

Université de Montréal

«Le désir de la raison et le souverain Bien dans les œuvres de Kant et Fichte»

par
Laurencia Saenz Benavides

Département de philosophie
Faculté des Arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts
en M.A. Philosophie

août, 2005

©, Laurencia Saenz Benavides, 2005



B

29

U54

2006

V.011

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

le concept du souverain bien et sa portée
pour la philosophie de l'histoire chez E. Kant.

présenté par :

Laurencia Saenz Benavides

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché
président-rapporteur

Jean Gaudin
directeur de recherche

Daniel Dumouchel
membre du jury

RÉSUMÉ

MOTS CLÉS : Kant, Fichte, souverain Bien, désir, raison, éthique, politique, histoire.

Ce mémoire s'intéressera à la manière dont le désir de l'être raisonnable fini se trouve pensé dans l'œuvre d'Emmanuel Kant. Cela devra nous conduire à étudier le rapport entre l'objet dernier de la volonté, le souverain Bien, et l'ensemble des volitions humaines – aussi bien celles qui relèvent de la raison que celles qui émanent du désir lié à notre condition sensible. Suivant l'ordre chronologique des deux premières Critique, il s'agira de présenter premièrement le rôle du souverain Bien eu égard au désir rationnel théorique. Par ailleurs, l'idéal en question étant l'objet dernier de la raison pure pratique, il nous faudra aborder la nature du rapport entre le vouloir moral et le souverain Bien. L'intérêt pour le déploiement du désir rationnel – et pour sa relation au vouloir empirique de l'individu – dans son double versant théorique et pratique, devra nous amener, dans une troisième étape, à développer la question du souverain Bien en tant qu'objet d'un « désir politique » qui doit être réalisé dans la trame immanente de l'histoire. A cette fin, l'on devra éclairer la nature de la relation entre éthique et politique dans les écrits sur l'histoire. Enfin, cette recherche s'intéressera à la postérité de la conception kantienne du souverain Bien dans l'œuvre de Fichte: il nous faudra alors montrer comment Fichte radicalise, entre les années 1792 et 1799, la conception kantienne du souverain Bien, jusqu'à exclure le bonheur [Glückseligkeit] comme partie constitutive de cet idéal pour ne retenir que le concept de Béatitude [Seligkeit].

ABSTRACT

KEY WORDS : Kant, Fichte, Sovereign Good, Will, Reason, Ethics, Politics, History.

This paper deals with the manner in which in his writings Emmanuel Kant thinks about the desire of the finite reasonable being. This should lead us to study the relationship between the ultimate end of will, the sovereign Good, and the whole of human volitions, those that spring from reason as well as those that come from desire linked to our senses. Following the chronological order of the first two Critic, first will be taken into account the role of the sovereign Good in regard to theoretical rational desire. Further, the ideal in question being the ultimate end of pure practical reason, it will be necessary to examine the nature of the relationship between the moral will and the sovereign Good. The interest in the examination of rational desire - and its relationship to the empirical will of the individual -, in both its theoretical and practical aspects, should lead us, in a third stage, to develop the question of the sovereign Good as the end of a "political desire" to be realized in the immanent web of history. To this end, one must clarify the nature of the relationship between ethics and politics in the writings on history. Finally, this investigation will deal with the posterity of Kant's conception of the sovereign Good in the works of Fichte : it will be necessary then to demonstrate how, between 1792 and 1799, Fichte radicalizes Kant's conception of the sovereign Good to exclude happiness (Glückseligkeit) as an integral part of this ideal, and only retains the concept of beatitude (Seligkeit).

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS.....	p. 3
RÉSUMÉ EN ANGLAIS.....	p. 4
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	p. 6
INTRODUCTION.....	p. 7
PREMIER CHAPITRE : LE DÉSIR THÉORIQUE ET L'OBJET FINAL DE LA RAISON PURE.....	p.12
1.A. Le désir de connaître : l'intérêt théorique.....	P.12
1.B. Le sens de la connaissance.....	p.14
1.C. La métaphysique et la satisfaction du désir de la raison.....	p.17
2.A- L'autre possibilité du désir rationnel : le penser.....	p.20
2.B- L'horizon du penser : le souverain Bien.....	p.22
2.C- Les visées de l'entendement et de la raison.....	p.22
3.A- La projection de la raison et le sens de l'activité cognitive.....	p.27
3.B- Le souverain Bien : idée régulatrice pour la capacité critique de la raison.....	p.27
3.C- Le rôle des Idées pour l'unité de l'activité cognitive.....	p.29
3.D- Le souverain Bien: unité suprême et horizon de sens de l'entendement.....	p.30
4.A- La destination pratique de la raison.....	p.31
4.B- Le souverain Bien comme fin de la raison pratique.....	p.32
DEUXIÈME CHAPITRE: LE SOUVERAIN BIEN ET LA RAISON PURE PRATIQUE.....	p.36
1.A- Nature du lien entre la raison pratique et l'idéal du souverain Bien.....	p.37
1.B- Volonté pure et objet de la volonté.....	p.37
1.C- Le souverain Bien : conséquence et non principe de la loi morale.....	p.40
2.A- La structure du souverain Bien.....	p.43
2.A.1) Le souverain Bien pour l'individu.....	p.43
2.A.2) Pourquoi le bonheur?.....	p.48
2.A.3) Le devoir de réaliser le souverain Bien pour l'humanité.....	p.54
3.A- Les postulats de la raison pure comme réponse pratique aux intérêts essentiels de la raison... ..	p.56
3.B- Finitude humaine et transcendance de l'idéal.....	p.59
TROISIÈME CHAPITRE: LE SOUVERAIN BIEN ET LE "DÉSIR POLITIQUE".....	p.64
1.A- Le dessein de la nature et le désir du souverain Bien.....	p.66
1.A.1) L'insociable sociabilité.....	p.67
1.A.2) L'avènement du droit.....	p.69
2.A- Le rapport entre éthique et politique.....	p.70
2.B- Le souverain Bien politique : continuité entre la nature et la raison.....	p.72
3.A- Vers une institution de la paix perpétuelle.....	p.73
3.B- Le désir irrationnel de l'homme à l'état de nature et le devoir de l'homme rationnel.....	p.75
QUATRIÈME CHAPITRE : LA POSTÉRITÉ DE L'IDÉAL KANTIEN CHEZ FICHTE.....	p.79
1.A- Le souverain Bien en 1792.....	p.79
1.B- Début de radicalisation : le bonheur n'est plus un devoir.....	p.84
1.C- Le souverain Bien en 1799 : le concept de Béatitude.....	p.89
2. Conclusion sur la conception kantienne et fichtéenne du souverain Bien.....	p.92
CONCLUSION.....	p.96
BIBLIOGRAPHIE.....	p.100

