations intellectuelles reposent sur notre activité interne, d'où vient la concordance qu'elles doivent avoir avec des objets qui ne sont pourtant pas produits par elles ? Et d'où vient que les axiomes de la raison pure concernant ces objets concordent avec eux sans que cet accord ait pu demander le secours de l'expérience. »²⁷⁴ On dira : « C'est Dieu, créateur des idées comme il est créateur des choses, qui a mis en nous, d'une façon ou d'une autre, les idées qui correspondent aux choses. » Solution qui, dans ce qu'elle a d'essentiel, est celle de la réminiscence platonicienne, de la vision en Dieu de Malbranche, des différentes formes d'innéisme. Kant estime qu'il y a là un cercle vicieux : on fait reposer sur Dieu la validité de la connaissance métaphysique, alors que c'est la métaphysique qui permet de remonter à Dieu.

Dès lors, le problème critique est posé : Comment une connaissance d'objet est-elle possible ? Un intellect créateur connaîtrait les objets immédiatement et absolument, puisqu'il les

²⁷⁴ Kant : *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772*, p.692-693.

fait exister du seul fait qu'il les pense. Mais notre intellect ne peut connaître qu'à partir d'une réceptivité, d'une passivité dans la réception des impressions sensibles, qui est la marque de sa finitude. Mais connaître, ce sera, pour l'intellect humain, surmonter cette passivité en construisant non l'objet, mais la connaissance de l'objet. Le démontrer sera l'œuvre de l'Analytique transcendantale ; il restera à rendre compte de l'illusion métaphysique ; ce sera la tâche de la Dialectique.

b) La critique et l'idée de finalité : la finalité n'est pas une catégorie ; elle n'est pas constitutive d'objet

Que l'objet, en tant qu'il est connu, soit constitué par l'entendement, à partir de la passivité de l'intuition sensible, c'est ce qui est clairement affirmé, en particulier dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, à partir de l'exemple de l'expérimentation scientifique. « Lorsque Galilée fit descendre sur un plan incliné des boules avec une pesanteur choisie par lui-même, ou que Torricelli fit porter à l'air un poids qu'il avait d'avance pensé égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue, ou que, plus tard, Stahl transforma des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y restituant certains éléments, alors ce fut une illumination pour tous les physiciens. Ils comprirent que la Raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son projet, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes,

et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la laisse. »²⁷⁵

Si l'on abandonne l'idée d'une connaissance de l'Absolu au moyen de purs concepts capables de nous conduire au monde intelligible, idée qui était encore présente dans la *Dissertation de 1770*, mais qui n'était justifiée que par le cercle vicieux, alors, il faut reconnaître que toute connaissance du réel, toute science d'un objet, doit partir de l'intuition sensible. Mais l'intuition est purement réceptive, purement vécue, et, d'un autre côté, l'acte de connaître, si aucune intuition ne lui est fournie, n'est qu'une forme vide. Ainsi « Des pensées sans contenus sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles. »²⁷⁶

Comprenons ici que l'objet, en tant qu'il est connu, est constitué par l'esprit qui à la fois se soumet aux intuitions et s'en empare, pour leur donner sens. À l'origine, un sensible multiple, un divers éprouvé ; la constitution de l'objet est synthèse de ce divers en une unité. Kant définit alors la synthèse « comme l'acte d'ajouter les unes aux autres des impressions différentes et de saisir leur diversité en une connaissance. »²⁷⁷ L'acte fondamental de l'esprit est donc une liaison, et, puisque juger, c'est lier, on dira que « penser, c'est juger. » La perception n'est pas pure réception passive, comme le disent les empiristes ; percevoir, c'est penser, c'est agir. « Toute expérience contient, outre l'intuition des sens, par laquelle quelque chose est donné, un concept d'un objet, qui est donné dans

²⁷⁵ Kant : *Op.cit.* , p. 737.

²⁷⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 812.

l'intuition ou qui apparaît (selon qu'il s'agit de perception ou d'imagination) aussi y aura-t-il des concepts d'objets en général servant de fondement, comme conditions *a priori*, à toute connaissance d'expérience : par conséquent la valeur objective des catégories, comme concepts *a priori*, reposera sur ceci, que l'expérience (quant à la forme de la pensée) n'est possible que par elles. »²⁷⁸

Les catégories sont des instruments par lesquels l'esprit lie le divers pour l'unifier. Déduire (en langage du droit déduire veut dire justifier) les catégories, c'est montrer comment c'est par elles, et par elles seules, que les impressions sont rassemblées dans la constitution d'un objet. L'expérience, au sens subjectif, c'est le rapport concret du sujet connaissant à un objet ; au sens large, c'est la totalité des épreuves possibles de ce qui est objet, par les sujets ; le monde est la totalité des objets dont on peut faire l'expérience. L'esprit, enfoncé d'abord dans le pur vécu, ne peut s'en distinguer, ne peut donc connaître, qu'en saisissant le donné sensible comme autre, et le dominer en le constituant par ses actes liants *a priori*. La déduction des catégories est une déduction transcendantale. Elle met au jour les actes *a priori* (les concepts, dit Kant) qui, transcendant le donné sensible, l'organisent pour en constituer un monde. « La valeur objective des catégories repose sur ceci que

²⁷⁷ *Idem*, p. 832.

²⁷⁸ *Ibid*, p. 848-849.

l'expérience (quant à la forme de la pensée) n'est possible que par elles. »²⁷⁹

La deuxième édition de la *Critique de la raison pure* précise les modalités de cette déduction, en les tirant vers l'idéalisme davantage que la première édition. L'esprit est donné à lui-même comme rapport à un multiple passivement reçu, et il ne peut se saisir comme un, c'est-à-dire se saisir, être lui-même, qu'en unifiant ses représentations diverses en un monde. Kant explique, en effet, que « la conscience empirique qui accompagne différentes représentations est en elle-même dispersée et sans relation avec l'identité du sujet. Cette relation ne s'opère donc pas encore par le fait que j'accompagne chaque représentation de conscience, mais du fait que j'ajoute l'une à l'autre, et que je suis conscient de leur synthèse. C'est donc seulement du fait que je puis lier un divers de représentations données dans une conscience 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 sous la supposition de quelque unité synthétique »²⁸⁰

L'esprit ne saisit son unité que par son action de lier la diversité. Mais comment les catégories, produits de la spontanéité spirituelle, peuvent-elles s'appliquer à l'altérité du divers ? Faut-il en revenir à une harmonie préétablie d'autant plus arbitraire qu'on a abandonné tout recours à Dieu par la reconnaissance de notre ignorance du monde intelligible ?

²⁷⁹ Kant : *Op.cit.* , p. 849.

²⁸⁰ Kant : *Op.cit.* , p. 854.

Kant répond par le schématisme transcendantal. Avant tout recours à la pensée réfléchie, le divers se présente à l'esprit structuré de telle sorte que son unité soit possible. Kant estime que l'origine de ce fait est mystérieuse. « Le schématisme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine. »²⁸¹ Mais il est possible d'en mettre au jour les modalités d'action effective. Toute impression est donnée dans le temps, même les impressions qui permettent de situer dans l'espace, car le temps est la forme universelle du sens interne : le divers, c'est d'abord, fondamentalement, le temporel. Or, pour connaître, il ne faut pas simplement vivre le moment actuel ; il faut le rattacher au passé, et dans la perspective de l'avenir. Autrement dit, la sensation actuelle doit être encadrée par l'imagination du passé et de l'avenir ; ou encore : il ya une faculté spontanée du sujet qui s'empare, en suivant le cours du temps, de chaque présent vécu en le faisant se profiler à partir de ce qui n'est plus et dans la perspective de ce qui pourra être ; cette faculté, c'est *l'imagination transcendantale*. L'imagination transcendantale scande le temps de sorte que le divers donné puisse devenir un monde.

Le chapitre de l'Analytique transcendantale consacré aux « Analogies de l'expérience » décrit la constitution des diverses liaisons nécessaires entre les données, d'où seront tirés les principes de la raison qui permettent l'intelligibilité du monde. Il existe trois modes de rapports temporels : la permanence, la succession, la simultanéité. « De là trois règles de tous rapports de temps des phénomènes, d'après lesquels l'existence de chacun d'eux peut être

²⁸¹ Kant : *Op.cit.* , p. 887.

déterminée par rapport à l'unité de tout temps, règles qui précéderont toute expérience et la rendent d'abord possible. »²⁸²

À partir de la perception de la permanence (l'imagination maintenant une impression ancienne alors que les impressions changent), est fondé le principe de la substance ; à partir de la perception de la succession, le principe de causalité ; à partir de la simultanéité, le principe d'action réciproque. Il faut constater ici que le principe de finalité est absent ; autrement dit, le principe de finalité n'a aucun rôle dans la constitution d'une expérience intelligible. Rien d'étonnant à cela car les catégories sont fondées à partir d'une organisation interne du temps ; or, dans la finalité, le temps est au service de l'agent qui s'en sert pour réaliser un projet qui domine et dépasse le temps.

La finalité ne joue donc aucun rôle dans la constitution de l'objet (comme objet de science). C'est, rigoureusement fondé cette fois, l'abandon de la théorie aristotélicienne des quatre causes, où, avec la cause finale et la cause formelle, la finalité se taillait la « part du lion ». Descartes, Newton, en tant que savants, se passaient de la finalité en arguant la difficulté de connaître les projets divins ; Kant démontre que le concept de nature, sans elle, peut être mécaniquement constitué. Par ailleurs, la *Critique de la raison pure* affirme, comme nous l'avions vu plus haut, l'impossibilité d'une démonstration de l'existence de Dieu et d'une preuve théorique de la liberté humaine. Ni finalité pour le déploiement effectif d'un

²⁸² *Idem*, p. 915.

projet divin ; ni rapport vivant entre la liberté divine et la liberté humaine : notre sujet n'est-il pas devenu impossible à traiter ?

Mais, si la Critique limite rigoureusement la connaissance théorique, la vie pratique et ses exigences feront retrouver des problèmes anciens, mais posés de manière toute nouvelle.

c) La conception critique de la finalité

Pour l'entendement, la Nature est un ensemble de phénomènes régis par des lois qui en règlent le déroulement de manière rigoureuse ; seule la nécessité causale intervient. À ce niveau, la Nature, pour le sujet connaissant, est cet Autre sur lequel il peut agir dans la mesure où il en a la science, mais qui est tout à fait étrangère à son affectivité, à ses aspirations, avec lequel aucune communion n'est possible.

Et pourtant... Certes, les apparences d'un coucher de soleil sur la mer s'expliquent rigoureusement par les lois de l'astronomie et de l'optique ; c'est un événement devant moi, il m'est extérieur, c'est un objet. Et pourtant c'est aussi un merveilleux spectacle qui me charme et m'émeut : une chose belle ne peut jamais nous laisser indifférent. Et, si nous étudions la structure d'un organisme, surtout celle d'un organisme supérieur, nous ne pouvons qu'admirer l'adaptation des parties à leur fin, et leur agencement ; comment le simple jeu de la causalité efficiente, sans l'action d'une puissance intelligente, pourrait-il aboutir à ce chef-d'œuvre ?

Ainsi, l'esthétique et la téléologie font-elles retrouver une sorte de complicité avec la nature que l'aveugle jeu mécanique des causes détruisait. Ce mécanisme était l'exigence de l'entendement, posant des lois objectives, abstraites. Mais la vie courante est rapport au concret, emploi d'un discours qui, fait de mots à portée universelle, s'applique à des situations particulières. Par rapport à l'entendement, qui impose ses catégories au divers, par rapport à la

raison qui, dans la théorie, pousse à des totalisations toujours en route, jamais abouties, et qui, dans la pratique, pose *l'a priori* du devoir, voici qu'apparaît une faculté nouvelle : la faculté de juger, qui rapporte l'universel aux situations particulières : « La faculté de juger est en général le pouvoir de penser le particulier comme contenu sous l'universel. »²⁸³

Cette faculté est déterminante lorsqu'elle subsume le particulier sous l'universel : « ceci est un arbre. » Elle est réfléchissante quand elle remonte du particulier à un universel indéterminé ; au départ, il y a de la part du sujet pensant, outre la perception d'un objet de l'expérience, un sentiment de plaisir ou de peine ; et c'est en réfléchissant sur ce sentiment que l'objet est dit « beau » ou « laid », « bien adapté » ou « mal organisé ». La finalité se trouve dans la faculté de juger réfléchissante. Kant lui a toutefois donné une fonction régulatrice dans la Méthodologie transcendantale, une fonction d'unité dans la *Critique de la faculté de juger*.

1) La finalité dans la faculté de juger déterminante

L'Analytique transcendantale de la *Critique de la raison pure* avait montré comment les catégories et les principes qui les incarnent constituent les cadres de toute connaissance humaine possible. Mais il y a un contenu à ces cadres. Et ce contenu ne peut être déduit *a priori* dans son détail. « L'expérience, dès que considérée objectivement en général elle est possible (dans l'idée), doit aussi,

²⁸³ Kant : la *Critique de la faculté de juger*, la Pléiade tome 2, p. 933.

d'après des lois tant universelles que particulières, constituer un système de connaissances empiriques possibles. En effet, l'unité de la nature l'exige, d'après un principe de la liaison complète de tout ce qui est contenu dans cet ensemble de tous les phénomènes.[...] Mais il ne s'ensuit pas que la nature soit d'après des lois empiriques également un système possible à embrasser pour le pouvoir humain de connaître, ni non plus que soit possible aux hommes l'enchaînement systématique complet de ces phénomènes en une expérience, et par conséquent cette expérience même en tant que système. Car la diversité et l'hétérogénéité des lois empiriques pourraient être si grandes que nous aurions sans doute partiellement la possibilité de lier des perceptions en une expérience d'après des lois particulières découvertes accidentellement, mais que nous ne pourrions jamais ramener ces lois empiriques elles-mêmes sous un principe commun. »²⁸⁴

Comprenons : s'encadrant dans les formes générales du système de l'expérience, des lois de fait, connues par l'observation et l'expérimentation, sont établies. Il y a donc deux sources de la connaissance scientifique : d'une part les catégories *a priori* de l'entendement, d'autre part la recherche empirique. L'idée de « nature en général » est formelle, et laisse indéterminés les lois particulières et leurs rapports mutuels. Risquons un exemple : l'espace parcouru par un corps qui tombe pourrait être proportionnel au temps, ou au carré du temps, ou au cube. Ce qui entraînerait un changement de l'ensemble, du fait de la solidarité

²⁸⁴ Kant : *Op.cit.* , p. 861.

des phénomènes. En somme, il y a, sous la forme générale de la « nature » une pluralité de natures possibles. D'une part, on a les catégories et les principes, d'autre part les observations de détail qui vont peupler ce cadre. Les deux doivent finalement se joindre, pour que la faculté de juger, c'est-à-dire la faculté d'appliquer les règles de toute expérience possible aux phénomènes individuels, l'universel au particulier, puisse effectivement fonctionner. Mais cette jonction ne pourrait-elle être retardée indéfiniment ? Ne pourrait-on forger l'hypothèse désespérante d'un esprit scientifique qui ne pourrait s'appliquer concrètement au donné ? Un état zéro de la connaissance où « la diversité et l'hétérogénéité des lois empiriques et en même temps celles des formes de la nature qui y correspondraient seraient infiniment grandes, et nous montreraient en elles un agrégat brut et chaotique, sans rien qui nous mette sur la voie d'un système, bien qu'il nous faille pourtant en présupposer un d'après des lois transcendantales. »²⁸⁵ Si cependant le savant continue à chercher, c'est qu'il pense que la jonction peut être réalisée. Ceci parce qu'il pose implicitement que la diversité des formes naturelles peut se ranger sous des genres et des espèces, qu'il y a déjà un ordre au sein des phénomènes que les catégories rassemblent et unifient. C'est là, dit Kant, « le principe transcendantal de la faculté de juger. » De la faculté de juger, car c'est elle qui se situe comme intermédiaire entre les catégories de l'entendement et le donné concret auquel ces catégories vont s'appliquer ; transcendantal, car ce principe permet à la faculté de

²⁸⁵ Kant : *Op.cit.*, p. 861.

juger d'agir, et donc à la connaissance d'être effective. Ce principe transcendantal, ajoute Kant, s'exprime par des formules comme : « la nature prend la voie la plus courte ; elle ne fait rien en vain ; elle ne fait pas de saut dans la diversité des formes ; elle est riche en espèces, et en même temps économe quant aux genres »²⁸⁶ qui sont les principes méthodologiques de la recherche scientifique.

Ces analyses de la *Critique de la faculté de juger* reprennent d'ailleurs et développent des remarques de la *Critique de la raison pure*, à la fin de la Dialectique transcendantale. En effet, ce texte de la première Critique nous apprend que : « Dans le fait on ne voit pas comment un principe logique de l'unité rationnelle pourrait avoir lieu, si l'on ne présupposait un principe transcendantal grâce auquel une telle unité systématique, en tant qu'inhérente aux objets mêmes, est admise comme nécessaire. »²⁸⁷ Il faut comprendre ici : pour que le savant classe les objets en genres et en espèces, malgré des différences souvent importantes entre eux, pour qu'il croie que les lois de la nature puissent être unifiées, (pour que par exemple, la chute des corps sur la terre et le mouvement des planètes relèvent de la même loi), il faut que ce soit pour lui une conviction inhérente au fait même de chercher à connaître concrètement les lois effectives de la nature.

Mais ce principe transcendantal de la faculté de juger est un principe régulateur, non constitutif. L'usage constitutif d'un principe ou d'une Idée consiste dans le fait d'amener

²⁸⁶ Kant : *Op.cit.*, p. 863.

²⁸⁷ Kant : la *Critique de la raison pure*, la pléiade, p. 1253.

nécessairement la consistance réelle d'un objet ; l'usage régulateur ne fait pas exister des objets, mais fournit à l'entendement un idéal, un modèle, qui le guide dans une tâche de connaissance indéfinie. « Les Idées transcendantales, est-il écrit dans la *Critique de la raison pure*, n'ont jamais d'usage constitutif ; comme si des concepts de certains objets étaient donnés par là, et, dans le cas où on les entend ainsi, elles ne sont que des concepts sophistiques (dialectiques). Mais elles ont au contraire un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire, celui de diriger l'entendement vers un certain but, dans la perspective duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent [...] »²⁸⁸

On peut donc parler, à propos du jugement déterminant, d'une finalité de la nature, il s'agit bien de la finalité : la finalité est causalité du concept, et, dans la faculté du jugement déterminant, il est posé que le genre (c'est-à-dire un concept) rassemble les espèces, et l'espèce (encore un concept) des individus, selon des analogies objectives. Mais c'est la seule croyance subjective du savant, véritable principe transcendantal, qui lance en avant le chercheur, et non la constatation d'une réalité, ou une évidence rationnelle. Le spectre d'une découverte qui mette en question tout l'ordre jusqu'à établi par la science n'est pas à exclure formellement, et ce n'est pas une perspective absurde que la nature puisse un jour lui sembler impensable; Après tout, certains ont bien pensé que la microphysique posait aux épistémologies de type kantien des problèmes insolubles. Avec le jugement déterminant, nous avons

²⁸⁸ Kant : Op.cit. , p. 1248.

bien retrouvé une finalité, mais elle reste un besoin du sujet : « on ne peut en conclure à la production de formes de la nature finales en elles-mêmes. »²⁸⁹

2) La finalité dans le jugement réfléchissant

Lorsque se vérifie le principe transcendantal du jugement déterminant, cette réussite s'accompagne normalement d'un plaisir : « la compatibilité découverte de deux ou plusieurs lois empiriques de la nature hétérogènes, sous un principe qui les comprend est le fondement d'un plaisir très remarquable, souvent d'une admiration, et même d'une admiration qui ne cesse pas, même si son objet est déjà suffisamment connu. »²⁹⁰

Dans le jugement réfléchissant, le plaisir est à la base de la réflexion qui va aboutir à l'universel qualifiant l'objet particulier ; le plaisir ne vient pas de la satisfaction d'un désir sensible ; au contraire, il peut être à l'origine d'un désir. Essayons de comprendre par un exemple : l'admiration devant un beau coucher de soleil ne correspond à aucun besoin sensible, il n'y a aucune consommation d'objet ; elle est purement désintéressée ; et elle peut amener à rechercher la contemplation d'autres couchers de soleil. De même, il y a une véritable joie intellectuelle dans la pensée d'un système finaliste comme, par exemple, la solution simple d'un problème mathématique difficile : « Dans une figure aussi simple que le cercle réside le fondement de la solution d'une foule de problèmes, dont

²⁸⁹ Kant : la *Critique de la faculté de juger*, p.871.

²⁹⁰ *Idem*, p. 943.

chacun exigerait pour soi maints préparatifs, alors que cette solution résulte quasiment d'elle-même, en tant que l'une des propriétés remarquables et infiniment nombreuses de cette figure. »²⁹¹ Ainsi, le cercle est le lieu géométrique des sommets des triangles qui peuvent être construits à partir d'une base donnée, et avec la valeur de l'angle opposé donné.

La joie de la finalité consiste donc dans la vision d'une multiplicité saisie dans une unité, de manière inattendue. L'esprit qui se perdait dans la multitude de voies dispose maintenant d'un lieu où ces voies convergent, et d'où il peut contempler leur convergence. Il domine une situation complexe ; de même l'unité d'un organisme signifie la solution d'une multitude de problèmes : percevoir le monde extérieur, respirer, réagir, se défendre, absorber les aliments, etc.

2-1) La finalité dans le jugement esthétique

Le plaisir esthétique est fondamentalement différent de l'agrément, sensation purement individuelle qui résulte de la satisfaction d'un désir par consommation de l'objet. Dans le plaisir esthétique, il n'y a pas consommation d'objet ; le plaisir est contemplation. Les modalités de l'agréable diffèrent beaucoup selon les personnes ; et cette relativité ne choque pas ; que tel préfère le thé ou le café, c'est là « affaire de goût ». Au contraire, le jugement esthétique se veut normatif. Disons, par exemple, qu'on blâmera quelqu'un qui mettra un obscur auteur de romans d'aventures au-

²⁹¹ Kant : *Op.cit.*, p. 1151.

dessus de Balsac. « Personne n'attend d'autrui qu'il adhère à son jugement de goût, alors qu'il en va, en revanche, toujours ainsi quand il s'agit d'un jugement de goût sur la beauté. »²⁹²

Ainsi, le jugement esthétique a donc prétention à l'objectivité. Ceux qui jouissent ensemble de la contemplation d'une chose belle communiquent donc d'une certaine façon, car ils ont le même état d'âme. Cet état n'est pas purement sensible (sinon, ce ne serait que de l'agréable) ; il n'est pas purement intellectuel, car c'est bien un plaisir. « Est beau ce qui plaît universellement, sans concept. »²⁹³ Mais comment rendre compte de cet état complexe et paradoxal ? Puisqu'il y a exigence d'universel, l'entendement est en cause ; mais puisqu'il n'y a pas de concept, la source de l'impression est dans la sensibilité, plus précisément dans l'imagination ; car dans la contemplation d'un tableau par exemple, nous laissons aller librement notre perception ; c'est plutôt une succession librement ordonnée d'images qu'une perception contraignante à laquelle faire face, comme c'est le cas dans la perception ordinaire. Le sentiment esthétique vient ainsi du « libre accord de l'imagination et de l'entendement. » Dans le tableau d'un grand peintre, le sens n'est pas vraiment exprimable par des paroles, mais il assemble, il unifie l'ensemble des formes, des couleurs ; ce qui fait dire : c'est juste. Kant a très bien exprimé cela en montrant que « l'état d'âme, dans cette représentation, doit être celui d'un sentiment du libre jeu des facultés repréentatives au sein d'une représentation donnée dans la

²⁹² Kant : la *Critique de la faculté de juger*, p. 971.

²⁹³ *Idem*, p. 978.

perspective d'une connaissance en général. [...] La communicabilité universelle subjective du mode de représentation dans le jugement de goût ne peut être rien d'autre que l'état d'âme éprouvé dans le libre jeu de l'imagination et de l'entendement .»²⁹⁴

L'œuvre belle est finalisée, puisque toutes ses parties dépendent en somme l'une de l'autre sous la domination d'un sens unifiant mais non conceptuel. Mais cette finalité n'est dirigée vers rien, pas même, comme la finalité d'un organisme vivant, vers sa vie, sa conservation. La chose belle se suffit à elle-même, elle n'a pas de fonction extérieure à elle. Une chose belle est une finalité sans fin.

Mais, si la beauté repose sur le libre accord de facultés subjectives, elle ne peut prétendre atteindre l'essence des choses. Et pourtant Kant semble bien, à la fin de l'analyse du jugement esthétique, orienter son lecteur vers l'idée que le Beau pourrait avoir rapport avec l'Absolu. Nous avons en nous un idéal du Beau. Car nous avons une idée (implicite) d'après laquelle chacun d'entre nous juge et apprécie tout ce qui est objet du goût, et aussi juge et apprécie le goût des autres. Cette idée indéterminée ne pourrait prendre consistance que par une « présentation » singulière, c'est-à-dire avoir une figure, une forme déterminées ; c'est l'Idéal du Beau, « et même si nous ne l'avons pas en notre possession, nous tendons cependant à le produire en nous. »²⁹⁵ Un tel idéal doit donc tendre à représenter un objet déterminé, mais un objet qui, puisqu'il est idéal, ne soit relatif à rien, qui soit un absolu : « un idéal de belles fleurs,

²⁹⁴ *Ibid*, p. 975-976.

²⁹⁵ *Ibid*, p. 994.

un idéal de bel ameublement, un idéal de beau panorama, ce sont là des choses impensables .»²⁹⁶ L'idéal s'impose absolument, par lui-même. « Donc seul ce qui comporte en soi-même la fin de son existence, l'être humain, qui peut déterminer lui-même ses fins par la raison ou qui, lorsqu'il lui faut les emprunter à la perception externe, peut les unir à des fins essentielles et universelles et aussi, dans ce cas, juger esthétiquement de cet accord. »²⁹⁷ Il s'agit donc d'une forme, d'une figure humaine, mais non point d'une sorte d'homme moyen obtenu statistiquement. La vérité de l'homme est dans ce qu'il vise, puisqu'il est l'être qui se pose par la raison des projets de lui-même à réaliser. L'Idéal de la beauté sera donc de l'ordre du normatif. Par là, la finalité du jugement de beauté vise à prendre une portée absolue, en se référant à l'être moral de l'homme.

2-2) Le sublime

Le sentiment du sublime est aussi l'objet du jugement esthétique réfléchissant. Sa structure relève de la finalité, car il trouve son explication dans sa visée, non dans les circonstances particulières qui peuvent le provoquer. Nous éprouvons le sentiment du sublime devant la représentation de ce qui nous dépasse infiniment, mais que, cependant, d'une certaine façon, nous maîtrisons en le percevant. Ainsi, dans le sublime mathématique, « est sublime ce en

²⁹⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 995.

²⁹⁷ Kant : *Op.cit.* , p. 995.

comparaison de quoi tout le reste est petit.»²⁹⁸ Par exemple, la représentation de l'infiniment grand ou de l'infiniment petit à partir de ce que nous voyons dans les télescopes ou les microscopes.

Dans le sublime dynamique « le surplomb audacieux de rochers menaçants, des nuées orageuses s'amoncelant dans le ciel et s'avançant parcourues d'éclairs et de fracas, des volcans dans toute leur violence destructrice, des ouragans semant la désolation, l'océan sans limites soulevé en tempête, la chute vertigineuse d'un fleuve puissant, etc... réduisent notre faculté de subsistance à une petitesse insignifiante comparée à leur force. Mais leur spectacle n'en devient que plus attirant dès qu'il est plus effrayant, à la seule condition que nous soyons en sécurité. »²⁹⁹ Nous sommes écrasés, mais, du fait que nous prenons conscience de cet écrasement, nous le dominons, et nous sentons ainsi en nous « une faculté de l'esprit qui dépasse tout critère des sens. »³⁰⁰ Plus loin dans le texte, Kant ajoute que « l'humanité en notre personne reste invaincue bien que l'homme dût succomber face à cette puissance de la nature. »³⁰¹ Là aussi, le rattachement du sublime à l'être moral de l'homme peut lui donner une portée absolue.

Pour conclure à propos du jugement esthétique, nous dirons que dans le jugement esthétique, l'homme éprouve sa supériorité par rapport aux êtres seulement naturels et sa valeur qu'il pense absolue. C'est que, pour Kant, l'esthétique renvoie à l'être moral de

²⁹⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 1017.

²⁹⁹ *Idem*, p. 1031.

³⁰⁰ *Ibid*, p. 1018.

³⁰¹ *Ibid*, p. 1032.

l'homme, et à la conscience de sa dignité. Le beau est symbole du bien ; cela ne veut pas dire que toute œuvre moralement édifiante est belle, mais que, en éprouvant le sentiment de beauté de façon pure, c'est-à-dire sans mélange d'un plaisir lié à la satisfaction d'un besoin, nous nous sentons élevés au-dessus de notre condition de simple vivant. « Je dis : le beau est le symbole du bien moral ; et c'est aussi seulement à ce point de vue (d'une raison qui est naturelle à tout un chacun et que chacun exige des autres comme un devoir) qu'il plaît avec la prétention à l'approbation de tous les autres, et que là l'esprit est en même temps conscient de son ennoblissement et de son élévation au-dessus de la simple réceptivité à un plaisir par des impressions sensibles, et apprécie la valeur des autres par une maxime semblable de sa faculté de juger. »³⁰² Le beau a prétention universelle, il élève au-dessus de tout intérêt sensible : il esquisse le bien, il ne l'est pas. En effet, le beau est de l'ordre de la contemplation, le bien de l'ordre pratique ; mais la conscience esthétique est normative, elle ne constate pas tant ce qui est qu'elle ne saisit, dans ce qui est, ce qui appelle à être d'une façon supérieure, ce qui nous arrache à notre individualité empirique. Ceci cependant s'applique essentiellement à la beauté naturelle. Kant en effet estime que « certains virtuoses du goût sont souvent et même habituellement vains, obstinés, adonnés à de pernicieuses passions, et pourraient moins que d'autres prétendre au privilège d'être attachés à des principes moraux. »³⁰³ Dans les œuvres d'art,

³⁰² Kant : *Op.cit.* , p. 1144.

³⁰³ Kant : *Op.cit.* , p. 1078.

les hommes mettent de leurs passions, et cela, souvent, éveille chez ceux qui les contemplent des intérêts qui ne sont pas purement esthétiques. « J'affirme en revanche qu'un intérêt immédiat pour la beauté de la nature est toujours caractéristique d'une âme bonne, et que, si cet intérêt est habituel, il révèle au moins un état d'âme favorable au sentiment moral lorsque l'intérêt s'applique volontiers à la contemplation de la nature. »³⁰⁴ Pour Kant, la contemplation de la beauté de la nature est un signe d'une disposition à l'appréciation du Bien moral.

2-3) La finalité dans la faculté de juger téléologique

L'explication scientifique rigoureuse se fait par la cause efficiente. Cependant, certains phénomènes nous amènent à penser qu'il y a dans la nature une véritable finalité. Kant montre justement que « l'expérience conduit notre faculté de juger au concept d'une finalité objective et matérielle, c'est-à-dire au concept d'une fin de la nature, mais seulement lorsqu'il s'agit d'apprécier un rapport de cause à effet que nous ne parvenons à considérer comme légal que si nous attribuons au fondement de la causalité de sa cause l'Idée de l'effet comme condition de possibilité de cette causalité. »³⁰⁵ Dans l'explication par la finalité, nous nous représentons la chose à expliquer comme l'œuvre d'un agent animé d'une intention dirigée vers le concept de la chose à réaliser. Comment arrive-t-on à l'idée d'une cause finale ? « Si quelqu'un dans un pays lui semblant

³⁰⁴ *Idem*, p.1079.

³⁰⁵ *Idem*, p. 1156.

inhabité percevait une figure géométrique tracée sur le sable, comme par exemple un hexagone régulier, sa réflexion, en s'occupant du concept de cette figure, pénétrerait, même obscurément, l'unité du principe de sa production au moyen de sa raison, et ainsi, selon cette unité, il n'estimerait pas que le sable, la mer avoisinante, les vents ou bien les empreintes des animaux qu'il connaît, ou toute autre cause dépourvue de raison, puissent être absolument considérée comme une fin, c'est-à-dire comme produit de l'art, mais non pas comme une fin naturelle. »³⁰⁶

La première condition pour l'affirmation de l'existence d'une fin est donc l'improbabilité qu'une chose déterminée soit le simple fait de la causalité efficiente, ou qu'elle soit un produit du hasard. Mais, pour dire qu'une chose est une fin de la nature, et non un produit de l'art humain, il faut des conditions bien définies.

2-3-1) Finalité interne et finalité externe

Il est une apparence de finalité que Kant rejette comme illusoire ; c'est la finalité externe, dans laquelle une chose naturelle est dite moyen pour un existant extérieur à elle. En fait, il y a là ce qu'on pourrait appeler « une illusion de rétrospection » : parce qu'il se trouve que, pour un ou plusieurs êtres, une situation se révèle être un bien, ils en concluent que cette situation a été créée intentionnellement pour eux par une puissance bienfaisante. Le raisonnement a lieu aussi pour des situations désagréables ; on met alors en cause des puissances malfaisantes. Par exemple, le dépôt d'alluvions fertiles par les fleuves serait pour l'avantage des

³⁰⁶ Kant : *Op.cit.*, p. 1160.

habitants des régions concernées.³⁰⁷ En fait, c'est parce que ces régions étaient fertiles que des habitants sont venus. Mais il en va tout autrement de la finalité interne, fondée, elle, sur la solidarité des parties d'un tout.

L'Analytique de la faculté de juger téléologique pose le problème de la finalité interne en montrant qu'elle est un caractère propre aux organismes vivants. Lorsque nous observons les rapports des organismes vivants entre eux, nous pouvons constater que certaines choses dans la nature sont faites pour elles-mêmes. Leur finalité est leur propre développement. En effet, nous dit Kant, « une chose est dite fin naturelle lorsqu'elle apparaît cause et effet d'elle-même. » Un arbre, par exemple, est le moyen de conservation des feuilles, mais les feuilles réciproquement sont moyens de la vie de l'arbre. Tout se passe comme si l'ensemble formait une totalité individualisée dont les éléments agissent les uns sur les autres, comme si l'idée du tout était présente dans chacune des parties. « Un produit organisé de la nature est un produit dans lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen. »³⁰⁸

Faut-il donc, pour rendre compte d'un tel produit, faire appel à la « causalité d'une autre espèce » que la causalité efficiente ?³⁰⁹

À cela Kant répond que « le concept d'une chose en tant que fin naturelle est un concept qui subsume la nature sous une causalité, seulement pensable par la raison, afin de juger par ce principe ce qui est donné de l'objet dans l'expérience. Mais, afin de l'utiliser

³⁰⁷ *Idem*, p. 1157.

³⁰⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 1168.

dogmatiquement pour la faculté de juger déterminante, nous devrions auparavant être assurés de la réalité objective de ce concept, parce que, sinon, nous ne pourrions subsumer sous lui aucune chose naturelle. Mais le concept d'une chose comme fin naturelle est certes un concept empiriquement conditionné, c'est-à-dire n'est possible que sous certaines conditions données de l'expérience dont néanmoins on ne peut l'abstraire, et il n'est un concept possible dans le jugement de l'objet que selon un principe de la raison. Il ne peut donc pas, en tant que principe, être compris selon sa réalité objective (c'est-à-dire de façon à ce qu'un objet soit possible en conformité avec lui) et être fondé dogmatiquement ; et nous ne savons pas si c'est un concept de raisonneur, objectivement vide, ou bien un concept de la raison fondant une connaissance et confirmé par la raison. Il ne peut donc pas être traité dogmatiquement pour la faculté de juger déterminante, c'est-à-dire qu'on ne peut même pas décider si les choses de la nature considérées comme fins naturelles exigent ou non pour leur production une causalité (qui procède selon des intentions) ; qui plus est, on ne peut même pas poser la question, parce que le concept d'une fin naturelle selon sa réalité objective n'est pas démontrable par la raison (c'est-à-dire qu'il n'est pas constitutif pour la faculté de juger déterminante, mais seulement régulateur pour la faculté de juger réfléchissante.) »³¹⁰

³⁰⁹ *Idem*, p. 1192.

³¹⁰ Kant : *Op.cit.* , p. 1191-1192.

À partir des caractères particuliers qui font dire qu'une chose est fin naturelle, pouvons-nous affirmer « dogmatiquement » la causalité spécifique d'un pouvoir ordonnateur animé d'une intention ? Telle est la question posée. Kant observe que, pour affirmer l'existence de ce pouvoir causal, il faudrait d'abord « être assuré de la réalité objective de la finalité interne de l'objet » ; est-ce une réalité ou une apparence ? Certes, c'est « un concept empiriquement conditionné », c'est-à-dire qu'on observe sa réalité dans l'expérience, car il présente les caractères ci-dessus mentionnés. Mais « on ne peut l'abstraire » de l'expérience, c'est-à-dire que, si le vivant semble avoir une structure tout à fait originale, cette structure est inséparable de sa réalité effective. Ce n'est pas une catégorie. D'autre part, pour rendre compte de sa réalité objective, il faudrait avoir recours à un pouvoir d'agir sur les objets de l'expérience qui dépasserait l'expérience (laquelle est organisée par les catégories, dont la finalité ne fait pas partie) ; ce pouvoir ne pourrait être affirmé que par la Raison, qui passe au-delà de l'expérience possible. Mais justement, il a été montré, dans la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, que la Raison, dépassant l'expérience, se perd dans des raisonnements vides, quand elle prétend avoir une valeur théorique. La Raison pratique seule atteindrait l'Absolu. Peut-on rattacher la finalité à la Raison pratique ? Pour ce qui est de la finalité interne, la question est, pour l'instant, indécidable. Pourrait-on cependant donner à la finalité interne le statut des genres et des espèces dans le jugement déterminant ? Ils ont un rôle constitutif, puisque, s'il n'y en avait

pas, on ne pourrait déterminer les lois qui donnent un contenu à l'idée de nature. Mais ce n'est pas le cas de la finalité interne, car, sans elle, on peut très bien rendre l'expérience concrète, y compris celle des vivants, intelligible. Le concept de finalité interne ne peut donc avoir qu'un rôle régulateur, c'est-à-dire être un principe méthodologique qui guide le biologiste dans ses recherches. L'affirmation des causes finales n'est donc « qu'une proposition reposant sur des conditions subjectives de la faculté de juger réfléchissante. »³¹¹ Et cependant elle est une affirmation spontanée de tout sujet connaissant devant l'expérience des organismes. La finalité est à la fois indémontrable et inévitable pour l'esprit humain. C'est que son affirmation se rattache à la structure même de l'esprit humain.

2-3-2) Nécessité et relativité de l'affirmation de la finalité

Kant estime que notre entendement, tel qu'il est, ne peut pas conduire la faculté de juger à l'affirmation de la finalité. Dans la compréhension d'un ensemble, notre entendement est ainsi fait qu'il ne peut qu'aller de la partie au tout. En effet, il doit penser à partir des données passivement reçues par la sensibilité, et qui sont situées dans l'espace et le temps ; il doit donc, pour constituer un objet, relier et ajouter ces données les unes aux autres ; c'est un entendement discursif qui déroule des concepts selon une série temporelle avec la distinction du passé, du présent et du futur, donc du réel (présent et passé) et du possible (le futur). La distinction et la

³¹¹ Kant : *Op.cit.* , p. 1196.

qu'un autre entendement plus élevé que l'entendement humain ne puisse aussi rencontrer dans le mécanisme de la nature... le fondement de la possibilité de tels produits de la nature. »³¹²

Pourtant, à la fin de la *Critique de la faculté de juger*, on constate que se prend le tournant par lequel, la finalité pouvant prendre une portée ontologique, on va passer de la finalité à la providence.

3- De la finalité à la providence

Nous ne pouvons pas ne pas affirmer la finalité comme réalisation d'une intention dirigée vers le possible ; mais c'est là un besoin subjectif de notre faculté de juger, non une nécessité des choses. Pourrions-nous échapper à cette contrainte en élaborant une explication exclusivement mécaniste de tous les êtres de la nature ? À cette question Kant répond négativement. « Il est tout à fait certain que nous ne pouvons même pas connaître suffisamment les êtres organisés et leur possibilité interne selon de simples principes mécaniques de la nature et encore moins les expliquer ; et cela est si certain que l'on peut avoir l'impertinence de dire qu'il est absurde pour les hommes de s'attacher à un tel projet ou d'espérer que puisse naître un jour quelque Newton qui fasse comprendre la simple production d'un brin d'herbe selon des lois de la nature qu'aucune intention n'a ordonnées ; il faut au contraire absolument refuser cette intelligence aux hommes. »³¹³ D'ailleurs, même au seul point de vue de la recherche, l'affirmation de la finalité se révèle

³¹² Kant : *Op.cit.* , p. 1203-1204.

³¹³ Kant : *Op.cit.* , p. 1197.

nécessaire, car « si le principe des fins ne nous rend pas plus compréhensible le mode de la genèse (des produits de la nature) c'est cependant un principe heuristique pour rechercher les lois particulières de la nature. »³¹⁴ Il faut donc poursuivre les recherches scientifiques dans l'esprit mécaniste, tout en affirmant fermement la finalité (mais uniquement comme nécessité de notre esprit connaissant.)

3-1 L'affirmation du suprasensible

Les deux explications : mécanisme et finalité, doivent subsister ensemble. « Si j'admets, par exemple, qu'il faut considérer un ver comme produit du simple mécanisme de la matière (de la formation nouvelle qu'elle réalise par elle-même lorsque ses éléments sont libérés par la putréfaction) je ne peux pas dériver le même produit de cette matière comme d'une causalité susceptible d'agir selon des fins. Inversement, si j'admets comme fin naturelle le même produit, je ne peux compter sur un mode de production mécanique de celui-ci, et admettre un tel mode de production comme principe constitutif pour l'appréciation de la possibilité de ce produit, en unissant ainsi les deux principes. »³¹⁵ Car un mode d'explication exclut l'autre. Ce que Kant veut dire, c'est qu'on ne peut employer à la fois deux principes constitutifs pour rendre compte d'un même phénomène. Mais, dira-t-on, le mécanisme est le principe constitutif et la finalité le principe régulateur. Certes, mais il s'agit là d'une

³¹⁴ *Idem*, p. 1210

³¹⁵ *Ibid*, p. 1211.

attitude boiteuse, et qui ne peut être que provisoire. Car la question reviendra toujours : « pourquoi faut-il, pour certains êtres, se servir de la finalité, alors qu'il n'en est pas besoin pour d'autres ? Il faut bien que s'opère quelque part une jonction des deux. Kant répond : oui, dans le suprasensible. « Le principe qui doit rendre possible la compatibilité de ces deux fondements dans l'appréciation de la nature selon eux doit être posé en ce qui se trouve en dehors d'eux (donc également en dehors de la représentation empirique possible de la nature), mais qui contient cependant leur fondement, c'est-à-dire dans le suprasensible. Mais, le suprasensible étant inaccessible à la connaissance théorique, nous ne pouvons nous faire « le moindre concept positif »³¹⁶ de ce fondement.

3-2 Du suprasensible à l'absolu moral

C'est la téléologie qui a amené le saut vers le suprasensible, d'ailleurs inconnaissable pour la raison théorique. C'est en examinant le concept de téléologie que Kant va s'efforcer de cerner ce recours au suprasensible. Où situer la téléologie comme principe de recherche ? Pas dans la théologie, puisque les êtres qu'elle examine de son point de vue sont des êtres naturels, non pas Dieu. Pas non plus dans les sciences de la nature, puisqu'elle relève du jugement réfléchissant, alors que la nature « a besoin de principes déterminants pour énoncer les raisons objectives des effets. »³¹⁷

³¹⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 1212.

³¹⁷ Kant : *Op.cit.* , p. 1217.

La téléologie appartient uniquement à la *Critique de la faculté de juger*, c'est-à-dire au jugement réfléchissant. En cette qualité « elle peut et doit signaler la méthode selon laquelle il faut juger de la nature selon le principe des causes finales. »³¹⁸ C'est le programme que Kant va maintenant remplir. En premier lieu, le naturaliste doit, tout en affirmant le principe de finalité, pousser aussi loin que possible l'explication mécaniste. Et quant à la finalité, puisque qui dit finalité dit réalisation d'un type, d'un modèle, il suivra le principe méthodologique selon lequel toutes les formes vivantes « semblent avoir été produites à partir d'un modèle originaire commun. »³¹⁹ Il s'agit ici d'une simple hypothèse, mais qui est dans la ligne de la *Critique du jugement* : il faut présupposer que la nature agit par les voies les plus simples. Et Kant ébauche une sorte d'évolutionnisme rendant compte de toutes les formes vivantes par complications progressives à partir d'un type originaire simple. C'est plus près de Lucrèce que de Darwin, à cette énorme différence près que cette évolution est finalisée : « il faut attribuer à cette mère universelle une organisation finalisée pour toutes ces créatures. »³²⁰ Cette union du mécanisme et de la finalité, dont le fondement est dans un suprasensible inconnu, est pensée de la façon la plus satisfaisante par l'épigénèse, doctrine selon laquelle les différenciations d'organes ne sont pas le développement d'aptitudes préformées dans le germe (c'est la doctrine de la préformation), mais le fait de transformations par degrés discontinus. L'épigénèse

³¹⁸ *Idem*, p. 1217.

³¹⁹ *Idem*, p. 1219.

« considère la nature, eu égard aux choses que l'on peut se représenter originairement comme possibles, seulement selon la causalité des fins, non pas simplement comme se développant, mais comme se produisant, tout au moins en ce qui concerne la reproduction, et qu'ainsi, avec le plus petit usage du surnaturel, elle abandonne tout ce qui suit du premier commencement de la nature (mais sans déterminer quelque chose à propos de ce premier commencement sur lequel la physique en général échoue, quelle que soit la chaîne des causes qu'elle veuille essayer).»³²¹ Il s'agit donc d'une spontanéité créatrice de fins, et non pas simplement orientée.

3-3 La téléologie appliquée à la nature dans son ensemble

Kant a considéré comme illusoire la finalité externe, qui s'applique non comme la finalité interne, à la solidarité des parties à l'intérieur d'un tout, à l'immanence du tout dans les parties, mais qui cherche une justification à l'existant dans un autre existant extérieur. Mais, si la téléologie a un sens, et elle en a un pour le jugement réfléchissant, elle ne peut pas ne pas aller jusqu'au bout d'elle-même, et ne pas poser la question : « Pourquoi la nature dans son ensemble, » (et non pas : pourquoi tel existant, question qui se prête aux réponses les plus arbitraires).

On demande : « pourquoi les végétaux ? si l'on répond : pour le règne animal, qui s'en nourrit afin de pouvoir se répandre sur la

³²⁰ Kant : *Op.cit.* , p. 1220.

³²¹ *Idem*, p. 1226.

terre selon des espèces diverses, alors la question resurgit : pourquoi les herbivores sont-ils là ? La réponse serait certainement : pour les prédateurs qui ne peuvent se nourrir que de ce qui vit. La question finit par être : à quoi bon tous les précédents règnes de la nature ? Pour l'homme, aux différents usages que son entendement lui apprend de faire de ces créatures ; et il est ici la fin dernière de la création sur terre, parce qu'il est le seul être qui peut se faire un concept des fins, et qui peut, à partir d'un agrégat de choses formées de façon finale, se faire par sa raison un système des fins. »³²² Pour le jugement réfléchissant, s'appliquant à la téléologie, l'homme apparaît donc la fin de la nature. Mais il s'agit là d'une affirmation reposant sur l'observation des caractères des existants, liée à la structure de notre entendement qui ne peut pas affirmer une finalité ; elle n'a pas une portée absolue. C'est une mise en ordre du règne des vivants, justifiée par le fait que l'homme est le seul être à poser le problème des fins. Mais si justement c'est le fait même de poser des fins qui fait de l'homme une fin de la nature, quelle est la fin choisie par l'homme pour laquelle la nature a fait exister l'homme ? Est-ce le bonheur ? La nature existe-t-elle simplement pour que les hommes soient heureux ? Kant remarque que la nature ne fait pas grand-chose pour le bonheur de l'homme ; il est au moins aussi accablé de maux que les autres êtres vivants. De plus, le concept de bonheur est extrêmement indéterminé, et l'on voit mal la nature visant une fin aussi vague. Enfin, la psychologie montre que l'homme ne s'accommode pas de la simple jouissance animale. « La

³²² Kant : *Op.cit.*, p. 1228.

jonction du réel et du possible est au cœur de la finalité, qui renvoie à un projet. Mais, selon Kant, on peut penser la possibilité d'un autre entendement, un entendement intuitif, qui n'irait pas des données sensibles au concept, mais pour lequel le concept serait immédiatement une réalité ; en somme un entendement pour lequel concevoir et créer seraient identiques. Pour un tel entendement, il n'y aurait pas de possible, il n'y aurait que le réel, puisque le possible, c'est ce qui, actuellement, n'existe qu'en concept ; et il n'y aurait pas de contingence, puisque la contingence est liée à la possibilité : le contingent, c'est ce qui pourrait ne pas être. Puisqu'il n'y a plus ni possibilité, ni contingence, l'idée même de finalité n'a pas sa place. Son affirmation dépend donc de la structure de notre entendement. C'est pourquoi nous ne pouvons pas en faire un usage, d'une part, et, d'autre part, puisqu'elle dépend de notre conformation subjective, nous ne pouvons dire qu'elle touche à l'essence des choses.

Kant montre, en effet, qu'« il s'agit donc d'une propriété de notre entendement humain, par rapport à notre faculté de juger dans sa réflexion sur les choses de la nature. Mais si cela est le cas, l'Idée d'un autre entendement possible que l'entendement humain doit se trouver au fondement, ... afin de pouvoir dire : certains produits naturels, selon la constitution particulière de notre entendement doivent être considérés par nous selon leur possibilité comme produits intentionnellement et en tant que fins, sans que pourtant il faille exiger qu'il y ait réellement une cause particulière, qui aurait pour fondement la représentation d'une fin, donc sans contester

nature de l'homme n'est pas telle qu'elle puisse s'accomplir et se satisfaire dans la possession et la jouissance. »³²³ Déjà dans l'Analytique du beau, Kant avait affirmé : « il est une chose dont la raison ne se laissera jamais persuader, c'est que puisse avoir une valeur en soi l'existence d'un homme qui ne vit que pour jouir. »³²⁴ Est-ce la culture ? « La culture est, dit Kant, la production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général (et donc dans sa liberté). »³²⁵ L'homme est donc produit par la nature pour se donner davantage de connaissances, davantage de pouvoir de choix, davantage d'habileté. Mais l'habileté en quoi ? Dans un texte admirable de pénétration, Kant observe que « l'habileté ne peut être bien développée dans l'espèce humaine qu'au moyen de l'inégalité entre les hommes ; puisque le plus grand nombre, sans avoir pour cela particulièrement besoin de l'art, s'acquitte de façon quasiment mécanique des nécessités de la culture pour la commodité et le loisir des autres, qui travaillent aux parties moins nécessaires de la culture que sont la science et l'art, et sont maintenus par ces derniers dans un état d'oppression et de dur travail privé de joie. »³²⁶ L'éducation de l'humanité, c'est-à-dire une culture de l'humanité vraiment égalitaire ne pourrait se faire que dans une société de droit où existerait vraiment l'égalité de tous devant la loi. Ainsi, par elle-même, la téléologie, sans passer par la morale, aboutit à l'idée que la fin dernière de la nature est une

³²³ Kant : *Op.cit.* , p. 1233.

³²⁴ *Idem*, p. 964.

³²⁵ *Ibid*, p. 1234.

³²⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 1235.

humanité qui se gouverne de façon raisonnable. Mais la téléologie va se dépasser elle-même en rencontrant la conscience morale. « Un but final est une fin qui n'a besoin d'aucune autre comme condition de sa possibilité. »³²⁷ Kant fonde ce dépassement de la téléologie chez l'homme en partant de l'idée qu'«une chose qui doit (soll) exister nécessairement à cause de sa condition objective comme but final d'une cause intelligente, doit (muss) être telle qu'elle ne soit dépendante dans l'ordre des fins d'aucune autre condition que de sa simple Idée. Or nous n'avons qu'une seule espèce d'êtres dans le monde, dont la causalité est téléologique, c'est-à-dire orientée vers des fins et en même temps cependant constituée de façon que la loi selon laquelle ils doivent se représenter des fins est représentée par eux-mêmes comme inconditionnée et indépendante des conditions naturelles, mais comme nécessaire en soi. L'être de cette espèce est l'homme, mais considéré comme noumène ; c'est le seul être de la nature dans lequel nous pouvons reconnaître, de par sa constitution propre, un pouvoir supra-sensible (la liberté) et même la loi de causalité, ainsi que l'objet de celle-ci, qu'il peut se proposer comme fin suprême (le bien suprême dans le monde).»³²⁸

Avec ces textes, se produit une rupture dans la véritable méditation qu'est la *Critique du jugement*. Cette rupture est amenée par l'idée du paragraphe précédent, selon laquelle tout se passait comme si le but final de la nature était une humanité vivant dans des sociétés de droit, c'est-à-dire reposant sur des conventions entre

³²⁷ *Idem*, p. 1237.

³²⁸ *Ibid*, p. 1238.

égaux. C'était là une hypothèse menée dans le cadre du jugement réfléchissant, qui n'a qu'une valeur subjective, puisque la finalité sur laquelle il réfléchit est relative à la structure de notre entendement. Mais l'idée d'une société soumise à des lois (lesquelles, dans ce cas, ne sont que des conventions) met en avant l'idée de loi, et amène le saut dans le domaine de la moralité. Le but final, le voilà, non plus dans le cadre d'une mise en ordre des fins données au jugement réfléchissant, mais s'imposant par lui-même, absolument. La morale « doit (soll) exister nécessairement, à cause de sa constitution objective, comme but final d'une cause intelligente. » Cette « constitution objective », c'est la forme du devoir, lequel est saisi par la conscience morale comme une obligation universelle et absolue pour « toute cause intelligente. » Ici « doit » traduit l'allemand « sollen » qui se rapporte à l'obligation morale, telle que l'éprouve le sujet moral. Mais, pour que la morale s'impose ainsi à la conscience, il est logiquement nécessaire (ici, « doit » traduit l'allemand « müssen » qui se rapporte à une conséquence logiquement nécessaire) qu'elle ne dépende que d'elle-même : si, en effet, elle dépendait d'autre chose, ce serait cette autre chose qui s'imposerait, elle n'aurait aucun titre par elle-même à réclamer l'obéissance du sujet moral. La moralité s'impose par la seule force de son idée ; ici, se vérifie la remarque de François Marty selon laquelle Kant a transposé l'argument ontologique dans le domaine moral.

Telle est l'obligation morale. Or, parmi les êtres de la nature, seuls les hommes se sentent les sujets de cette obligation absolue.

Ici, la nature rencontre l'absolu de la moralité : en l'homme. Mais il s'agit de l'homme « considéré comme noumène. » On est renvoyé ici à la solution de la troisième antinomie relative à l'existence de la liberté dans la nature. Cette solution est la suivante : « n'est-il pas possible que, quoique chaque effet dans le phénomène exige absolument d'être relié à sa cause suivant les lois de la causalité empirique, cette causalité empirique elle-même, sans rompre le moins du monde son enchaînement avec les causes naturelles, puisse cependant être un effet d'une causalité non empirique, mais intelligible, c'est-à-dire de l'action originaire, par rapport aux phénomènes, d'une cause qui, à ce titre, n'est donc pas phénomène, mais est intelligible quant à ce pouvoir, bien que, du reste, elle doivent être entièrement comprise dans le monde sensible, comme maillon de la chaîne de la nature. »³²⁹

Dans la conscience morale, l'homme atteint l'absolu, il doit être considéré comme « noumène. » Dès lors, la réflexion va changer de portée : il ne s'agira pas de considérations relatives à la manière humaine de penser, mais d'affirmations absolues. Le « suprasensible » vide peut être maintenant peuplé.

3-4) De l'obligation morale au Dieu moral.

La téléologie commune s'accomplissait dans une théologie physique, avec l'idée d'un Dieu architecte ; mais, fondée en fait sur le jugement réfléchissant, cette théologie était relative à la structure de notre entendement. Et nous avons vu que la preuve physico-

³²⁹ Kant : la *Critique de la raison pure*, p. 1176.

théologique n'a pas de portée absolue. En fait, cette théologie, fondée sur la téléologie physique, est invalide puisqu'elle ne peut légitimement sortir de l'expérience du monde sensible pour affirmer l'existence d'un être suprême intelligent. Pour combler cette insuffisance de la théologie physique dans la détermination du concept de l'être suprême, Kant la remplace par une théologie morale. Une théologie qui a pour but de ne faire de cette Idée de Dieu qu'un usage pratique. Puisque la loi morale est fin en soi, et que l'homme est le seul être de la nature qui soit sujet moral, l'homme est bien la fin de la nature. Ainsi, dans les passages de la *Critique de la faculté de juger* nous apprenons, d'une part, que « sans les hommes, la création entière ne serait qu'un simple désert, inutile et sans but final »,³³⁰ et d'autre part que « l'homme est le but final de la nature, mais en tant que seulement que, libre, il est capable de ce bien absolu qu'est une bonne volonté. »³³¹

À partir de là, la théologie morale va pouvoir se développer. « Puisque nous ne connaissons l'homme pour fin de la création qu'en tant qu'être moral, nous avons d'abord une raison, ou du moins la condition capitale, pour considérer le monde comme un tout cohérent selon des fins et comme un système des causes finales ; mais principalement nous avons pour relation nécessaire des fins naturelles à une cause originaire et intelligente du monde, qui résulte de la constitution de notre raison, un principe qui nous permet de penser la nature et les propriétés de cette cause

³³⁰ Kant : *Op.cit.* , p. 1247.

³³¹ *Idem*, p. 1248.

originaires, comme fondement suprême dans le règne des fins et d'en déterminer le concept : ce que la téléologie physique ne pouvait faire, elle qui ne pouvait donner lieu qu'à des concepts indéterminés de cette cause, concepts impropres aussi bien à l'usage théorique qu'à l'usage pratique. »³³²

Comprenons que, l'homme étant fin absolue, les considérations précédentes du jugement réfléchissant peuvent prendre une portée absolue. Le Dieu architecte était totalement indéterminé et son existence hypothétique ; on va l'affirmer et pouvoir lui attribuer des qualités. Et Kant présente une preuve morale de Dieu. La nature a comme but l'homme soumis aux lois morales ; mais l'homme est aussi un être naturel, dont la fin en tant que tel est le bonheur. L'homme, en tant qu'être capable de se poser des fins (et non en tant qu'être moral) était apparu fin de la nature pour le jugement réfléchissant. Mais, du fait de l'affirmation de l'homme comme fin absolue, les propositions du jugement réfléchissant prennent une portée absolue. L'homme en tant qu'être naturel est donc aussi fin de la nature ; il faut donc que la fin véritable de la nature soit l'union du bonheur et de la moralité, c'est-à-dire que Kant retrouve ici le vieux concept de la philosophie antique, que nous avons étudié plus haut dans notre troisième partie : le souverain Bien. « La condition subjective sous laquelle l'homme peut se poser sous la précédente loi un but final est le bonheur. Par conséquent, le plus haut bien physique possible dans le monde, et que nous devons promouvoir en tant que but final,

³³² *Ibid*, p. 1249.

autant qu'il nous est possible est le bonheur, sous la condition objective de l'accord de l'homme avec la loi de la moralité, comme de sa dignité à être heureux. »³³³

Cet accord du bonheur et de la moralité nécessite un auteur souverain qui soit aussi un être moral. Donc, selon Kant, si nous voulons le souverain Bien nous devons poser un Dieu qui rend possible sa réalisation. Mais si l'existence de Dieu résulte logiquement d'une réflexion sur la moralité, elle n'est pas nécessaire pour que la moralité soit obligatoire : l'athée n'est pas dispensé du devoir.³³⁴ Quelles sont les priorités de l'être suprême ? On ne peut évidemment trouver ici que des analogies : la nature d'un être aussi différent de nous nous est inaccessible. Mais un rapport direct à l'Être souverainement moral, et auteur de la nature, ne peut qu'être souhaité par la volonté ; aussi cherchons-nous à le connaître³³⁵. On détermine Dieu comme omniscient, omnipotent, juste, éternel, omniprésent.³³⁶ Kant observe que la théologie morale comble les lacunes de la théologie physique : les deux ne sont pas indépendantes ; si l'on pratique la théologie physique, c'est parce qu'on est sensible à la beauté du monde, et la sensibilité à la beauté du monde, on l'a vu, est un signe de la moralité.

3-5 Du Dieu moral à la providence

³³³ Kant : *Op.cit.* , p. 1249.

³³⁴ *Idem*, p. 1258.

³³⁵ Kant : *Op.cit.* , p. 1264.

³³⁶ *Idem*, p.1250.

Selon Kant, « la religion est la morale en relation avec Dieu comme législateur. »³³⁷ La théologie morale nous fait aussi croire à une vie future.³³⁸ Et aussi à la providence.³³⁹

Mais Kant insiste sur la modalité de la croyance morale, en précisant, dans la méthodologie du jugement téléologique qu'il ne s'agit ni d'une certitude de fait, comme devant : « cette table là », ni d'une certitude rationnelle ; mais ce n'est pas non plus un simple pari, comme lorsqu'on prend un billet de loterie en pensant gagner. On croit à la morale, à la liberté, à Dieu, à la providence ; comme on croit au Devoir, ce « fait de la Raison ». Croire, c'est vouloir se tenir à un niveau d'existence qu'on considère comme le seul niveau où l'homme puisse être lui-même.

Ainsi, dans ses commentaires à propos de l'œuvre de Kant, M. Castillo montre d'une part que : « du point de vue de la théorie de la nature, la providence est utilisée comme l'idée d'une cause suprême, que nous ne connaissons pas, mais qui autorise à penser la nature en fonction d'une analogie avec les œuvres humaines. » D'autre part, « le recours à l'idée de Providence est également présenté comme un besoin pratique, le besoin de présupposer que l'action de la nature n'est pas étrangère à nos fins morales. De ce point de vue, la finalité de la nature donne un sens à l'histoire

³³⁷ *Ibid*, p. 1264.

³³⁸ *Ibid*, p. 1269.

³³⁹ *Ibid*, p. 1258-1259.

humaine, par lequel l'accord entre les moyens de la nature et les fins de la raison est pensable et réalisable. »³⁴⁰

³⁴⁰ Castillo (M.) : *Projet de Paix Perpétuelle*, Notes explicatives, questionnaires, documents et parcours philosophique, Hachette Livre 1998, p. 96.

Chapitre 2. Le problème de la dépendance à l'égard de Dieu chez Kant

I) La dépendance à l'égard de Dieu dans la réalisation de la morale.

Dès le début de la *Religion dans les limites de la simple raison*, Kant affirme nettement la nouveauté de sa conception de la vie morale. La morale ne consiste pas à chercher à retrouver un état primitif de perfection dont l'homme aurait été déchu par une chute, comme l'enseigne la « religion des prêtres »³⁴¹, état que l'on ne pourrait retrouver que grâce à la faveur divine. Au contraire, la vie morale, c'est aller du mal vers le Bien par une activité militante ; l'idéal moral n'est pas derrière nous, mais devant : il faut instaurer sur terre le Royaume de Dieu. Comme Kant l'écrit dans *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* (1793), « l'homme est un être fait pour se tenir debout et contempler le ciel ». L'homme est un compagnon de Dieu qui collabore avec lui pour amener l'avenement de son royaume, et non un délinquant chassé de sa prison dorée. Cela fait comprendre la tâche qui revient en premier à l'homme dans son amélioration morale, et, l'espérance qu'il peut avoir ensuite en l'aide de Dieu pour ce qu'il ne peut pas accomplir par lui-même.

A) L'éveil à la moralité.

³⁴¹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 29.

1) L'éveil à la moralité dans les *Conjectures*.

Dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (1786), Kant essayait de comprendre le surgissement de la moralité en l'homme, à partir d'une libre analyse du récit de la création et de la chute d'Adam et Eve dans la Genèse. C'est évidemment pour Kant un mythe, et non le récit d'un événement réel originel, mais ce mythe peut être interprété et être ainsi un modèle valable pour la condition humaine en général, pour éclairer l'éveil et le développement de l'humanité en l'homme. « L'instinct, cette voix de Dieu à laquelle obéissent tous les animaux, devait seul d'abord guider notre novice. Il lui autorisait certaines choses pour nourriture et en interdisait d'autres. »³⁴² Autrement dit, l'homme doit émerger du niveau de l'animalité, qui est en dehors de la morale, et qui est nécessairement l'innocence. Kant interprète ainsi ce passage de la genèse : « du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, de peur que vous ne mouriez ». L'homme suivait docilement son instinct, dans lequel, en vertu du principe régulateur de finalité, Kant voit l'œuvre de l'auteur présumé de la nature. Mais « la raison commença à s'éveiller » et, de ce fait, l'homme chercha à « élargir sa connaissance des aliments au-delà des limites de l'instinct. » Et « c'est précisément une particularité de la raison qu'elle peut, avec l'aide de l'imagination, créer artificiellement des désirs, non seulement sans qu'il y ait un instinct naturel qui s'y rapporte, mais même à l'encontre de celui-ci. »³⁴³ La

³⁴² Les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, la Pléiade tome 2, p. 505.

³⁴³ Kant : *Op.cit.*, p. 506.

pensée, qui n'est pas asservie à la limitation des instincts particuliers, conçoit des réalités vers lesquelles l'instinct ne nous porte pas, et, en devenant images par le mécanisme du schématisme, elles attisent notre désir. Cette possibilité de dépasser l'instinct, de viser ainsi d'autres objets, de chercher d'autres satisfactions que ce qui est corrélatif du seul élan vital originaire, c'est la possibilité de déviance inhérente à l'homme. Interprétant toujours le texte de la Génèse, Kant estime que la simple vue d'un fruit un peu différent de ceux consommés auparavant a pu « fournir à la raison l'occasion première de chicaner avec la voix de la nature, et, malgré son opposition, de faire la première tentative d'un libre choix ».³⁴⁴ Ainsi, l'homme expérimente-t-il qu'il a en lui le pouvoir de s'écarter de sa nature en tant que biologiquement définie, et même de la contredire. « Il découvrit en lui le pouvoir de choisir lui-même un mode de vie et de ne pas être lié comme les autres animaux à un mode de vie unique. »³⁴⁵ C'est là la première manifestation de sa liberté, de ce pouvoir unique de se poser dans son indépendance par rapport à la nature biologique. « Une fois qu'il eût goûté à cet état de liberté, il lui devint désormais impossible de revenir à l'état de servitude (sous la domination de l'instinct). »³⁴⁶ Kant élargit l'interprétation à l'instinct sexuel : « L'homme ne tarda guère à comprendre que l'excitation sexuelle, qui chez les animaux repose seulement sur une impulsion passagère et le plus souvent périodique, était susceptible chez lui d'être

³⁴⁴ *Idem*, p. 507.

³⁴⁵ *Ibid*, p. 506.

prolongée et même augmentée sous l'effet de l'imagination qui exerce son action, avec d'autant plus de mesure sans doute, mais aussi de façon d'autant plus durable et d'autant plus uniforme que l'objet est davantage soustrait aux sens ; et il comprit également que cela préservait de la satiété qu'entraîne avec soi la satisfaction d'un désir purement animal. »³⁴⁷

Kant interprète ici le passage sur la feuille de figuier dont se couvrirent Adam et Eve selon la Génèse. L'obstacle élevé à l'encontre du désir permet la libération d'un espace pour l'imagination et les jouissances délicates et raffinées qu'elle amène. C'est bien sûr l'espace de l'érotisme, mais aussi celui de l'amour courtois et précieux. Freud appellera ce processus « sublimation ».

2) L'éveil à la moralité dans la *Religion dans les limites de la simple raison*.

C'est ici que Kant va théoriser plus rigoureusement cette sortie de l'animalité au travers du couple Nature et liberté.

La nature toute seule, c'est l'animalité ; elle est hors de la morale. On ne saurait donc dire que l'homme est naturellement bon, pas plus qu'il n'est naturellement mauvais : « la nature signifie le contraire des actions résultant de la liberté »³⁴⁸; seules les actions libres sont moralement qualifiables. Il y a évidemment cependant de la nature en l'homme, puisqu'il est vivant sur terre. L'homme se découvre comme un ensemble de besoins, d'inclinations, qui le

³⁴⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 506.

³⁴⁷ *Idem*, p. 507-508.

dirigent en tant que vivant : la faim, la soif, la sexualité. « On entend par nature de l'homme uniquement le fondement subjectif de l'usage de sa liberté en général (et sous des lois morales objectives) et qui précède toute action tombant sous le sens. »³⁴⁹ Le sujet moral est ainsi donné à lui-même avec toute l'épaisseur de l'organisation vitale, et c'est cet ensemble qu'il doit corriger, ordonner, selon les commandements de la loi morale, laquelle est objective, c'est-à-dire s'imposant à tous les hommes.

2-1) La nature de l'homme : les disposition au Bien.

La nature de l'homme, c'est d'abord sa constitution biologique, mais ce sont aussi toutes les dispositions qui lui permettent de dépasser cette constitution ; en l'homme, la nature passe hors de soi et même se nie.

On trouve dans la nature humaine les dispositions à l'animalité ; c'est la tendance à se conserver soi-même en tant que vivant, à se reproduire et à s'associer avec d'autres hommes.³⁵⁰ On dirait aujourd'hui : l'instinct de conservation, l'instinct sexuel et l'instinct social. Ici, rien de spécialement original par rapport au règne animal.

On trouve aussi les dispositions à l'humanité. C'est ce qui amène chacun à se situer par rapport aux autres, à se rapporter à l'autre, à se comparer à lui. Adresser la parole à quelqu'un implique que nous le regardons comme notre semblable. Pour Kant, le

³⁴⁸ Kant : la *Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 31.

³⁴⁹ *Idem*, p. 31.

rapport premier à autrui se fait dans l'égalité : chacun se vise à être reconnu par l'autre comme l'autre le reconnaît. Pour Kant comme pour Rousseau, les hiérarchies sociales viendront de la culture.

On trouve enfin les dispositions à la personnalité. C'est « l'aptitude à ressentir le respect pour la loi morale comme mobile en soi suffisant pour l'arbitre. »³⁵¹ En tant que l'homme est conscient de la loi morale, il est conscient aussi de soi comme sujet responsable : la loi morale s'adresse à chacun en particulier, ce qu'elle m'ordonne, personne ne peut le faire à ma place ; on pourrait dire que, pour Kant, la loi morale constitue l'homme en sujet. C'est le sentiment de responsabilité : celui d'être un sujet producteur d'actes qu'il doit assumer.

L'ensemble de ces dispositions constitue « la disposition originelle au bien dans la nature humaine. »³⁵² On comprend que si la volonté libre suit ce qu'indiquent ces dispositions, elle sera bonne. Ces dispositions primitives deviendront des vertus quand elles seront assumées par la volonté. Pour Kant, c'est en effet un devoir de conserver sa vie autant qu'on le peut : « conserver sa vie est un devoir. »³⁵³ C'est que la moralité ne peut aller contre la vie : a-t-elle un sens sans un monde auquel s'appliquer, un sujet vivant auquel s'adresser, une société à instaurer ou à maintenir ? La moralité ne peut davantage aller contre la conscience et l'intelligence, pas plus que contre la communication entre les hommes : n'a-t-elle pas

³⁵⁰ *Ibid*, p. 37.

³⁵¹ Kant : *Op.cit.* , p. 39.

³⁵² *Idem*, p. 37.

³⁵³ Kant : les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la Pléiade tome 2, p. 256.

besoin de la connaissance du devoir et des situations auxquelles l'appliquer ? Et toute action morale me met plus ou moins directement en rapport avec des hommes : je n'ai aucun devoir envers une pierre en tant que pierre ; mais j'ai le devoir de prendre garde qu'elle ne blesse pas autrui. La *Métaphysique des mœurs* parle du devoir de cultiver ses dons, en particulier ses dons intellectuels, « de se rendre digne de l'humanité par la culture en général, d'acquérir ou de développer la faculté propre à réaliser toutes sortes de fins possibles, dans la mesure où l'on peut la rencontrer dans l'homme lui-même ; en d'autres termes, c'est un devoir de cultiver des dispositions brutes de notre nature. »³⁵⁴ Et c'est aussi un devoir de « travailler au bonheur d'autrui, à son bien-être physique et moral. »³⁵⁵ Le devoir va jusqu'à un certain point dans le sens des tendances spontanées de notre nature. Enfin, il est évident que la moralité ne peut que s'accorder avec le développement du sentiment de responsabilité, caractéristique de la personnalité, puisque la valeur morale ne peut qualifier qu'un sujet auteur responsable de décisions.

Avec ces dispositions, qui sont dispositions pour le Bien, on n'est encore que dans le naturel ; l'histoire de l'homme ne commence qu'avec une décision de la liberté. Dans les *Conjectures*, Kant affirmait que « l'histoire de la nature commence par le Bien, car elle est l'œuvre de Dieu. »³⁵⁶ C'est à Dieu en effet, que la foi morale, transformant en ferme croyance le principe régulateur de finalité,

³⁵⁴ Kant : la *Métaphysique des mœurs*, la doctrine de la vertu, la Pléiade tome 3, p. 673.

³⁵⁵ Kant : *Op.cit.*, p. 677.

attribue l'organisation de nos dispositions. Mais Kant ajoute que « l'histoire de la liberté commence par le mal, car elle est l'œuvre de l'homme. »³⁵⁷

2-2) Le penchant vers le Mal

Il y a en effet chez l'homme un penchant vers le Mal. « Par penchant je caractérise le fondement subjectif de la possibilité d'une inclination (désir habituel, concupiscencia) pour autant qu'en rapport à l'humanité en général elle est contingente. »³⁵⁸ Le penchant est une simple prédisposition, une pure potentialité, mais qui produit une inclination lorsque le sujet en fait l'expérience. »³⁵⁹ Ainsi, le penchant pour ce qui enivre devient inclination à s'ivrer, c'est-à-dire amenant l'habitude de boire, dès qu'on a fait l'expérience d'une boisson alcoolisée ; et chez les hommes grossiers, c'est-à-dire ceux dont le sens moral est très obscurci, cette inclination devient à peu près indestructible. Pour préciser les concepts, Kant distingue le penchant, (qui est une prédisposition innée, mais qui ne devient inclination effective qu'après une première expérience, laquelle apporte la connaissance de ce qui va devenir l'objet de l'inclination) de l'instinct, qui, lui aussi, est inné, mais n'a pas besoin d'une expérience pour passer à l'acte. Par exemple l'instinct industriel chez l'animal (la construction des nids), ou l'instinct sexuel), et de l'inclination, qui, elle, est acquise, mais qui passe à l'acte. Mais

³⁵⁶ Kant : *les Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, la Pléiade tome 2, p. 511.

³⁵⁷ *Idem*, p. 511.

³⁵⁸ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 40.

³⁵⁹ *Idem*, note, p. 41

l'inclination résulte du penchant d'une manière contingente (ce qui donne place à la liberté) ; sinon le penchant au mal n'amènerait pas le Mal, puisque seuls les actes libres sont qualifiables moralement.

Les textes de la *Religion* permettent de préciser en quoi consiste en l'homme ce penchant au Mal ; il réside dans cette possibilité d'une déviance par rapport à l'instinct naturel, lequel est fait de dispositions au Bien. Cette possibilité de déviance étant universelle en l'homme, on peut dire le penchant inné. Il est « le fondement subjectif de la possibilité d'une déviance des maximes par rapport à la loi morale. »³⁶⁰

L'homme pouvant s'écarter de la voie de l'instinct, il est, en quelque sorte livré à sa liberté, et de là résultent :

-La fragilité de la nature humaine : les intentions ne sont pas toujours fermement maintenues ; l'oiseau fait toujours son nid, les bonnes résolutions ne sont pas toujours suivies d'actes ; la volonté humaine n'a pas la fermeté de l'instinct, expression nécessaire de la vie.

-L'impureté du cœur humain ; puisque l'intelligence humaine peut s'appliquer hors du champ délimité par les nécessités vitales, l'intention de l'action pourra procéder à la fois de visées multiples ; l'intention morale sera inextricablement mêlée d'intentions étrangères à la moralité.

-La méchanceté : puisque l'homme peut prendre ses distances par rapport à l'instinct, lequel, considéré seul, est disposition au Bien, sa déviance est aussi possibilité de déviance par rapport à l'impératif

³⁶⁰ Kant : *Op.cit.* , p. 41.

moral. À la limite, cette déviance devient opposition absolue. De là vient « le penchant de l'arbitre (c'est-à-dire du pouvoir de décision) à faire passer les motifs issus de la morale après d'autres, qui ne sont pas moraux. »³⁶¹

La déviance porte sur les inclinations primordiales d'abord orientées vers le bien (mais qui ne sont pas pour cela morales, car elles sont purement naturelles). Ainsi, des inclinations vitales (vers la nourriture, le partenaire sexuel, etc) peuvent, par déviance, naître « l'intempérance, la lascivité et l'anarchie sauvage. »³⁶²

Aux inclinations relatives à l'humanité, (à l'intelligence, à la conscience de l'autre), vont advenir des déviations comme la jalousie et la rivalité, lorsque, au rapport premier d'égalité entre les hommes, la déviance substitue la prédominance du moi. Cela peut aller jusqu'à l'envie, l'ingratitude, la joie du malheur d'autrui. La culture alors nie la nature ; il y a une perversion de l'instinct social.

Au contraire, « rien de mauvais ne peut être greffé » sur le sentiment de sa personnalité et de sa responsabilité : ils accompagnent la conscience de la loi morale. Mais ces déviations n'ont un caractère moral que si elles sont voulues, si elles sont adoptées par la volonté ; alors, le penchant au mal devient mal radical.

B) La vie morale

1) Au commencement est le mal.

³⁶¹ Kant : *Op.cit.* , p. 42.

³⁶² *Idem*, p. 38.

Les précédentes analyses ont révélé le penchant au mal comme possibilité, universelle parmi les hommes, de déviance, par rapport à l'instinct d'abord, mais par rapport à la loi, puisque l'instinct est fait de dispositions bonnes. Comment le penchant au mal devient-il fautive, comment l'homme habité par ce penchant devient-il coupable ?

Kant est conscient des difficultés soulevées par l'expression : « penchant au mal. » Ce penchant ne saurait être de l'ordre physique, qui est l'ordre du déterminisme, de la nécessité. On n'a pas le penchant au mal comme on est grand ou petit, blond ou brun. Le penchant c'est ce de quoi surgit le mal, et le mal ne peut surgir que de la liberté : « il relève de l'arbitre de l'homme comme être moral. »³⁶³ Kant ne considère donc pas que le corps et ses nécessités soient en eux-mêmes mauvais, comme le pensaient orphistes et gnostiques, et sans doute une certaine tradition chrétienne. « Le fondement du mal ne saurait être dans ce qui affecte la sensibilité (en tant que réceptivité) »³⁶⁴ Seule l'action dont on prend la direction est justiciable du jugement moral ; la réceptivité, qui est passivité, est en dehors.

Il résulte de là qu'« un penchant au mal ne peut être attaché qu'à la faculté morale de l'arbitre. »³⁶⁵ Mais ce penchant n'est en soi qu'une pure possibilité ; ce n'est pas un acte, ce n'est pas même l'intention d'agir. Or seuls les actes et leurs intentions peuvent être qualifiés moralement. L'expression « un mauvais penchant » serait-

³⁶³ *La Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 43.

³⁶⁴ *Idem*, p. 45

elle donc contradictoire ? Kant résout la difficulté en distinguant deux niveaux dans l'acte, le mot « acte » pouvant d'ailleurs s'appliquer aux deux :

-d'abord l'adhésion de la volonté à une maxime générale qui gouverne la conduite ;

-ensuite l'exécution des actes conformément à la maxime.³⁶⁶

Au premier sens, qui est l'adhésion à une mauvaise maxime, le penchant au mal est le « péché originaire », la racine de toutes les fautes. Kant récupère ici la notion chrétienne de péché originel, mais en la modifiant profondément : le péché originel ne vient pas de l'homme par transmission héréditaire ; il consiste en l'inclination première de la volonté individuelle à l'adoption d'une mauvaise maxime s'écartant des dispositions de l'instinct. Au second sens, il s'agit d'un « péché dérivé » : l'acte étant accompli selon une mauvaise maxime, on le caractérise comme « vice ».

Cette distinction entre l'acte de la volonté qui adopte une mauvaise maxime et l'acte particulier proprement dit, qui aboutit à une réalité expérimentée, Kant l'approfondit en invoquant la distinction caractère intelligible –caractère empirique, découverte dans la *Critique de la raison pure*. Puisque la connaissance organise conformément aux exigences de l'entendement humain un donné extérieur passivement reçu par la sensibilité, il faut distinguer la chose en tant qu'elle est connue et la chose telle qu'elle est en soi, telle qu'elle serait connue par un entendement non réceptif, qui

³⁶⁵ Kant : *Op.cit.*, p. 43.

³⁶⁶ *Idem*, p. 44.

créerait les choses du fait même qu'il les concevrait. Cette distinction a permis de résoudre la troisième antinomie de la raison pure ; elle provenait de ce que la thèse, considérant les phénomènes comme des choses en soi, et leur appliquant leur catégorie de causalité, aboutissait à l'exigence d'une causalité libre, c'est-à-dire « une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la nature en soit déterminée d'office par une autre cause antérieure suivant des lois nécessaires, c'est-à-dire une spontanéité absolue des causes. »³⁶⁷ À l'inverse, l'antithèse, considérant les choses en soi comme des phénomènes, refusait une telle causalité. La distinction entre phénomènes et choses en soi (noumènes) permettait de laisser une place à la croyance à la causalité libre ; causalité située dans les choses en soi. Cette croyance est condamnée à rester toujours une pure foi, puisque, étant hors du domaine de l'expérience possible, la causalité libre ne peut jamais être démontrée par la raison théorique. Puisqu'il s'agit cependant d'une véritable causalité, il est possible pourtant d'en déterminer des conditions : « toute cause efficiente doit avoir un caractère, c'est-à-dire une loi de sa causalité sans laquelle elle serait nullement cause. »³⁶⁸ Au caractère empirique, observable en tant que phénomène, et résultat d'autres phénomènes, s'oppose le caractère intelligible « par lequel le sujet est cause de ses actes comme phénomènes. »³⁶⁹ Il y a donc deux niveaux dans l'explication d'un acte, un crime par exemple : l'un, le niveau empirique, remonte aux circonstances de l'acte, au passé du

³⁶⁷ Kant : la *Critique de la raison pure*, œuvres philosophiques, tome 1, la Pléiade, p. 1104.

³⁶⁸ *Idem*, p. 1172.

criminel, peut-être même à son hérédité, c'est le niveau de la causalité empirique ; l'autre remonte au sujet lui-même, en tant qu'auteur responsable.

Mais en quoi peut bien consister ce « caractère intelligible » ? Ce doit être une détermination, car seule une détermination peut permettre d'établir une causalité : c'est parce que la liberté est particularisée de telle manière que tels résultats en découlent. Mais cette détermination ne doit pas venir à la liberté de l'extérieur, puisque la causalité par liberté est une spontanéité absolue. Le caractère intelligible doit donc être conçu comme la libre affection de la liberté par la liberté elle-même, l'auto-affection de la volonté libre. On retrouve la notion d'autonomie ; l'autonomie de la volonté n'est plus ici l'acte par lequel le sujet, découvrant dans l'impératif moral la vérité de son être, l'assume ; au contraire, le sujet moral, en tant qu'auteur de mauvaises actions, a en lui le pouvoir de se soustraire en quelque sorte à lui-même, de se mettre en dehors de sa vérité, de se refuser. Un tel acte, en lui-même mystérieux, échappe évidemment à la connaissance théorique ; il ne peut être que postulé, ou cru. Parce qu'il relève du moi nouménal, il échappe au temps : « ce sujet agissant ne serait donc soumis, quant à son caractère intelligible, à aucune condition de temps, car le temps n'est que la condition des phénomènes, mais non des choses en soi. »³⁷⁰ Cet acte par lequel le sujet choisit souverainement la règle de sa conduite est « un acte intelligible, connaissable seulement par la

³⁶⁹ Kant, *op.cit.*, p. 1172.

³⁷⁰ *Idem*, p. 1173.

raison, sans aucune condition de temps . »³⁷¹ On comprend, en effet, que le choix de sa conduite (qui en fait est une sorte de choix de soi-même, de qui on veut être) est un acte qui échappe à la connaissance empirique, mais dont on peut établir l'existence par la réflexion sur les conditions nécessaires de la vie morale. Puisque l'acte mauvais est l'acte qui procède d'une mauvaise maxime, le résultat de l'acte intelligible qui choisit le mal est l'adoption d'une mauvaise maxime. Mais qu'est-ce qu'une mauvaise maxime ?

On pourrait penser qu'une mauvaise maxime consiste dans un refus de la loi morale. Comme l'action bonne, selon les analyses des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, consiste à faire son devoir uniquement parce que c'est le devoir, à l'inverse l'action mauvaise consisterait à refuser systématiquement la loi morale. Il y aurait là « une corruption de la raison morale législatrice. »³⁷² Mais, dit Kant, ceci est manifestement impossible. « Se concevoir comme un être librement agissant et en même temps comme dégagé de la loi qui lui est conforme reviendrait à se concevoir comme une cause efficiente en dehors de toute loi (car la détermination d'après les lois de la nature du fait de la liberté), mais cela est contradictoire. »³⁷³ La loi morale, expression de la raison, est essentielle à l'homme. Être cause, par ailleurs, c'est toujours suivre une loi, produire un effet à partir d'un antécédent qui est toujours le même ; sinon n'importe quoi suivrait n'importe quoi, il n'y aurait plus qu'une succession désordonnée de représentations, aucune causalité déterminable ;

³⁷¹ Kant : la *Religion dans les limites de la simple raison*, p. 44.

³⁷² *Idem*, p. 49.

lorsqu'il s'agit de la conduite, la détermination de la volonté libre ne peut venir du monde des phénomènes, il faut une loi de la liberté. L'homme ne peut, en tant qu'il se veut cause, abdiquer la loi morale qui permet cette causalité. Aussi, aucun homme ne saurait refuser la loi morale en elle-même. « L'homme (même le plus détestable) ne renonce pas à la loi morale pour ainsi dire à la manière d'un rebelle (en refusant l'obéissance). La loi s'impose bien plutôt à lui de la manière irrésistible en vertu de sa disposition morale, et si aucun motif n'agissait en sens contraire il y adhérerait dans sa maxime suprême comme principe moteur de son arbitre, c'est-à-dire qu'il serait moralement bon. »³⁷⁴ Mais il dépend aussi de sa sensibilité, et en admet les visées dans sa maxime. Le sujet moral est concerné et par l'impératif moral, et par les fins de sa sensibilité. Dès lors, « la différence entre l'homme bon et l'homme mauvais ne doit pas se trouver dans la différence des motifs auxquels il adhère dans ses maximes, mais dans leur subordination. »³⁷⁵

Quelle est donc la maxime du méchant ? « Certes, il admet (dans ses maximes) la loi morale à côté de celle de l'amour de soi ; mais comme il devient conscient que l'une ne peut subsister à côté de l'autre, mais doit lui être subordonnée comme à la condition supérieure, il fait des motifs de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale, alors que c'est bien plutôt à cette dernière qu'il faudrait dans la maxime universelle de l'arbitre et en tant que motif unique, donner son adhésion comme

³⁷³ Kant : *Op.cit.*, p. 49.

³⁷⁴ . *Idem* , p. 50.

condition suprême de la satisfaction des autres. »³⁷⁶ En somme, le méchant admet la validité de la loi morale ; et même il l'observe dans la mesure où son intérêt n'est pas en jeu. Mais, toutes les fois où il s'agit d'obtenir des satisfactions personnelles, son intérêt sensible passe avant l'obéissance à la loi morale. À l'inverse, l'homme bon ne satisfait ses intérêts sensibles personnels que dans la mesure où l'obéissance à la loi morale le permet : Kant ne fait pas cependant de l'homme moral une sorte de martyr du Bien ; il y a une satisfaction légitime des désirs.

L'homme entre donc dans la vie morale par l'option du mal radical. Radical d'une part parce que le mal gît dans l'acte même de la volonté, qu'il est une option de la liberté, enracinée donc dans le sujet. Radical aussi (et en conséquence) parce qu'il embrasse l'homme tout entier : la moralité ne se divise pas : « l'homme ne peut pas être moralement bon à certains égards et en même temps mauvais à d'autres égards. »³⁷⁷ En effet, « la loi morale de l'observance du devoir est unique et universelle. »³⁷⁸ Sur le vieux problème de l'unité ou de la multiplicité de la vertu, Kant prend le parti de Socrate : la vertu est une ; l'escroc au cœur généreux est moralement impossible. Le devoir reste le même dans la diversité des devoirs particuliers. Mais, de sa bonté ou de sa méchanceté, le sujet moral ne peut avoir conscience, au moins directement ; l'option de la liberté pour le caractère intelligible échappe en effet à la

³⁷⁵ Kant : *Op.cit.* , p. 50.

³⁷⁶ *Idem*, p. 50.

³⁷⁷ *Ibid*, p. 35.

³⁷⁸ *Ibid*, p. 35.

conscience, laquelle ne saisit que des phénomènes. Cette ignorance de sa vie morale profonde est un thème constant dans la philosophie morale kantienne. On lit dans *Sur le lieu commun : il se peut que cela soit bon en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point* (1793) : « J'admets bien volontiers qu'aucun homme ne peut avoir conscience avec certitude d'avoir accompli son devoir de façon tout à fait désintéressée : cela relève en effet de l'expérience interne et une telle conscience de son état d'âme requerrait une représentation parfaitement claire de toutes les représentations connues et de toutes les considérations que l'imagination, l'habitude et l'inclination superposent au concept du devoir. »³⁷⁹ comprenons ici que, faute de saisir l'option de la liberté elle-même, laquelle étant nouménale nous échappe par définition, nous pourrions peut-être au moins avoir conscience dans chaque acte moral particulier de la motivation qui nous mène ; mais que de motivations secrètes se mêlent à celle de l'obéissance à l'impératif ! c'est l'impureté de l'intention. Faute d'avoir lu Freud, Kant avait lu les moralistes français du XVIIème siècle, et il savait combien la motivation consciente de nos actes est trompeuse.

L'homme est donc au départ mauvais, certes ; mais il n'est jamais hors de la moralité. Cependant la représentation du Mal absolu, d'un être qui refuse totalement le bien, et ceci non même par intérêt mais par principe, hante l'esprit des hommes : c'est Satan, celui qui fait le mal parce que c'est le mal. Mais Kant ne croit

³⁷⁹ Kant : *Sur le lieu commun : il se peut que cela soit bon en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point*, œuvres philosophiques, tome 3, Paris, la Pléiade, p. 263.

visiblement pas au diable : n'est-il pas contradictoire de se faire une loi de refuser toute loi ? Pourtant, le mythe de Satan est instructif. Il signale que, dans la vie morale, le mal est toujours déjà là. L'homme ne crée pas le mal, il se laisse aller à lui. Comment se fait-il que l'homme, qui, par ses tendances naturelles, était prédisposé au Bien, a choisi le mal ? Il ne l'a pas créé, car ç'aurait été renoncer à la loi qui fait son être ; il s'est en quelque sorte laissé prendre par lui. Le serpent tentateur de la Bible exprime de façon mythique cette réalité vécue par l'agent moral : le mal vient d'ailleurs, l'homme ne le crée pas, mais il peut y adhérer. Cette préexistence du mal, qui rend mystérieuse son origine, est un thème du récit biblique. « C'est cette incompréhensibilité, liée à une détermination plus précise de la malignité de notre espèce, qu'exprime l'Écriture dans son récit historique tandis qu'elle place sans doute le mal au commencement du monde, mais pas encore en l'homme, mais dans un esprit promis à l'origine à une destinée encore plus sublime. »³⁸⁰ Mais cette adhésion au mal est incompréhensible : « l'origine rationnelle de ce désaccord de notre libre arbitre ... elle demeure pour nous insondable parce que cette origine même doit pouvoir nous être imputée et que, par suite, ce fondement suprême de toutes les maximes exigerait, à son tour, l'adhésion à une nouvelle maxime. »³⁸¹

Si l'on demande pourquoi l'homme adopte une mauvaise maxime, la réponse doit se trouver dans un acte de la liberté du

³⁸⁰ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 61.

³⁸¹ *Idem*, p. 59.

sujet, puisque le mal est toujours un acte de la liberté ; mais cet acte doit avoir un motif, une maxime, si bien qu'on entre dans une régression à l'infini. Le penchant au mal devient radical avec l'adoption par la volonté de la mauvaise maxime. Mais en est-il ainsi pour tous les hommes ? Faut-il dire que l'homme est mauvais par nature, l'option première de la liberté pour le mal s'étendant à tout le genre humain et donnant ainsi au mal un caractère universel qui peut lui faire assimiler à une nature ? C'est ce que pense Kant, d'accord en cela avec la Bible. À l'appui de sa thèse, il expose les résultats d'une enquête rapide sur l'humanité. Il y a les mœurs des sauvages, qui, contrairement à ce que pensent « de nombreux philosophes », lesquels « espéraient particulièrement rencontrer (chez eux) la naturelle bonté de la nature humaine »³⁸², se montrent cruels, impitoyables. Si l'on observe les Etats policés , « il faudra entendre une longue et mélancolique litanie d'accusations contre l'humanité »³⁸³, ingratitude, trahisons de l'amitié, jalousie.

Mais le plus grand argument prouve la méchanceté originelle de l'homme, c'est la persistance de la guerre entre les nations ; la guerre apparaît comme un moyen normal de régler les différends entre nations, et « le chialisme philosophique, espérant en un état de paix éternelle, fondé par une ligue des peuples comme république du monde, est universellement tourné en dérision, comme un songe creux, ainsi que le chialisme théologique qui attend l'achèvement de

³⁸² Kant : *Op.cit.* , p. 46. Il s'agit évidemment de penseurs comme Rousseau ou Diderot.

³⁸³ Kant : *Op.cit.* , p. 46.

l'amélioration de tout le genre humain. »³⁸⁴ Et Kant cite ce passage de l'Épître aux Romains (3, 23) : « tous sont également pécheurs, il n'en est aucun qui fasse le bien, pas même un seul. »³⁸⁵

Pour Kant comme pour le judéo-christianisme, l'homme entre dans la vie morale par la faute, par un mal, radical parce qu'il est la corruption de la liberté. « De si loin que nous puissions porter notre attention sur notre état moral, nous trouverons qu'il n'est déjà plus res integra et que nous devons commencer par chasser le mal de la place qu'il occupe et en laquelle il est installé de bonne heure. »³⁸⁶ La vie morale doit être une conversion.

2) La conversion au Bien

La vie morale est en principe discontinue. « Toute mauvaise action, quand on en cherche l'origine rationnelle, doit être regardée comme si l'homme y était parvenu immédiatement à partir de l'état d'innocence. »³⁸⁷ Certes, il n'y a pas d'interruption dans le cours des phénomènes psychiques qu'observe la conscience ; mais, justement, ce sont des phénomènes, et on ne peut trouver parmi eux la décision de la liberté, qui ressort du moi nouménal. Sous le contenu du temps empirique, il y a donc nécessairement (mais Kant n'a guère approfondi ce thème impliqué par sa doctrine morale) une durée sourde, qui est la durée du sujet véritable. Les actes mauvais n'émanent pas de l'adoption de mauvaise maxime avec une sorte

³⁸⁴ *Idem*, p. 48.

³⁸⁵ *Ibid*, p. 53.

³⁸⁶ *Ibid*, p. 72.

³⁸⁷ Kant : *Op.cit.* , p. 56.

d'automatisme ; l'adoption de la mauvaise maxime se renouvelle à chaque acte mauvais. La durée nouménale serait donc faite d'instants séparés qui, chez le méchant, répètent le choix du mal. Mais ne pourra-t-il y avoir un instant où la mauvaise maxime sera changée ? Par un acte de liberté d'ailleurs aussi inconnaissable que celui qui choisit le mal, le méchant deviendrait bon.

Pour Kant, une telle conversion doit être possible. La conversion est possible, parce qu'elle est un devoir. « Si mauvais qu'ait été un homme jusqu'au moment où il doit accomplir immédiatement une action libre (même si le mal lui est devenu une habitude, et comme une seconde nature), son devoir n'a pas seulement consisté à être meilleur, mais se rendre encore meilleur est toujours son devoir ; il faut donc que cet homme le puisse ; et, s'il ne le fait pas, dans le moment de l'action, il est aussi susceptible de l'imputation et soumis à elle que si, doué de la disposition naturelle au bien, ... il avait franchi vers le mal les limites de l'état d'innocence. »³⁸⁸ Puisque le méchant a le devoir d'être bon, comme tout agent moral, il en a le pouvoir ; c'est encore le « Tu dois, donc tu peux », qui affirme la liberté à partir de l'exigence morale. La conversion est donc toujours possible. D'ailleurs, chacun n'a-t-il pas en lui le modèle à imiter, et qu'il admire même s'il lui est infidèle : c'est l'image de l'homme parfait, qui observe en tout les commandements de l'impératif moral. « On n'a besoin d'aucun exemple de l'expérience pour se proposer comme l'Idée d'un homme agréable à Dieu ; Cette idée est déjà comme telle dans notre

³⁸⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 56.

raison. »³⁸⁹ Mais après tout, il n'est pas mauvais, il est même très bon et conforme à la limitation de la raison humaine que le christianisme nous propose un tel modèle dont il est dit (à tort ou à raison) qu'il a réellement existé. Cette remarque n'est sans doute pas seulement une précaution à l'égard de la censure ; pour Kant, il semble bien que le progrès moral de l'humanité passera par une réforme du christianisme statutaire.

Si l'homme coupable doit se convertir, et si, par conséquent, il le peut, pourquoi ne le fait-il pas ? Pour Kant, l'homme, être raisonnable, a spontanément un profond respect pour le devoir ; expression de la raison pratique. De ce fait, dans le système kantien, c'est la faute qui est le paradoxe, mais ce paradoxe est un fait originaire universel en l'homme. Pourquoi la vision du devoir qui, à l'égal du ciel étoilé, remplit le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles n'amène-t-elle pas plus de conversions ? Kant y voit trois raisons :

D'abord le découragement précédant tout effort, venant de ce que nous mesurons la distance qui nous sépare de l'idéal moral que pourtant nous portons en nous. À cela Kant répond que « la conversion, en elle-même, doit être possible puisqu'elle est un devoir. »³⁹⁰ Et certes, le but : la perfection morale, ne peut être atteint d'un seul coup. Nos actes seront affectés de cette « impureté »³⁹¹ qui fait que de multiples motivations viennent interférer avec la motivation morale. En fait, ce qui compte, c'est l'intention de

³⁸⁹ Kant : *Op.cit.* , p. 78.

³⁹⁰ *Idem*, p. 83.

l'intention, l'intention résolue de se donner comme maxime de nos intentions de privilégier en tous nos actes l'obéissance inconditionnelle à l'impératif moral. « Cette nature morale de l'homme doit être posée dans l'intention, dans la maxime universelle et pure de l'accord de la conduite avec la loi morale comme étant le germe à partir duquel tout ce qui est bien peut provenir, et cette intention doit découler d'un principe sacré, auquel l'homme a adhéré dans sa maxime suprême. »³⁹²

Certes, toujours nos actes, même après la conversion, seront déficients par rapport à l'idéal de sainteté. Mais il faut garder la ferme résolution d'un progrès continu au mieux à l'infini. L'acte sera déficient selon notre appréciation « puisqu'en raison des relations entre la cause et l'effet nous sommes irrémédiablement bornés aux conditions de temps. »³⁹³

Il faut ici comprendre que lorsque nous nous expliquons à nous-mêmes nos actes, nous les rapportons en tant que phénomènes à d'autres phénomènes ; certes, nous avons conscience de l'impératif moral, mais l'acte de liberté par lequel nous l'adoptons comme maxime suprême nous échappe. Dès lors, nous constituons une chaîne causale où interviennent des motivations extérieures à la morale, qui appartiennent au monde des phénomènes. Mais nous devons (car c'est un devoir évidemment de travailler à la perfection) penser qu'un Structateur infallible des cœurs estime autrement notre acte, puisqu'il peut, lui, saisir l'acte nouménal : « pour ce qui

³⁹¹ *Ibid*, p. 42.

³⁹² *Idem*, p. 83.

touche le progrès à l'infini en vue d'une conformité à la loi morale, nous devons présumer qu'il est estimé en raison de l'intention, dont il dérive, et qui est suprasensible, par un Structateur des cœurs et par sa pure intuition intellectuelle comme une totalité achevée, même dans l'action (la conduite) ; et, de la sorte, en dépit de sa déficience permanente, l'homme peut espérer d'une manière générale être agréable à Dieu, en quelque instant que son existence puisse être interrompue. »³⁹⁴ Disons que l'acte de foi morale qui pose l'existence de Dieu à partir de la confiance en la puissance objective de l'impératif moral se prolonge ici en une sorte d'abandon à la clairvoyance et en la justice divines. L'agent moral a conscience de vouloir la sainteté ; mais ce sentiment peut être trompeur, et il est d'ailleurs démenti par les analyses psychologiques qui montrent à l'examen de conscience tant de mobiles concurrents du pur mobile moral, et aussi la complexité des circonstances, qui si souvent amènent des conséquences désastreuses d'actes pourtant accomplis, semble-t-il, dans de bonnes intentions. Pour échapper au désespoir, l'homme de bonne volonté pense que le Dieu moral auquel il croit, lui, qui, comme le dit la Bible, « sonde les reins et les cœurs », connaîtra sa volonté de bien faire, même avec son impuissance, et lui rendra justice. Volonté de bien faire qui pourra, après la mort, continuer pour un progrès moral indéfini, comme le veut le postulat de l'immortalité de l'âme. Il y a là une attitude qui peut surprendre chez Kant : un mélange d'abandon confiant à Dieu et d'espérance.

³⁹³ *Ibid*, p. 83.

³⁹⁴ Kant : *Op.cit.* , p. 84.

Une autre raison peut nous dissuader de nous convertir, c'est la méfiance que nous pouvons avoir quant à la permanence de notre intention : n'allons-nous pas retomber dans le mal une fois le premier enthousiasme passé ? Ici, Kant semble tenté par un certain mysticisme ; avoir l'intention d'être saint, et être assuré que cette intention, nous la garderons toujours, n'est-ce pas déjà « se savoir en possession du Royaume de Dieu » ? ³⁹⁵ Et le bonheur moral dans lequel nous plongerait une telle assurance ne témoigne-t-il pas contre une méfiance envers la fermeté de notre intention bonne ? Mais Kant se reprend vite : « ces prétendus sentiments d'origine suprasensible ne sont pas invoqués sans risque. »³⁹⁶ Ce sentiment de contentement ne serait-il pas illusoire, ne témoignant nullement de la présence en nous de l'Esprit-Saint ? Il est plus sûr pour l'agent moral de comparer sa conduite après la conversion et la conduite d'avant, et, conforté par cette comparaison, d'espérer qu'il aura la force de persévérer en cette vie, « et si, après celle-ci, une nouvelle vie s'offre à lui, que selon des circonstances différentes, il pourra toujours en toute vraisemblance avancer en suivant précisément le même principe et s'approcher toujours davantage du but, il est vrai toujours inaccessible, de la perfection. »³⁹⁷ Mais il serait mauvais que cette espérance devienne une certitude paisible : la vie morale n'est pas doux quiétisme, mais effort militant ; « il vaut mieux (pour la moralité) créer sa félicité avec crainte et tremblement », assure Kant, citant Saint Paul. Encore ne faut-il pas exagérer dans cette voie

³⁹⁵ *Idem*, p. 84.

³⁹⁶ *Ibid*, p. 85.

: Kant, qui se méfie de tous les mystiques, se méfie des trembleurs (les quakers ?)

Chemin faisant, Kant procède à une explication voire une réduction de la croyance à une immortalité consistant en une récompense ou une punition de la façon dont on a mené sa vie terrestre. La croyance à la béatitude céleste provient de ce qu'un homme qui s'est converti au Bien et s'est depuis longtemps déjà tenu dans cette volonté, ses actes l'attestant, peut espérer raisonnablement la prolongation d'une telle vie ; d'où « un regard dans un avenir à perte de vue, mais souhaité et heureux » ; mais celui « qui a souvent tenté de se décider pour le Bien et qui cependant n'a jamais pu constater s'y être tenu » désespère de le pouvoir jamais, pense que la corruption est invinciblement enracinée en lui, et, de ce fait, porte « un regard dans une misère à perte de vue. »³⁹⁸ Dans les deux cas, on confond la durée indéfinie dont dispose l'âme pour se convertir au Bien avec une éternité, de bonheur dans le premier cas, de malheur dans le second. Contrairement à ce qu'on lit dans la *Divine Comédie*, ce n'est pas l'enfer qui inflige le désespoir, mais c'est le désespoir qui engendre la croyance à l'enfer. Kant, croit au regard infallible de Dieu sur l'intention morale, ne croit pas à ce que les religions instituées appellent le jugement dernier.

Il ne pense d'ailleurs pas que cette croyance puisse être efficace pour l'amélioration morale : il sera si facile d'appeler un

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 85-86.

³⁹⁸ Kant : *Op.cit.* , p. 86.

ministre du culte qui réconciliera le mourant avec son Dieu aux derniers moments ! Mais Kant croit très profondément au jugement que le sujet porte sur lui-même par sa conscience morale. « Si l'on craint que l'homme soit jugé avec trop de douceur suivant sa raison par la conscience, je crois qu'on se trompe. Car précisément parce qu'elle est libre, et doit même sur lui, sur l'homme, se prononcer, elle est incorruptible, et si en un tel état moral elle dit seulement qu'il est à tout le moins possible qu'il doive se tenir bientôt devant un juge, il faut l'abandonner à ses propres réflexions qui, selon toute vraisemblance, le jugeront avec la plus grande rigueur. »³⁹⁹ Ainsi, la seule utilité de la croyance au jugement dernier serait de renvoyer l'homme devant un tribunal divin. Pour une conscience exigeante, c'est le jugement qu'on porte sur soi-même qui est le plus à redouter.

Le troisième, et le plus redoutable, obstacle auquel se heurte la conversion est celui-ci : l'homme a commencé la vie morale par le mal. La justice veut donc qu'il expie ; il a une dette « impossible à effacer, à tout jamais. »⁴⁰⁰ Ceci est valable pour l'homme qui s'est converti : « Que depuis la transformation de son cœur, il n'ait plus commis de fautes, il ne peut, ce faisant, considérer avoir payé pour les fautes anciennes. »⁴⁰¹ La faute morale étant absolument personnelle, elle ne peut être effacée par un tiers, comme peut l'être une dette d'argent. (Est visée ici la doctrine chrétienne selon laquelle le Christ se serait chargé des péchés du monde). Le mal étant dans

³⁹⁹ Kant : *Op. cit.* , p. 86.

⁴⁰⁰ *Idem*, p. 89. Citation inversée par nous.

la maxime, tout ce qui a été accompli sous cette maxime doit être « payé. » D'où l'énormité de la dette. En conséquence, « tout homme pourrait s'attendre à une peine éternelle et à être chassé du Royaume de Dieu. »⁴⁰² Certes, après la conversion, le bon principe l'emporte sur le mauvais, mais la dette antérieure reste à payer. Mais quand la payer ?

Pas avant la conversion, car le pécheur, dans sa malice, ne peut reconnaître le caractère juste du châtement ; celui-ci n'est donc pas expiation, mais simplement événement désagréable.

Pas après la conversion, parce que l'agent moral est alors devenu vraiment un homme nouveau, qui n'a plus rien à voir avec le coupable.

La solution est celle-ci : la « paie » est dans le moment même de la conversion. Dans cet instant, le pécheur est à la fois pécheur et sauvé. « La conversion est, en effet, une sortie du mal et une entrée dans le bien, le dépouillement du vieil homme et l'acte de revêtir l'homme nouveau, puisque le sujet meurt au péché (et par conséquent à toutes les tendances dans la mesure où elles y conduisent) pour vivre selon la justice. »⁴⁰³ Le même instant est mort et résurrection : l'intérêt du moi qui prédominait se soumet maintenant à la domination de la loi morale, il s'y subordonne dans la maxime. C'est là le changement douloureux pour le cher moi, c'est là le sacrifice dont Kant concède qu'il peut être associé au sacrifice (réel ou imaginé) du Christ ; ainsi est un peu retrouvée une

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁰² Kant : *Op.cit.* , p. 90.

très relative orthodoxie. Le dogme officiel de l'Eglise chrétienne affirme que c'est ce sacrifice du Christ qui a valu aux hommes la grâce qui permet à l'homme coupable de se convertir. Et Kant admet qu'en effet l'homme ne peut se transformer et devenir bon qu'avec un secours divin ; ce secours est « le surplus par rapport au mérite des œuvres. »⁴⁰⁴ Cette expression pose un problème. Il ne saurait y avoir un « mérite des œuvres » avant la conversion, car le pécheur, se comportant selon la mauvaise maxime, ne peut faire que des œuvres mauvaises. Ce mérite ne peut donc intervenir qu'au moment de la conversion. Et c'est là sans doute que peuvent être résolues les deux difficultés : celle relative au paiement de la dette contractée par la faute, et celle relative à la dépendance du pécheur par rapport à la grâce de Dieu pour la conversion. L'instant de la conversion est une rencontre entre le Dieu moral et l'homme pécheur. Et, dans la totale inversion de sa maxime, le pécheur sacrifie son moi qui jusque-là dominait : c'est là la douleur qui paie les fautes anciennes. Mais cet acte de sacrifice qui est aussi une œuvre méritoire, Kant n'affirme-t-il pas (d'accord avec les théologiens orthodoxes de la grâce) que le pécheur en est par lui-même incapable ? Ici, il faut sans doute interpréter, car Kant répugne à s'aventurer dans tout ce qui concerne le rapport homme-Dieu. La question de la grâce a toujours achoppé sur l'opposition qui peut paraître insoluble entre la liberté humaine et la toute-puissance divine, qui est aussi une opposition entre la toute-

⁴⁰³ *Idem*, p. 91-92.

⁴⁰⁴ *Ibid*, p. 94.

puissance de Dieu et sa justice. Si Dieu est tout-puissant, il peut sauver qui il veut, et personne ne peut lui résister : que devient alors la liberté humaine ? Si Dieu est juste, il ne peut sauver que ceux qui le méritent, c'est-à-dire qui sont auteurs par eux-mêmes d'œuvres bonnes, et que devient la toute-puissance divine ? L'idée de l'instant de la rencontre permet peut-être une solution. Dans l'expérience humaine, la plupart des rencontres que nous faisons sont banales, oubliées rapidement ; mais il en est qui marquent profondément, et parfois à jamais les protagonistes ; l'instant de la rencontre est l'instant d'un accord, d'une entente peut-être absolus ; je trouve dans l'autre celui que je cherchais : « O toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais ! » écrit le poète avec nostalgie. De même, dans la rencontre entre Dieu et l'homme qu'est la conversion, un échange se produit : Dieu lit dans le pécheur la bonne volonté, le pécheur met en Dieu son espérance. La conscience de la faute, la volonté par elle-même impuissante de rachat du côté du pécheur, la puissance et la volonté de sauver du côté de Dieu se rencontrent, et la conversion a lieu.

3) La discipline de la conduite

Si l'objectif fondamental de tout agent moral est d'abord la conversion par la transformation de la maxime de la conduite, et, ensuite, l'acheminement indéfini vers une perfection inaccessible qui serait la loi morale comme unique motivation de la conduite, comment concrètement conduire sa vie ? La religion parle de piété. Kant donne à ce concept un contenu qui se veut épuré des

errements des religions statutaires. « La piété enveloppe deux déterminations de l'intention morale en son rapport à Dieu. La peur de Dieu désigne l'intention dans l'accomplissement de ses commandements en vertu du devoir obligatoire du sujet, c'est-à-dire par respect pour la loi. Mais l'amour de Dieu désigne dans l'intention de libre choix et un contentement pris à la loi (par devoir filial). Outre la moralité, ces deux déterminations renferment le concept d'un Être suprasensible comprenant les facultés requises pour mener à son terme le bien suprême qui dépasse tout notre pouvoir et qu'elles visent. Cependant le concept de la nature de cet Être, si nous dépassons le rapport moral de son idée à nous, risque toujours d'être pensé par nous anthropomorphiquement, et de devenir précisément souvent préjudiciable à nos principes éthiques. Aussi, cette idée ne peut-elle par soi subsister dans la raison spéculative et doit fonder son origine, plus encore sa force, entièrement dans la relation à notre détermination pour le devoir qui se fonde en elle-même.

Dans ce texte, Kant affirme son hostilité à une piété qui serait une sorte d'abandon à Dieu pour se laisser en quelque sorte mener par lui, en suivant l'amour personnel que nous lui portons, vers la perfection morale. La morale n'a pas à utiliser le rapport personnel à un Dieu, qui, d'ailleurs, dans le rapport de piété, est représenté de façon anthropomorphique-est donc un faux Dieu.

Pour Kant, au contraire, la piété véritable est vertu. La vertu que Kant définit comme « la force morale de la volonté d'un homme dans l'accomplissement de son devoir, lequel est une coercition

morale exercée par sa propre raison législatrice, dans la mesure où celle-ci se constitue elle-même en un pouvoir exécutif de la loi. »⁴⁰⁵ La vertu est donc une tension durable de la volonté, par laquelle l'agent moral soumet ses inclinations au commandement de la raison pratique. Elle est active, et tout le contraire d'un abandon quiétiste à l'amour divin.

Dans la piété, il y a la peur de Dieu et l'amour de Dieu. Mais cette peur, si elle est morale, ne doit pas être l'émotion qui nous saisit devant un existant proche redoutable. Obéir à la loi morale par peur n'est pas obéir à la loi morale. Cette peur est, quand elle est conforme à la moralité, crainte devant soi-même, devant la majesté de l'impératif moral, qui est nous-mêmes, mais auquel nous nous sentons si inadéquats : nous sommes en réalité plus que nous-mêmes. La majesté divine qui nous humilie, c'est la majesté de l'impératif moral, qui est la voix de Dieu en nous. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant écrit que « l'homme vertueux craint Dieu sans en avoir peur, parce que vouloir résister à Dieu et à ses commandements ne lui apparaît nullement un cas envisageable. »⁴⁰⁶ La loi morale unit Dieu et les hommes, et il n'est pas besoin de châtiments et de bourreaux pour que les hommes s'y convertissent : il leur suffit de vouloir être fidèles à eux-mêmes. Le Dieu de justice n'est pas le Dieu vengeur. Si la crainte de Dieu est le sentiment de respect devant la majesté de la loi qui humilie notre volonté toujours tentée par les occurrences du désir, l'amour de Dieu est lui

⁴⁰⁵ Kant : *Métaphysiques des mœurs*, la Doctrina de la vertu, œuvres philosophiques, tome 3, la Pléade, p.689.

⁴⁰⁶ Kant : la *Critique de la faculté de juger*, œuvres philosophiques, tome 2, la Pléade, p. 1030.

aussi bien distinct de cette émotion que nous nommons amour. C'est le sentiment que nous portons à la loi morale lorsque nous la considérons comme nous-mêmes, mais nous-mêmes à notre plus haut niveau, comme ce qui nous élève et nous épanouit, et vers laquelle se porte notre volonté libre. On se rapproche de l'amour de Dieu tel qu'on le trouve chez les mystiques lorsque, à travers la loi qui nous élève, nous remontons à l'auteur de cette loi, qui est aussi notre auteur ; mais ceci est accompli par devoir filial et non par une effusion de la sensibilité.

Ainsi, aucun sentiment moral ne vise Dieu en tant que Personne individuelle. Kant certes croit en Dieu ; mais c'est un Dieu que nous ne pouvons pas connaître. Cet éloignement est bon, car il permet l'autonomie de la volonté. Le rapport personnel à Dieu, sans être essentiel, n'en demeure pas moins important dans la réalisation de la morale kantienne. Certes, la piété « n'est pas un substitut de la vertu », mais son achèvement, puisqu'elle la couronne de l'espérance en la réussite finale de toutes nos fins bonnes »⁴⁰⁷ pose le problème du rapport de notre liberté humaine et de la dépendance à l'égard de Dieu. L'agent moral doit faire confiance à Dieu pour aider les hommes à se convertir (ce qu'ils ne peuvent faire seuls) ; et aussi pour instaurer le souverain Bien.

⁴⁰⁷ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, œuvres philosophiques, tome 3, la Pléiade, p. 222.

II) La dépendance à l'égard de Dieu au regard des attributs du Dieu kantien

La dépendance peut également se justifier au regard des attributs de Dieu. Le Dieu de Kant est un Dieu que nous présente la morale, son existence ne peut donc être connue de nous par la spéculation. Mais, il reste, aux yeux de Kant, nécessaire à penser, lorsque nous voulons juger nos actions et porter un regard sur notre destination.

La conscience morale ne nous dit pas ce qui est, mais ce qui doit être, elle nous tire, nous met en route, au lieu de simplement constater. La conscience n'affirme pas l'existence de Dieu comme une évidence théorique ; et même elle ne contraint pas à croire en lui ; mais, puisque ce n'est que par l'énergie divine que le pouvoir peut prendre force effective, acquiescer au devoir moral implique logiquement acquiescer à l'existence de Dieu. D'où la possibilité d'une théologie morale.

On trouve cette théologie dans la *Critique de la raison pratique* (1788). Puisque c'est à partir de la conscience morale que l'on remonte à Dieu, on ne peut penser Dieu qu'en tant que source et garant de la puissance de la moralité, et non pas en lui-même. Dès lors, les prédicats attribués à Dieu « ne sont autres que l'entendement et la volonté, tels qu'ils doivent être pensés au sein de la loi morale. »⁴⁰⁸ Entendement parce que Dieu pose une loi universelle ; volonté parce que Dieu impose la proportion entre la valeur morale et le bonheur. Mais, on ne peut se figurer

⁴⁰⁸ Kant : la *Critique de la raison pratique*, œuvres philosophiques, tome 2, la Pléiade, p. 775.

entendement et volonté en Dieu comme semblables à l'entendement et à la volonté en l'homme, puisque l'homme est le sujet de la loi (qu'il connaît et à laquelle il doit obéir), alors que Dieu en est la source (la loi morale émane de lui). La *Critique de la faculté de juger* (1790) précise : pour que Dieu soit garant de la puissance de la loi morale, il doit être omniscient : « pour que le plus intérieur dans l'intention (qui constitue la valeur proprement morale des notions des êtres raisonnables) ne lui soit pas caché » ; il doit être omnipotent « pour qu'il puisse rendre la nature tout entière conforme à cette fin suprême », à savoir la constitution d'une société des êtres raisonnables morale et heureuse. Il doit évidemment être moral puisque la morale est son expression : il est donc bon et juste. Et Kant ajoute des « propriétés transcendantales », transcendantales parce qu'elles sont les « conditions de la causalité d'une cause suprême du monde », comme l'éternité et l'omniprésence.⁴⁰⁹ Puisque la loi morale s'impose à des hommes dispersés dans le temps et l'espace, Dieu doit exister en dehors du temps et de l'espace.

On peut remarquer que ces attributs de Dieu sont en somme les attributs classiques de la théologie dogmatique. Il y a cependant une différence fondamentale. Ils ne sont pas énoncés dogmatiquement, mais affirmés, en quelque sorte voulus par un sujet qui est résolu à rester au niveau de son devoir. Ils ne sont pas des évidences théoriques ; d'une certaine manière, leur statut logique fait songer à des hypothèses ; car ils doivent rendre raison

⁴⁰⁹ Kant : la *Critique de la faculté de juger*, tome 2, p. 1250.

de la loi morale et de sa puissance ; mais une hypothèse est par nature provisoire ; ce n'est pas le cas de l'affirmation de Dieu et de ses attributs : sa permanence est celle de la loi morale.

Le Dieu kantien doit donc être un Dieu personnel, puisqu'il a un entendement et une volonté. Cependant, on ne saurait dire que, pour le sujet moral confronté à une décision à prendre, il y ait entre Dieu et lui une véritable relation d'ordre personnel. Ce n'est pas pour être agréable à Dieu que je dois faire mon devoir. Ce serait réduire le devoir à « une obligation de cour ». ⁴¹⁰ Toute la note confirme bien l'absence de rapports de type personnel entre le croyant et son Dieu : « Une foi libre n'a besoin que de l'idée de Dieu » ⁴¹¹ Je fais mon devoir parce que j'ai pour lui un respect qui m'amène à l'approbation, et cette approbation m'amène à croire en une réalité objective de cette obligation, donc à poser l'idée de Dieu comme garantie de la réalité de ce qui est pour moi un devoir-être.

1) Dieu comme législateur

Dieu n'est pas la loi morale : il en est le garant de la puissance ; toute loi renvoyant à un législateur. Mais un législateur, d'ordinaire, dispose d'une marge de contingence dans la détermination des lois, lesquelles dépendent certes du caractère du législateur, mais aussi et surtout de la situation objective, qui peut évoluer. La loi morale, au contraire, est l'émanation directe de Dieu : « Les lois éthiques ne peuvent être conçues comme ne dérivant

⁴¹⁰ Kant : note tome 3, p. 184.

⁴¹¹ Kant : Note, p. 183.

originaires de la volonté de cet Être supérieur – comme des statuts par exemple, qui n’obligeraient pas avant d’avoir été précédés par son commandement »⁴¹². Il faut comprendre ici que, pour Kant, les lois morales n’ont rien d’arbitraire, elles ne pourraient être autres. Kant est ici parfaitement cohérent : la seule certitude (qui n’est pas une évidence théorique), dont dispose l’agent moral, c’est l’absolu de la loi. Il ne peut même songer que cette loi pourrait être autre, que Dieu aurait pu faire par exemple qu’il soit bon de mentir ; seule, une métaphysique qui croit atteindre Dieu par une chaîne d’évidences théoriques pourrait imaginer un tel Législateur et le mettre au-dessus des lois qu’il impose à ses sujets et le libérer, comme le voulait Descartes, d’un asservissement « au Styx et aux Destinées. » Si les lois éthiques étaient les décrets arbitraires d’un despote tout-puissant, « elles ne seraient plus alors des lois éthiques, et le devoir qui leur serait plus une libre vertu, mais un devoir juridique susceptible d’une contrainte. »⁴¹³ Si Dieu était en quelque sorte extérieur à la loi morale, comme le pouvoir législatif dans les sociétés humaines est extérieur aux lois qu’il instaure, il n’y aurait pas de différence entre la morale et le droit positif : les lois éthiques dépendant de la fantaisie du législateur et n’ayant donc rien d’absolu.

2) Dieu comme Gouverneur moral du monde

⁴¹² *Idem*, p. 120.

⁴¹³ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, œuvres philosophiques, tome 3, la Pléiade, p.120.

L'absolu divin est le garant de la puissance de la loi morale. « Dieu doit être un connaisseur des cœurs pour regarder au plus profond des intentions de chacun et faire que, comme il en doit être en toute communauté, tous reçoivent ce que leurs actions méritent. »⁴¹⁴

Un gouverneur doit connaître à fond ses gouvernés. Dieu est l'infaillible « scrutateur des cœurs. »⁴¹⁵ Cette conception de Dieu comme Regard qui embrasse la totalité de la personne, en ce qu'elle est, a été, et sera, en rendant ainsi l'ensemble temporel simultané pour la vision éternelle de la divinité, c'est la médiation qui permet à l'agent moral de se considérer non comme une suite discontinuée d'actes bons ou mauvais, mais comme une personne, un existant animé d'une intention fondamentale. Pour moi-même, je suis un être multiple, et souvent incompréhensible. Pour Dieu, je suis une personne une et intelligible. La croyance en Dieu permet ainsi à Kant de croire au Soi. Nous vivons dans l'ignorance de nous-mêmes, de notre Soi profond ; Kant connaissait sans doute bien les moralistes français, mais de plus sa théorie de la connaissance instaure une séparation radicale entre le moi tel qu'il se connaît et le moi réel, le moi nouménal. « L'analyse de la conscience de moi-même [...] ne me fait pas faire le moindre pas dans la connaissance de moi-même comme objet. »⁴¹⁶ La foi en Dieu éveille en nous le sentiment que nous existons par-delà le déroulement de nos états d'âme tels qu'ils nous apparaissent ; elle nous introduit à la vie dans

⁴¹⁴ *Idem*, p. 120.

⁴¹⁵ Kant : *Op.cit.*, p. 84.

l'absolu. La représentation de Dieu comme Regard absolu et infaillible nous amène d'une part à nous saisir comme existant un, comme personne ; d'autre part d'espérer que l'intention qui est nous-mêmes est soutenue dès qu'elle cherche à progresser vers le Bien « l'homme peut espérer être agréable à Dieu, en quelque instant que notre existence puisse être interrompue. »⁴¹⁷

Mais le Gouverneur du Monde n'est pas seulement celui qui connaît ses sujets ; il est aussi celui qui les oriente et les guide ; on débouche ainsi sur l'idée de Providence.

Kant a établi dans la *Critique de la raison pure* que la finalité n'est nullement nécessaire à l'intelligibilité du monde : ce n'est pas un principe constitutif d'objet. Mais la *Critique de la faculté de juger* a montré combien la finalité pouvait être utile comme principe régulateur, orientant la recherche. C'est ainsi que l'homme a été reconnu comme fin de la création en tant qu'être moral ; et certes ce n'est pas là une conclusion dogmatique ; mais, à partir du moment où l'application de la finalité comme simple principe régulateur rencontre la conscience du devoir, alors ce qui n'était que principe méthodologique relève de la foi morale. L'agent moral croit à un Dieu moral, qui ordonne aux hommes la constitution d'une société où tous se traitent comme des fins ; il croit aussi que ce Dieu est l'auteur du monde ; il croira donc aussi qu'il régit et dirige ce monde de manière à ce que se réalise cette fin morale ; il y a donc dans le monde une véritable finalité, et l'origine de cette finalité,

⁴¹⁶ Kant : la *Critique de la raison pure*, Œuvres philosophiques, tome 1, la Pléiade, p. 1054.

⁴¹⁷ Kant : *Op.cit.*, p. 84.

c'est le souci que Dieu a de ses créances ; c'est la Providence. La philosophie kantienne rencontre ici ce concept théologique.

Dans un passage de la *Critique de la faculté de juger*, Kant énonce ce qui manquerait à un homme honnête, comme Spinoza, fidèle à son devoir, mais qui ne croirait ni en Dieu, ni en la vie future. « Comment juge-t-il sa propre destination finale intérieure en vertu de la loi morale qu'il respecte en agissant ? » Il obéit à la loi morale, mais de façon totalement désintéressée ; il n'attend aucune récompense. Mais Kant ajoute que : « son effort est limité, et il ne peut en vérité attendre de la nature qu'une contribution contingente de temps à autre, mais jamais un accord légal, se réalisant selon des règles constantes, ... avec la fin qu'il se sent cependant obligé et poussé à affirmer. » Il lui manque donc d'abord la confiance en la possibilité de victoire de la loi morale qu'il met en pratique. La sagesse qu'il professe est solitaire et pessimiste. De plus, son incrédulité entraîne que, pour lui « les gens honnêtes qu'il rencontre, malgré toute leur dignité à être heureux, seraient cependant soumis, comme les autres animaux sur terre, par la nature qui n'y fait pas attention, à tous les maux de la misère, des maladies et des morts prématurées et le resteraient toujours, jusqu'à ce qu'une vaste tombe les engloutisse tous (honnêtes ou malhonnêtes, peu importe) et les rejette, eux qui pouvaient croire être le but final de la création, dans le gouffre du chaos dépourvu de fin de la matière, dont ils furent tirés. »⁴¹⁸ Le sentiment de l'absurde et la désespérance s'ajoutent au pessimisme dans l'action. Pour

⁴¹⁸ Kant : la *Critique de la faculté de juger*, § 87, la Pléiade tome 2, p. 1258-1259.

Kant, au contraire, la foi du sujet moral affirme un Dieu qui organise le monde de manière que la morale finisse par triompher, et que le bonheur advienne à qui est digne d'être heureux. Il y a une Providence. C'est la conclusion à laquelle aboutit la morale Kantienne.

Cette notion théologique de Providence rencontre la notion de nature, et même de « bonne nature », chère au siècle des Lumières. La *Critique de la raison pure* voit surtout dans la nature un tout régi par des lois universelles : « le monde s'appelle nature en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique, et qu'on n'a point égard ici à l'agrégation dans l'espace ou dans le temps, pour la réaliser comme une grandeur, à l'unité dans l'expérience des phénomènes. »⁴¹⁹ Et dans les *Prolégomènes*, § 14 : « La nature est l'existence des choses, en tant que déterminée par des lois nécessaires. »⁴²⁰ Il n'est pas question ici de finalité. Par contre, en particulier dans la *Critique de la faculté de juger*, lorsque le philosophe se laisse guider par le principe de finalité comme principe régulateur, alors la « nature » apparaît comme une activité orientée vers des fins, et la fin dernière est l'homme en tant qu'être moral. « Nous trouvons en vérité des fins dans le monde, et la téléologie physique les présente en telle quantité que, si nous jugeons conformément à la raison, nous avons finalement une raison d'admettre, comme principe de l'étude de la nature, qu'il n'y a absolument rien dans la nature qui soit sans fin ; mais nous

⁴¹⁹ Kant : la *Critique de la raison pure*, la pléiade tome 1, p. 1079.

⁴²⁰ Kant : *Prolégomènes à toute Métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, la Pléiade tome 2, p. 65.

cherchons vainement le but final de la nature dans la nature elle-même. »⁴²¹ La nature devient ainsi une force poursuivant un but auquel sont intéressés tous les êtres qu'elle contient ; c'est la « bonne nature » du XVIIIème siècle qui deviendra la mère nourricière de l'imagerie romantique. Déjà, dans la *Critique de la raison pure*, on pouvait lire : « Tout ce que la nature elle-même ordonne est bon à quelque fin. Les poisons mêmes servent à vaincre d'autres poisons qui se forment dans nos propres humeurs, et par conséquent ils ne doivent pas être absents dans une collection complète de remèdes. »⁴²² Mais, un peu plus loin, s'interrogeant sur des bizarreries de la finalité, il ne met pas en cause la nature, mais la Providence. Puisque la foi morale remonte à un Dieu personnel, auteur du monde, la notion de nature doit être dépassée. Contrairement au Dieu de Spinoza, le Dieu de Kant est foncièrement autre que la nature.

Les concepts de nature et de Providence ont ainsi, dans la philosophie pratique de Kant, à la fois un contenu presque équivalent, et des significations opposées. Cela ressort par exemple d'un passage du *Projet de paix perpétuelle* (1796) où Kant montre que « Le garant de ce traité n'est rien moins que l'ingénieuse et grande ouvrière, la nature. Sa marche mécanique annonce évidemment le grand but de faire naître parmi les hommes, contre leur intention, l'harmonie du sein même de leurs discordes. Voilà pourquoi nous la nommons destin, l'envisageant comme une cause nécessitante,

⁴²¹ Kant : la *Critique de la faculté de juger*, § 88, tome 2, la Pléiade p. 1260-1261.

⁴²² Kant : la *Critique de la raison pure*, tome 1, p. 1320.

inconnue quant aux lois des opérations. Mais l'ordonnance mesurée que nous observons dans le cours des événements du monde nous la fait nommer Providence en tant que nous voyons en elle la sagesse profonde d'une cause supérieure, qui prédétermine la marche des destinées et les fait tendre au but objectif du genre humain.⁴²³ Ainsi le mot nature est employé pour indiquer la conviction, s'imposant à l'esprit du philosophe, de l'existence d'une finalité objective (conviction qui n'est cependant pas une évidence théorique), mais sans se prononcer sur son origine. Et le mot « Providence » est employé pour indiquer que cette finalité a son origine dans les intentions d'un être transcendant. Mais Kant ne semble pas employer volontiers le mot « Providence ». Dans une note du *Projet de paix perpétuelle*, il semble même faire de la providence un nom du prédéterminisme.⁴²⁴ Il est vrai que, sous son allure technique et laïque, le prédéterminisme en fait implique prévision, et donc une conscience dépassant le donné. Mais, si Kant se défie quelque peu du mot « Providence », c'est qu'il a horreur de ces « visionnaires », fustigés dans les *Rêves d'un visionnaire* qui prétendent être dans le secret des intentions divines. Mais nous ne connaissons pas Dieu en lui-même, notre acte de foi est confiance et espérance, et non certitude rationnelle. Aussi, Kant écrit-il : « Nous ne reconnaissons pas cette Providence aux arrangements méthodiques de la nature ; nous ne saurions même l'en déduire par le raisonnement ; nous ne pouvons que la supposer, comme nous le

⁴²³ Kant : *Projet de paix perpétuelle*, la Pléiade tome 3, p. 353-354.

⁴²⁴ Kant : *Op.cit.* , p. 354.

faisons toutes les fois que nous rapportons des formes à quelque but. »⁴²⁵

La foi morale est confiance, dans la nuit, dans l'inconnaissable. Aussi bien Kant avec son Dieu soutien de la morale est-il exposé aux mêmes difficultés que les théologiens classiques à propos du problème du mal. Plus exposé même sans doute, car en fait, les théologiens classiques sont censés disposer d'une certitude objective : Dieu est bon ; Dieu est tout-puissant ; cette certitude doit triompher de toutes les apparences qui semblent la contester. Mais, Chez Kant, la foi morale est uniquement confiance en la force du Bien, affirmant ferme que la morale est autre chose qu'une sorte d'illusion vitale permettant à la société humaine de subsister tant bien que mal. Fondée sur la sublimité de l'impératif moral, cette confiance doit résister sans secours extérieur à la vision tragique et désespérante des victoires insolentes du Mal. La théodicée classique est une pseudo-science prétentieuse qui affirme pénétrer l'intimité de Dieu : « La théodicée authentique nous fait voir qu'en pareille matière il ne s'agit pas tant de multiplier les raisonnements que de faire preuve de sincérité en remarquant l'impuissance de notre raison. »⁴²⁶ Dans cet opuscule sur *L'Insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée (1791)*, Kant trouve dans Job un appui : « la foi qui naquit en lui ... du seul fait d'être convaincu de son ignorance ne pouvait également advenir que dans l'âme d'un homme qui pût dire au milieu de ses doutes les plus aigus (27, 5, 6) : « Jusqu'à ce

⁴²⁵ *Idem*, p. 354.

⁴²⁶ Kant : *L'Insuccès en matière de théodicée*, Œuvres philosophiques, tome 2, Paris, la Pléiade, p. 1408.

que vienne une fin, je ne veux pas fléchir dans ma piété. », etc. Par cette disposition intérieure, en effet, il témoignait qu'il ne fondait pas sa moralité sur sa foi, mais la foi sur la moralité. »⁴²⁷

Pour l'homme moral, la seule sublimité du Bien donne l'assurance de la bonté de Dieu et de la victoire finale sur le Mal. Et comme l'explique la *Réligion dans les limites de la simple raison* « établir un peuple moral de Dieu n'est pas une œuvre dont la réalisation pourrait être attendue des hommes, mais seulement de Dieu. »⁴²⁸ Les affirmations ne manquent pas, chez Kant, qui pourraient nous amener à soutenir l'idée d'une dépendance à l'égard de Dieu pour réaliser nos fins véritables. Ainsi, dans la *Critique de la raison pratique* Kant déclare : « je ne puis espérer (le plus haut bien possible) que par l'accord de ma volonté avec celle d'un Auteur du monde saint et bon. »⁴²⁹

3) Le Dieu d'Amour

Dans le *Conflit des facultés* (1798), Kant énonce le principe qui préside à son interprétation de l'Écriture sainte : « toutes les interprétations des Écritures, pour autant qu'elles concernent la religion, doivent se faire selon le principe de la moralité telle qu'elle est visée dans la révélation, et sans cela elles sont ou bien pratiquement vides, ou même des obstacles au Bien. Ce n'est même

⁴²⁷ Kant, *op.cit.*, p. 1408.

⁴²⁸ Kant : la *Réligion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 122.

⁴²⁹ Kant : la *Critique de la raison pratique*, la Pléiade tome 2, p. 766.

que dans ces conditions qu'elles sont véritablement authentiques, c'est-à-dire que le Dieu qui est en nous est lui-même l'interprète.»⁴³⁰

Le passage célèbre de Jean, 3, 16 : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son fils unique » a indéniablement un caractère religieux : l'amour, en tant qu'élan vers l'Autre, a sûrement valeur morale, et donc, dans la perspective kantienne, valeur religieuse ; ce Dieu qui est en nous et qui doit interpréter, c'est lui qui nous a faits êtres moraux, dotés de la Raison pratique.

Kant va donc interpréter ce passage. Il ne peut qu'offrir pour lui difficulté, mais cette difficulté, elle est aussi celle des théologiens classiques. Pour ceux-ci, qui ont voulu faire la synthèse entre le Dieu de la métaphysique grecque et le Dieu d'Israël, Dieu est un être auto-suffisant : dès lors, pourquoi a-t-il créé, et plus encore, pourquoi va-t-il, pour sauver ses créatures, jusqu'au sacrifice suprême ? Réponse : par amour. Mais aimer quelqu'un, c'est avoir besoin de lui, c'est sentir son absence ou sa trahison comme un manque. Aussi, qu'en est-il de la plénitude de Dieu ? Et, pour Kant, Dieu, source de la morale, est l'Absolu qui rend absolue la valeur morale ; pourquoi créer et surtout aimer des êtres défailants ? On constate que la solution kantienne est complexe, et peut-être quelque peu embarrassée.

En premier lieu, la valeur morale est bien pour Kant un absolu en soi. La valeur morale, c'est la Raison se posant elle-même dans sa nécessité et son universalité ; Dieu étant la puissance de cette auto-position. Cette auto-position constitue l'Idée de la moralité parfaite,

⁴³⁰ Kant : *Op.cit.* , p. 852.

ou, si l'on veut l'Idée d'un homme agréable à Dieu. »⁴³¹ Comme le remarque A. Philonenko, « la morale exposée par Kant aurait un sens quand bien même il n'existerait pas d'hommes. »⁴³² L'idée de l'Humanité suffit à lui donner un sens.

En second lieu, la Raison humaine ne peut se représenter la valeur morale qu'en relation à une personne concrète. « C'est évidemment une limitation de la Raison humaine que nous ne pouvons concevoir aucune valeur morale d'importance pour les actions d'une personne, sans en même temps nous représenter la personne ou sa manifestation de manière humaine.»⁴³³ On ne peut penser le courage qu'à condition de se représenter concrètement une personne accomplissant un acte courageux, s'efforçant ainsi de faire prévaloir en elle l'impératif de la Raison.

Cette domination de la Raison sur le sensible, qui constitue pour la raison humaine la représentation de la valeur morale, s'exprime de façon privilégiée par le don. Donner, c'est se dessaisir sans calcul de ce à quoi on est sensiblement attaché ; l'agent moral marque par là son indépendance par rapport à ses intérêts sensibles. Il y a là, dit Kant, « un schématisme de l'analogie » opéré par la dogmatique chrétienne. Pour exprimer l'Absolu de la valeur morale, Dieu est représenté comme donnant aux hommes ce qu'il a de plus précieux : son Fils unique, qui est d'ailleurs aussi lui-même. Dans la *Critique de la raison pure*, le schématisme est l'application du concept à la forme du sensible : le temps. Par analogie, on a transféré le

⁴³¹ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 78.

⁴³² Philonenko (A.) : *Notes sur la Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, p. 1341.

schème du don au supra-sensible, selon la méthode chère à l'apophatique, qui transfère à Dieu des caractères humains, mais sans s'illusionner sur la légitimité de ce transfert.

Le passage de Jean, selon Kant, ne peut donc signifier que ceci : Dieu est l'Absolu de la valeur morale, c'est-à-dire qu'il n'est en rien attaché à lui-même, comme le sont les hommes. Mais dire qu'il donne, et encore plus, se donne ne peut avoir qu'un sens symbolique : « par la raison, nous ne pouvons avoir le moindre concept de la manière dont un être qui se suffit à lui-même entièrement pourrait sacrifier quelque chose qui appartient à sa béatitude et se priver d'une chose qu'il possède. »⁴³⁴ Et, si Kant enseigne qu'il y a de strictes limites à la rationalité, il n'est pas pour cela disposé à admettre l'existence de l'irrationnel.

Cette interprétation de l'amour divin paraît très caractéristique de la manière dont Kant conçoit la valeur morale de l'amour non dans le rapport à l'autre, mais dans le rapport à soi. Aimer, ce n'est pas tant se donner à l'autre que se dépendre de soi. Dieu, étant la puissance de l'Absolu moral, il ne se donne, ni ne s'attache à soi en se refusant à l'autre ; les deux possibilités impliqueraient de sa part des limites. Si donc l'on dit que « Dieu est amour », cela signifie que « le but suprême, jamais accessible pour les hommes est l'amour de la loi. »⁴³⁵ Le mot amour se rapportant donc plutôt à la relation entre Dieu et l'homme. Mais, dans la représentation très antropomorphique que les hommes se font de

⁴³³ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, note p. 81.

⁴³⁴ Kant : *Op.cit.*, p. 81.

Dieu, Dieu, étant l'auteur de la loi, ne peut que se réjouir que des hommes cherchent à se rendre adéquats à la loi ; et, l'amour se portant vers ce qui donne de la joie, Dieu aime les hommes, et les hommes, en retour, l'aiment, ou (car « amour » se dit plutôt d'un sentiment éprouvé entre égaux), ils l'honorent. Le mot amour ne doit pas être pris dans son sens littéral ; il doit être interprété. Ainsi, chez Kant, ce n'est pas tant la morale qui débouche sur le christianisme que le christianisme qui est ramené à la morale. Pour la religion chrétienne, Dieu est avec le croyant en rapport de réciprocité ; pour Kant, Dieu est l'affirmation absolue, en soi inconnaissable, de la valeur morale. Mais, en sa volonté de clarification rigoureuse, la thèse kantienne souligne la difficulté fondamentale qu'a la théologie chrétienne à unifier le Dieu d'Aristote et le Dieu d'Israël, Athènes et Jérusalem.

4) Le Dieu trinitaire

S'appuyant sur des passages des Evangiles, les théologiens voient dans la Trinité la vie même de Dieu. Mais Kant veut rester dans « les limites de la simple raison ». Et, comme il n'accède à Dieu que par la foi morale, il interprète le dogme trinitaire au moyen des exigences de la conscience morale tendue vers Dieu comme vers celui qui donne force et sérieux à la loi. En tant que Dieu se représente le monde qu'il crée, il pense l'humanité, et il la pense dans son Idée, c'est-à-dire parfaite. Cet archétype de l'humanité, c'est son Fils ; et il aime ce Fils, parce qu'il est adéquat à la loi

⁴³⁵ *Ibid*, p. 177.

morale, qui est l'expression même de Dieu. Mais cet amour, rapport de Dieu (le Père) à son Fils, est amour tel qu'il doit être, l'archétype de l'Amour, l'Amour réglé par la sagesse : on n'aime que ce qui est digne d'être aimé ; sous ce rapport, Dieu est le Saint-Esprit. La trinité n'est donc qu'une manière que les hommes ont de se représenter Dieu en se conformant aux exigences de la conscience morale. Kant d'ailleurs se déclare en faveur du dogme du Filioque, pomme de discorde entre l'Orient et l'Occident chrétiens : « Cet Esprit, par lequel l'amour de Dieu comme sanctifiant (en fait l'amour qu'en retour nous avons pour Lui) est uni à la crainte de Dieu comme Législateur, comme le conditionné avec sa condition. Aussi cet Esprit peut-il être représenté comme « procédant des deux. » »⁴³⁶ L'agent moral est plein de crainte devant la loi, car il est conscient de l'impossibilité dans laquelle il est de lui être adéquat par ses propres forces ; mais il est aussi plein d'amour, car la loi lui impose de monter à un niveau supérieur, où il sera vraiment lui-même ; et cet amour, qui vient en quelque sorte du rayonnement de la loi morale, procède ainsi du rapport du Législateur à la loi qu'il instaure par sa seule existence, c'est-à-dire de son Fils. Dire : le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, c'est dire que le sentiment qui anime l'agent moral, et qui vient non de son affectivité sensible, mais de la Loi elle-même, est fait de crainte devant la Loi et son auteur, et l'amour que son auteur a pour sa Loi, amour que nous nous efforçons de faire passer en nous. Soucieux sans doute de montrer que la véritable orthodoxie, c'est lui, Kant pousse le plus

⁴³⁶ Kant : *la Religion dans les limites de la simple raison*, la Pléiade tome 3, note p. 178.

loin possible ses interprétations. Ainsi pour le nom de «Paraclet » donné au Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est appelé « Paraclet » en Jean, 16, 7-9. Le mot est souvent traduit par « Consolateur » ; en fait, il signifie plutôt « soutien », ce qui d'ailleurs s'accorde mieux à l'interprétation kantienne. Pour Kant, l'homme de bonne volonté compte sur cette sagesse divine appelée « Saint-Esprit» pour faire qu'il reste assuré dans son intention de bien faire, alors qu'il redoute de succomber. « La bonne et pure intention (qu'on peut appeler un bon Esprit qui régit) dont on a conscience, introduit aussi la confiance en sa fermeté, bien que médiatement, et est ce qui console (le Paraclet) quand de par nos fautes nous sommes en souci de persistance. »⁴³⁷

Il n'y a donc pas chez Kant de relation directe entre le Dieu personne et l'agent moral ; la Loi morale est obligatoire médiation. La trinité ne peut avoir qu'une signification extérieure à l'essence divine. Comme tel, « ce grand mystère peut être rendu intelligible à tout homme en tant qu'Idée religieuse nécessaire pratiquement. »⁴³⁸ Kant concède qu'il a pu être nécessaire d'en faire un mystère prodigieux, pour marquer, dans une religion cultuelle, l'avènement d'une époque entièrement nouvelle de la religion. Mais ceci est maintenant devenu inutile : la pure religion morale doit advenir.

Cette religion ne parlera pas de « devoirs envers Dieu.» Car, Dieu étant transcendant en tant que source et garant de la loi morale, il ne saurait être sur le même plan que ses créatures

⁴³⁷ Kant : *Op.cit.* , p. 88.

⁴³⁸ *Idem*, p. 177.

soumises à l'obligation. « Si l'un des êtres raisonnables est tel (Dieu) qu'il ait exclusivement des devoirs sans aucun droit envers l'autre, si par conséquent l'autre a envers le premier exclusivement des devoirs sans aucun droit, alors le principe des relations morales entre eux est transcendant, tandis que la relation de l'homme envers l'homme, où les volontés se limitent réciproquement, possède un principe immanent. »⁴³⁹ La loi morale s'applique à des êtres raisonnables en rapports mutuels de réciprocité. Il n'y a pas vraiment de réciprocité entre Dieu et l'homme : ils ne sont pas du même côté par rapport à la Loi, du moins tant que l'homme est chargé de son affectivité qui résiste à la Loi. L'homme ne peut entretenir à l'égard de ce Dieu kantien qu'un rapport de dépendance. Mais cette dépendance est librement voulue par le sujet moral.

⁴³⁹ Kant : la *Métaphysique des mœurs*, la Pléiade tome 3, p. 788.

III) La dépendance à l'égard de la providence dans l'histoire de l'humanité

a) Le dessein de Dieu sur l'humanité chez Kant

Il faut faire ici la différence entre le projet divin et la pensée humaine d'un projet divin sur l'humanité. Les plans de la sagesse divine nous sont cachés. Dans *L'insuccès de toute tentative en matière de théodicée* (1791), Kant montre qu'aucune théodicée, jusqu'à ce jour, ne s'acquitte de ce qu'elle promet. Car notre raison n'est pas du tout en mesure de pénétrer le rapport qu'un monde tel que nous pouvons le connaître par l'expérience entretient avec la suprême sagesse. Nous n'avons aucun moyen de connaître la relation entre l'homme et Dieu. Par conséquent, l'usage théorique de notre raison ne peut nous permettre de porter un jugement positif et, encore moins, négatif sur notre relation avec l'être suprême. « En effet, être une créature et, en tant qu'être de nature, suivre simplement le vouloir de son auteur, mais être cependant, comme être agissant librement (ayant une volonté indépendante de l'inférence extérieure, qui peut s'opposer de maintes façons au vouloir du créateur), susceptible d'imputation, et considérer cependant sa propre action comme étant l'effet d'un être supérieur : c'est là une unification de concepts que nous devons assurément penser ensemble dans l'idée d'un monde en tant que souverain Bien. Mais celui-là seul peut la pénétrer qui se fraie un chemin jusqu'à la connaissance du monde suprasensible se tient au fondement du monde sensible. C'est sur cette seule intelligence que peut être

fondée la preuve de la sagesse morale de l'auteur du monde dans le monde sensible, et c'est une intelligence que nul mortel ne peut atteindre. »⁴⁴⁰ Kant reprend sa critique de la théologie physique ici pour montrer que nous ne pouvons pas tirer un savoir de l'intention ultime de Dieu de la vue du monde des objets de l'expérience. Ainsi, tous ceux qui s'emploient à rechercher et à donner dogmatiquement la vérité de l'intention divine se trompent eux-mêmes ainsi que ceux qui les écoutent.

Il n'y a que Dieu seul qui peut être capable de connaître ses plans et les rapports qu'il entretient réellement avec l'homme. « Seules nous sont compréhensibles les relations morales de l'homme envers l'homme, tandis que ce que serait à cet égard une relation entre Dieu et l'homme dépasse entièrement les limites de l'éthique et nous est absolument incompréhensible. »⁴⁴¹ Ce passage de la Doctrine de la vertu, qui nous présente l'idée d'un devoir envers autrui (son prochain), nous renvoie aussi au problème de l'irréremédiable ignorance métaphysique de l'homme, qui est un thème largement développé dans la *Critique de la raison pure*. On ne peut pas comprendre les relations morales entre l'homme et Dieu dans la mesure où il a été clairement établi que la connaissance humaine dans ce domaine ne peut aller au-delà du monde sensible. Comme nous ne pouvons rien connaître dans ce domaine, il vaut mieux préciser que ce qui se dit ici n'est pas un savoir (autrement dit un discours qui aspire à la vérité) mais tout simplement une

⁴⁴⁰ Kant : *L'Insuccès en matière de théodicée*, p. 1404.

⁴⁴¹ Kant : *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, la Pléiade tome 3, p. 791.

pensée, une croyance, qui n'est valable que pour notre conduite morale. Il y a donc ici un problème d'éclaircissement et de précision des concepts à faire. Kant distingue l'acte de connaître qui se rapporte forcément à l'expérience pour prendre sa validité et celui de penser qui est possible et valable même lorsqu'on s'élève du champ de l'expérience.

Parler de Dieu et considérer son action sur le monde du point de vue de l'homme ne constitue qu'une pensée, dont la réception même est une affaire de foi. Si cela est compris, on peut sans s'illusionner parler parfaitement du projet de Dieu pour les hommes. Kant croit que le but de la création de l'homme est l'humanité, c'est-à-dire le plein développement de ses dispositions à la pratique du Bien. On peut penser que l'homme est fait pour pratiquer la morale.

Ce qui distingue et sépare l'analyse critique des conceptions traditionnelles de l'idéalisme, c'est cette révolution copernicienne que Kant introduit dans le domaine de la philosophie. Le rationalisme dogmatique voyait en Dieu la source de toute l'activité; Dieu comme source de toute connaissance.

Chez Kant, le problème est posé différemment. Le discours sur Dieu est un discours humain. Lequel ne peut donner la nature exacte du rapport entre l'homme et Dieu tel que Dieu le conçoit. Dans la mesure où l'homme n'est pas capable de connaître les objets transcendants, il faut préciser que tout discours sur la providence et les dispositions divines à l'égard des humains ne sont que nos pensées. C'est l'homme lui-même qui pose et donne des réponses à

ses questions grâce au pouvoir qu'il tient de sa raison. Kant n'a pas dénié à la raison toute possibilité d'élévation. Mais il lui a fixé son usage, en montrant, qu'en s'élevant elle n'oublie pas que ses objets ne peuvent constituer une connaissance scientifique, comme celle par exemple, de la physique ou de la science naturelle. Cette précision n'est pas négative pour la raison. Elle lui reconnaît un pouvoir positif au-delà de l'expérience : la raison peut produire des idées, des pensées que l'homme peut utiliser dans sa vie pratique. Et « la foi est alors l'adhésion donnée par la raison pratique, la raison de l'être fini, à ce que la raison spéculative se trouve capable de penser sans contradiction interne, adhésion qu'elle donne raisonnablement, pour de bonnes et valables raisons.»⁴⁴²

Nous connaissons la modalité de la foi telle que Kant la présente dans la *Critique de la raison pure* où il la distingue de l'évidence d'une démonstration logique. Kant distingue trois niveaux du « tenir pour vrai » (das fürwahrhalten) : Meinen (l'opinion), Glauben (la foi), Wissen (le savoir). « L'opinion est un tenir pour vrai qui a conscience d'être insuffisant subjectivement aussi bien qu'objectivement. Quand le tenir pour vrai n'est suffisant que subjectivement, et qu'en même temps il est tenu pour objectivement insuffisant, il s'appelle la foi. Enfin celui qui est subjectivement aussi bien qu'objectivement suffisant s'appelle savoir.»⁴⁴³

⁴⁴² Weil (E.) : *Problèmes kantien*s, Paris, J. VRIN, 1970, p. 23.

⁴⁴³ Kant : la *Critique de la raison pure*, p. 1377.

En fait, ce que Kant veut montrer ici c'est que la pensée humaine sur l'être suprême et ses attributs peut être valablement justifiée, puisqu'elle répond à un besoin humain.

b) L'aide divine dans la réalisation de l'histoire de l'humanité.

C'est à l'humanité, avec l'aide de Dieu, de réaliser par son effort moral le règne des fins, qui est le sens de l'univers. Kant examine le concept d'humanité en compréhension et en extension.

-L'idée d'humanité considérée en compréhension.

Parce qu'il se sent obligé par l'impératif moral, l'homme se pense libre : l'obligation n'aurait aucun sens si elle s'adressait à des existants déterminés à agir d'une manière d'avance déterminée. Parce qu'il se pense libre, l'homme se pense comme auteur responsable de ses actions ; c'est en ce sens qu'il est une personne. « La personne est ce sujet dont les actions sont susceptibles d'une imputation. »⁴⁴⁴ L'homme est un existant qui se donne à lui-même la loi de sa conduite : c'est le principe de l'autonomie de la volonté.

De ce fait, il y a en l'homme un type de rapport à soi-même qui échappe absolument à l'expérience commune : rapport de responsabilité de soi, de prise en charge de soi ; l'homme relève en quelque sorte d'une dimension supplémentaire comparativement aux autres êtres de l'expérience. C'est la relation à cette dimension qui s'exprime dans le respect de la personne. Je ne peux pas considérer un homme comme un ensemble de caractéristiques

⁴⁴⁴ Kant : *Métaphysique des mœurs*, la Pléiade tome 3, p. 470.

déterminées dans l'expérience et utilisables au besoin par la technique. Kant affirme qu'il ne faut jamais mépriser un homme. « Mépriser les autres, c'est-à-dire leur refuser le respect dû à tout homme en général, est dans tous les cas contraire au devoir, car ce sont des hommes. »⁴⁴⁵ Il faut respecter même le vicieux, « respect qu'on ne peut du moins lui ôter en sa qualité d'homme, quoiqu'il s'en rende certes indigne par ses actes » le respect s'adresse à l'auteur de l'impératif moral, même si sa maxime est mauvaise. Kant estime que le respect du coupable, qui reste un homme dans sa culpabilité, ne saurait s'accommoder de punitions infamantes, telles que « l'écartèlement, jeter le condamner aux chiens, couper nez et oreilles.»⁴⁴⁶,lesquelles « font rougir le spectateur de honte à l'idée d'appartenir à une espèce avec laquelle on se permet de procéder de la sorte. »⁴⁴⁷ Et surtout, il faut respecter l'humanité en sa propre personne « l'homme, conçu selon sa personnalité, c'est-à-dire comme un être doué de liberté intérieure, est un être capable d'obligation et en particulier d'obligation envers lui-même (l'humanité en sa personne). »⁴⁴⁸ Respecter l'humanité en soi, c'est s'efforcer de demeurer au niveau d'une existence qui domine et maîtrise le sensible, au lieu de céder à toutes les sollicitations du plaisir. « L'humanité en sa personne est l'objet du respect qu'on peut exiger de tout autre homme, mais dont on ne doit pas non plus se

⁴⁴⁵ Kant : *Op.cit.* , p. 719.

⁴⁴⁶ *Idem*, p. 759.

⁴⁴⁷ *Ibid*, p. 760.

⁴⁴⁸ *Ibid*, p. 702.

dispenser. »⁴⁴⁹ Se respecter soi-même, c'est aussi refuser de se laisser traiter indignement, de se laisser mépriser : « Celui qui se fait ver de terre ne peut pas se plaindre par la suite lorsqu'on le foule aux pieds. »⁴⁵⁰

Liberté, responsabilité, autonomie, et de là dignité : tels sont les caractères de l'humanité considérée en compréhension.

L'idée d'humanité considérée en extension : l'unité de l'humanité.

Pour Kant, il y a une espèce humaine, caractérisée par la présence en elle des caractères de l'humanité, considérée en compréhension. Dans un traité esquissé en 1777: « Des différentes races humaines », Kant affirme l'unité du genre humain, dans ses quatre races. Le critère objectif retenu est la possibilité de reproduction. « Tous les hommes, sur toute l'étendue de la terre, appartiennent à un seul et même genre naturel, parce que régulièrement, par accouplement, ils donnent naissance à des enfants féconds, malgré, par ailleurs, leur grande diversité d'aspects physiques que l'on rencontre. »⁴⁵¹ Les différences de races aboutissent à une descendance métissée. « Les noirs et les blancs ne sont pas des espèces différentes d'hommes (car ils appartiennent vraisemblablement à une seule et même souche), mais ils sont néanmoins deux races distinctes, parce que chacune d'elles se

⁴⁴⁹ Kant : *Op.cit.* , p. 723.

⁴⁵⁰ *Idem*, p. 726.

⁴⁵¹ Kant : *Des différentes races humaines*, in *La philosophie de l'histoire* par Piobetta, Aubier Paris 1947, p.38.

perpétue sous toutes les latitudes, et que toutes deux par croisement donnent nécessairement des enfants métissés ou bâtards. Par contre, les bruns et les blonds ne sont pas différentes races de Blancs, parce qu'un homme blond peut n'avoir d'une femme brune que des enfants blonds. »⁴⁵²

Il y a quatre races : les Blancs, les Noirs, les Huns (Mongolie ou Kamtchaka) et les Indiens. Ce sont les conditions extérieures qui ont amené les différentes races à partir d'un même genre originel ; en contraignant les organismes à s'adapter, et ces adaptations ont été transmises par hérédité. « L'homme transplanté dans les régions glacées doit peu à peu dégénérer vers une stature plus petite parce que, grâce à cela, si la force du cœur reste la même, la course du sang s'effectue en moins de temps, et par conséquent le pouls est plus rapide et la chaleur du sang encore plus grande. »⁴⁵³ Le rôle de la finalité est donc fondamental : l'organisme se transforme pour subsister dans les meilleures conditions possibles par rapport au milieu. Mais ces différences acquises le sont à partir d'une souche unique : « toutes les dérivations ont besoin d'un genre originel. »⁴⁵⁴

Que l'humanité forme bien un tout, c'est ce qu'atteste la rotondité de la terre ; à cause de cela, le domaine des hommes est limité ; s'ils fuient, ils sont condamnés à la fin à retourner au même point, puisqu'ils décrivent un cercle. L'idée de l'unité et de la solidarité fondamentales de l'humanité est confirmée par un Opuscule sur la *Définition du concept de race humaine* paru en 1785.

⁴⁵² Kant, *op.cit.*, p. 39.

⁴⁵³ *Idem*, p. 47.

La distinction entre races est ici fondée sur la couleur de la peau, car « la décomposition des éléments par évaporation doit être le mécanisme essentiel dans le système providentiel de la nature. »⁴⁵⁵

L'association des trois mots : « mécanisme », « Providence », « nature », est très caractéristique de la pensée kantienne. À un premier niveau, la formation des différentes races s'explique par des causes purement mécaniques, que dégage l'observation scientifique : « la créature, transportée dans tous les habitats et sous tous les climats, se trouve affectée très différemment par l'air et le soleil et doit pourtant persister de la façon la moins artificielle possible. Or, la peau, considérée comme l'organe de la décomposition (des éléments nourriciers contenus dans l'air) porte en elle les traces de cette diversité du caractère naturel, sur laquelle on fonde la répartition de l'espèce humaine en classes visiblement différentes. »⁴⁵⁶

Le premier niveau est la décomposition des éléments, phénomène chimique ; mais, à un second niveau, la peau s'est spontanément transformée pour que cette décomposition se fasse de manière à permettre de survivre. Kant fait ici un usage du principe régulateur de finalité. Il met immédiatement l'adaptation au compte de la spontanéité de la nature, mais, au fondement de cette spontanéité, il y a le projet de Dieu sur le monde, l'intention du Créateur, bref, la Providence. Croire en la morale, c'est croire qu'il y

⁴⁵⁴ Kant : *Op.cit.* , p. 53.

⁴⁵⁵ Kant : la *Définition du concept de race humaine*, in la Philosophie de l'histoire par Piobetta, Aubier Paris 1947, p. 133.

⁴⁵⁶ Kant : *Op.cit.* , p. 133.

a en elle une force capable de s'imposer à la nature ; cette force , c'est celle d'un Dieu moral et créateur. Par la foi morale, le principe régulateur de finalité devient Providence divine. La morale permet de lire ou du moins de présumer dans la nature le projet divin, comme Kant l'écrit dans *sur L'Insuccès de toutes tentatives en matière de théodicée* : « Le monde, comme ouvrage de Dieu, peut être considéré également par nous comme une publication divine des intentions de sa volonté. » Mais il ajoute : « En cela, toutefois, il est souvent, pour nous, un livre fermé. » Et Kant poursuit : « mais il l'est toujours, si l'on envisage d'aller jusqu'à y découvrir, bien qu'il ne soit qu'un objet de l'expérience, le but final de Dieu. »⁴⁵⁷ Il poursuit cette pensée mais avec cette restriction que le but final de Dieu « est toujours moral.»⁴⁵⁸

Ce texte ne met évidemment pas en doute qu'il y ait un but final de la création, et qui est moral : le règne des fins. Il admet qu'il soit possible, parfois (contraire de « souvent ») de deviner dans la nature des intentions orientées vers ce but moral. Ce que Kant refuse, c'est la connaissance précise de l'état final du monde vers lequel Dieu nous mène, état qui sera vécu par nous, qui sera pour nous un objet d'expérience. En somme, Kant refuse les révélations et les prophéties relatives à la fin du monde, mais il croit à la providence, il croit même qu'on peut présumer certains de ses desseins. Pour l'état final, il s'en remet, comme Job auquel Kant se réfère dans son texte, à la foi.

⁴⁵⁷ Kant : *Sur l'Insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée*, la Pléiade tome 2, p. 1404-1405.

⁴⁵⁸ *Idem*, p. 505.

Que l'humanité soit engagée dans la marche unique vers le règne des fins, c'est ce que Kant affirme dans sa philosophie.

Dans l'*Anthropologie*, qui se veut un ouvrage essentiellement scientifique, Kant utilise la finalité même s'il apporte cette précision que le principe de finalité n'est invoqué que comme régulateur. Kant veut s'en tenir aux faits. Or, ces faits montrent dans tous les groupes humains, et d'un groupe humain à l'autre, ce qu'il appelle dans *L'Idée d'une histoire universelle* « une insociable sociabilité ». Il veut dire par là que les hommes à la fois se recherchent, ont besoin les uns des autres, et d'un côté se combattent parfois féroce-ment. Il faut donc établir des lois permettent la coexistence ; mais ces lois sont toujours précaires. On pourrait concevoir l'histoire humaine comme la sempiternelle répétition de ces phases d'accord et de désaccord, sans perspective de paix durable. Mais Kant estime qu'il est possible (sans référence à des croyances morales) de penser qu'à travers ces luttes et ces réconciliations, une évolution au moins relativement continue se dessine. Dans une telle évolution, il y a coopération entre Dieu et l'homme. Pour aboutir à la société de paix et de liberté, Dieu se sert des méchants (par la guerre) aussi bien que des bons. Dieu doit certainement aider tout homme à se convertir, mais les moyens dont il se sert ne peuvent qu'échapper à une connaissance rigoureuse qui fuit les extravagances du mysticisme. Il reste à l'homme fasciné par la grandeur de l'impératif moral à mettre à son service tout son courage, et à faire preuve d'une ferme espérance en la future victoire du Bien rendue possible par l'existence de Dieu.

Conclusion générale

Notre parcours de la philosophie kantienne nous amène à répondre que le problème du rapport à la transcendance n'est pas seulement celui des théologiens. Il est posé à tous les hommes. Il est aussi celui du philosophe Kant. L'originalité de la solution kantienne consiste à renvoyer ici dos à dos et le dogmatisme religieux et le scepticisme absolu. En supprimant le savoir théorique de Dieu pour laisser une place pour la foi, Kant montre clairement comment répondre à cette question. Cette solution ne peut venir de la science, laquelle ne connaît que des objets situés à l'intérieur du monde sensible. La question de la dépendance à Dieu relève de la foi. Cette dépendance n'est pas à comprendre comme une servitude, mais plutôt comme un acte libre d'un homme qui soumet son vouloir à celui d'un Dieu à la fois législateur et créateur.

Nous pouvons reconnaître à la question de la place de Dieu chez Kant deux niveaux problématiques : le premier, précritique, lorsqu'il affirme dans *l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel* son soutien à l'idée de création ; le deuxième niveau de référence à Dieu apparaît nettement au cœur de cette pensée kantienne avec le criticisme ; mais cette fois-ci Dieu est évoqué dans un but qui reste constamment affirmé, celui de la réalisation de nos fins véritables. Nous apprenons ainsi que Dieu est nécessaire pour la réalisation de la morale. Il faut bien préciser une chose ici, celle que la volonté de suivre la morale dépend de nous. Il dépend de nous de vouloir la morale mais la réalisation elle-même ne dépend pas de nous. Avec

la réalisation de la morale, l'homme est dépendant. Il y a dans la réalisation de la morale kantienne, des choses qui ne dépendent pas de nous. Ce qui dépend de nous c'est la volonté de réaliser la morale. Les conditions de cette réalisation, elles, dépendent de Dieu. Il dépend de Dieu d'accorder notre nature avec la moralité. Ainsi peut donc se justifier cette thèse de la dépendance dans une philosophie généralement connue comme une philosophie de la liberté, une philosophie de l'indépendance

L'impératif moral ne dépend pas de notre fantaisie, mais il se découvre à nous comme notre vouloir profond et vrai ; en faire la règle unique de notre conduite dépend de nous. Pour ce qui concerne la réalisation de notre moralité (notre conversion au bien), l'aide de Dieu est nécessaire, mais elle échappe à notre connaissance.

Bibliographie

Les œuvres philosophiques de Kant utilisées ici sont publiées dans la Bibliothèque de la Pléiade en trois volumes (1980-1986).

- 1) *Premières réflexions sur l'optimisme*, Traduction de François Marty.
- 2) *-Histoire générale de la nature et théorie du ciel (1755)*, Textes traduits et annotés par François Marty.
-Histoire générale de la nature et théorie du ciel (1755), traduction, introductions et notes par Pierre Kerszberg, Anne-Marie Roviello, Jean Seidengart, J. Vrin, Paris 1984.
- 3) *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique (1755)*, Texte traduit et annoté par Jean Ferrari.
- 4) *Essai de quelques considérations sur l'optimisme (1759)*, texte traduit et annoté par Bernard Lortholary.
- 5) *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives (1763)*, textes présentés, traduits et annotés par Jean Ferrari.
- 6) *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763)*, texte traduit et annoté par Sylvain Zac.
- 7) *Observations sur le sentiment du beau et du sublime (1764)*, texte traduit et annoté par Bernard Lortholary.
- 8) *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques (1766)*, texte traduit et annoté par Bernard Lortholary.
- 9) *Lettres à Lambert et Mendelssohn*, traduction et annotation de Jacques Rivelaygue.

- 10) *La Dissertation de 1770 : De la Forme et des Principes du monde sensible et du monde intelligible*, texte présenté, traduit et annoté par Ferdinand Alquié.
- 11) *Critique de la raison pure (1781)*, texte traduit et annoté par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty.
- 12) *Critique de la raison pratique*, traduction de Luc Ferry et Heinz Wismann.
- 13) *Critique de la faculté de juger*, texte traduit et annoté par Jean-René Ladmiral, Marc B. Launay et Jean-Marie Vaysse.
- 14) *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, texte traduit et annoté par Alexandre J.-L. Delamarre.
- 15) *la Religion dans les limites de la simple raison*, texte présenté, traduit et annoté par Alexis Philonenko.
- 16) *Sur le commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, texte traduit et annoté par Luc Ferry.
- 17) *Projet de paix perpétuelle*, traduction d'un auteur anonyme (1796) présentée, revue et annotée par Heinz Wismann.
- 18) *Métaphysique des mœurs (Doctrine du droit et doctrine de la vertu)*, texte traduit et annoté par Joëlle Masson et Olivier Masson.
- 19) *Anthropologie du point de vue pragmatique*, texte traduit et annoté par Pierre Jalabert.

Sur Kant - Ouvrages consultés

ALLÈGRE (Claude) : *Dieu face à la Science*, Paris, Fayard, 1997.

ALQUIE (Ferdinand) : *La morale de Kant*, CDU, 1965.

BREHIER (Emile) : *Histoire de la philosophie*, tome 1, 2, 3, Paris, 7^{ème} édition, Quadrige, PUF, 1996.

HEIDEGGER (Martin) : *Kant et le problème de la métaphysique*, NRF, Bibliothèque de philosophie, 1953.

BRUCH (Jean-Louis) : *La Philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968.

CASSIRER (Ernst) : *La philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Fayard Paris 1966.

Borowski, Jachman, Wasianski : *Kant intime*, traduits et présentés par J. Mistler, Grasset, 1985.

De QUINCEY (Thomas) : *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, Ombres-Toulouse, 1985.

CASTILLO (Monique) : *Kant et l'avenir de la culture*, PUF, 1990.

-*Leçons de métaphysique*, présentation, Le Livre de Poche, 1993.

-*Fondements de la métaphysique des mœurs*, Préface, Le Livre de Poche, 1993.

-*Kant, l'invention critique*, VRIN, Paris 1997.

CARNOIS (Bernard) : *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, 1973.

DELBOS (Victor) : *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969.

DELEUSE (Gilles) : *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.

De Vleeschauwer (H.-J.) : *L'évolution de la pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine*, Alcan, Paris, 1938

EISLER (Rudolf) : *Kant-Lexikon*, traduction de Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994.

HERSCH (Jeanne) : *L'étonnement philosophique, une histoire de la philosophie*, Gallimard Paris 1993.

JEANNIÈRE (Abel) : *Les Présocratiques*, Paris, Editions du Seuil, 1996.

JULIEN (François) : *Fonder la morale, Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris 1995.

KITTSTEINER (Heinz D) : *La Naissance de la conscience morale*, Les éditions du cerf, Paris 1997.

LABERGE (Pierre) : *La théologie kantienne précritique*, Ottawa, Canada, éditions de L'Université D'Ottawa, 1973.

LACROIX (Jean) : *Kant et le kantisme*, PUF, Paris 1966.

Leibniz : *Discours de métaphysique* in Œuvres de Leibniz éditées par Lucy Prenant, Aubier Montaigne, Paris 1972

MARTY (François) : *La notion de symbole chez Kant*, in Le Langage, Actes du XIIIème Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Genève, 1966.

-*La naissance de la métaphysique chez Kant*, Beauschesne, 1980.

-*L'Opus postumum, une quatrième critique ?*, Bulletin de la Société française de philosophie, 23 Avril 1988, A. Collin.

MUGLIONI *La Philosophie de l'histoire de Kant*, PUF, 1993.

NABERT (Jean) : *Essai sur le mal*, PUF, 1955.

PASCAL (Georges) : *Pour connaître Kant*, Bordas, Paris 1966.

PHILONENKO (Alexis) : *L'œuvre de Kant*, Vrin, tome 1, 1981 ; tome 2, 1983.

-*Métaphysique et Politique chez Kant et Fichte*, VRIN, Paris 1997.

REBOUL (Olivier) : *Kant et le problème du mal*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.

RICCEUR (Paul) : *Le conflit des interprétations*, Editions du Seuil, Paris 1969.

SEVE (Bernard) : *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, 1994.

VAYSSE (Jean-Marie) : *Le Vocabulaire de Kant*, Ellipses, 1998.

-*Kant et la finalité*, Ellipses, 1999.

VETÖ (Miklos) : *De Kant à Schelling*, éditions Jérôme Million, Grenoble 1998.

WEIL (Eric) : *Problèmes kantians*, Seconde édition, revue et augmentée, Vrin, Paris 1970.

WILFERT (Joël) : *Kant*, ellipses Paris 1999.

YOVEL (Yirmiyahu) : *Kant et la philosophie de l'histoire*, traduit de l'américain par Jacqueline Lagrée, Méridiens Klincksieck, Paris 1989.

Table des matières

Dédicace.....	p.1
Remerciments.....	p.2
Introduction générale.....	p.3
Première Partie. La conciliation de Dieu et de la liberté dans la pensée pré-critique de Kant.....	p.7
Chapitre 1. L'héritage leibnizien de l'harmonie préétablie.....	p.14
a) l'idée de Dieu et la fondation d'un ordre du monde.....	p.18
b) Dieu, le problème du mal et la liberté.....	p.32
Chapitre 2. L'émancipation progressive de la pensée kantienne avec les Rêves d'un visionnaire.....	p.47
a) La métaphysique comme science des limites.....	p.58
b) La dissociation de la morale et de la connaissance.....	p.62
c) La métaphysique et l'étude de la sagesse.....	p.68
d) Métaphysique et foi.....	p.72
Conclusion de la première partie.....	p.74
Deuxième Partie. Le problème de la liberté dans la pensée critique de Kant.....	p.77
Chapitre 1. La liberté transcendantale.....	p.86
Chapitre 2. La liberté pratique ou libre arbitre comme liberté négative.....	p.97
Chapitre 3. La recherche d'une définition positive de la liberté : la liberté morale.....	p.104
Chapitre 4. La liberté dans le choix du mal.....	p.114
Chapitre 5. Le postulat de la liberté.....	p.121
Conclusion de la deuxième partie.....	p.125

Troisième Partie. Dieu et le problème de la réalisation du souverain bien.....	p.127
Chapitre 1. Du Dieu Idée pure au Dieu Idéal de la raison pure.....	p.129
a) La critique des preuves de l'existence de Dieu.....	p.131
b) La résolution du problème de Dieu par la raison critique.....	p.150
Chapitre 2. Le problème de la réalisation du souverain bien...	p.155
a) La critique des théories antiques du souverain bien : l'erreur des anciens.....	p.155
b) Le souverain kantien : l'union de la moralité et du bonheur..	p.157
1) La moralité.....	p.163
2) le bonheur.....	p.167
c) La religion morale et la religion instituée.....	p.173
Conclusion de la troisième partie.....	p.202
Quatrième Partie. Les fins de la providence divine et la question de la dépendance.....	p.206
Chapitre 1. La finalité, trace de la providence.....	p.206
a) La place de la finalité dans la pensée pré-critique et les perplexités de Kant.....	p.206
b) La critique et l'idée de finalité : la finalité n'est pas une catégorie ; elle n'est pas constitutive d'objet.....	p.217
c) La conception critique de la finalité.....	p.224
1) La finalité dans la faculté de juger déterminante.....	p.225
2) La finalité dans le jugement réfléchissant.....	p.230
2-1) La finalité dans le jugement esthétique.....	p.231
2-2) Le sublime.....	p.234

2-3) La finalité dans la faculté de juger téléologique.....	p.237
2-3-1) Finalité interne et finalité externe.....	p. 238
2-3-2) Nécessité et relativité de l'affirmation de la finalité.....	p.242
3) De la finalité à la providence.....	p.244
3-1) L'affirmation du suprasensible.....	p.245
3-2) Du suprasensible à l'absolu moral.....	p.246
3-3) La téléologie appliquée à la nature dans son ensemble.....	p.248
3-4) De l'obligation morale au Dieu moral.....	p.254
3-5) Du Dieu moral à la providence.....	p.256
Chapitre 2. Le problème de la dépendance à l'égard de Dieu chez Kant.....	p.259
I) La dépendance à l'égard de Dieu dans la réalisation de la morale.....	p.259
A- L'éveil à la moralité.....	p.259
1- L'éveil à la moralité dans les Conjectures.....	p.260
2- L'éveil à la moralité dans la Religion dans les limites de la simple raison.....	p.262
2-1- La nature de l'homme : les dispositions au Bien.....	p.263
2-2- Le penchant vers le mal.....	p. 266
B- La vie morale.....	p. 268
1- Au commencement est le mal.....	p.268
2- La conversion au Bien.....	p.279
3- La discipline.....	p.289
II) La dépendance à l'égard de Dieu au regard des attributs du Dieu kantien.....	p.293

1- Dieu comme législateur.....	p.295
2- Dieu comme gouverneur moral du monde.....	p.296
3- Le Dieu d'Amour.....	p.304
4- Le Dieu trinitaire.....	p.308
III) La dépendance à l'égard de la providence dans l'histoire de l'humanité.....	p.312
a).....	p.312
b).....	p.316
Conclusion générale.....	p.323
Bibliographie.....	p.325