ABRÉVIATIONS

Toutes les abréviations utilisées dans le mémoire sont employées pour référer les citations aux œuvres dont elles ont été extraites.

Pour les citations:

1. de la Critique de la raison pure l'on a mis à côté de la citation les lettres Ak, III, suivies du chiffre selon la pagination originale de l'édition de l'académie.

2. de la Critique de la raison pratique l'on a mis à côté de la citation KpV suivi de V, et un chiffre pour repérer le passage selon l'édition de l'Académie de Berlin, dans la version française citée dans la bibliographie.

Pour les œuvres:

KrV pour la Critique de la raison pure (voir bibliographie)

KpV pour la Critique de la raison pratique (voir bibliographie)

LE DÉSIR DE LA RAISON ET LE SOUVERAIN BIEN DANS LES
ŒUVRES DE KANT ET FICHTE.

INTRODUCTION

Ce mémoire propose d'interpréter l'œuvre d'Emmanuel Kant comme étant traversée par une réflexion sur le désir de l'homme, être raisonnable fini constitué par une multiplicité de vouloirs (multiples quant à leur nature, quant à leurs sources et eu égard à leur visée). En ce sens, nous voyons l'ensemble de l'entreprise kantienne - sans que l'on puisse bien sûr la réduire à ce seul aspect - comme étant animée par le souci de penser les "conditions de compossibilité du désir" de l'être raisonnable fini. Cela nous a conduit à nous intéresser au concept du souverain Bien, dont la définition générale est «la fin dernière de la raison», pensé, parmi ses différentes acceptions, comme le point de convergence de toutes les volitions humaines.

L'objet de cette recherche sera d'étudier le rapport entre le désir humain multiple et conflictuel par nature - en fonction de la double possibilité de l'homme : sensibilité et raison - et l'idéal du souverain Bien. Nous choisissons de présenter le thème du vouloir suivant la distinction kantienne entre le domaine théorique (connaissance et spéculation) et le domaine pratique (moral et politique). Nous distinguons ainsi les catégories de désir humain relativement aux domaines dans lesquels il s'investit : le désir théorique d'une part, le désir pratique d'autre part, ce dernier se subdivisant en "vouloir moral" et "vouloir

politique". Il s'agira donc de présenter la nature du rapport entre désir théorique et souverain Bien dans la première Critique, pour ensuite se pencher sur le vouloir moral ou pratique et sur son objet dernier dans la Critique de 1788. Enfin, dans la mesure où les textes réunis sous le nom Opuscules sur l'histoire se penchent sur la question de l'institution d'une société politique régie selon le droit, ces derniers seront abordés dans le cadre de cette étude à partir du thème du "désir politique" et du "souverain bien politique" visé par lui. Pour des raisons d'économie, et de cohérence en regard de la problématique qui oriente cette recherche, la troisième partie consacrée au désir politique se limitera à l'étude de *l'Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1785), et du *Projet de paix perpétuelle* (1795). La troisième Critique, malgré sa pertinence dans le cadre de ce thème, ne sera pas abordée dans la mesure où la question de *l'institution* de la société politique, de sa relation au droit et à la morale, se trouve développée de façon moins frontale comparativement aux trois essais précédemment cités.

Mais les trois types de désir humain mentionnés ci-dessus constituent trois volets du déploiement de la faculté *rationnelle*. Or, ils sont en même temps "travaillés" par un désirer qui tantôt menace de les détourner de leurs visées respectives, tantôt contribue à leur réalisation comme une *force*.

Il est possible d'effectuer ainsi quelques distinctions pour donner davantage de clarté à notre propos. Les visées des trois désirs rationnels susmentionnés sont:

- 1) la connaissance;

2) la moralité en elle-même, puis la réalisation de la fin dernière de l'humanité (double visée obéissant à ce que Y. Yovel appelle la double nature de la volontéⁱ);

3) la réalisation d'une société politique et cosmopolitique régie selon le droit.

De même, il est plusieurs modalités du vouloir qui tantôt rongent le bois du désir rationnel, tantôt irriguent le sol sur lequel il se dresse:

a) le désirer de la raison théorique est à lui-même son propre ennemi, dans la mesure où il est dans la nature même de la raison, d'être égarée dans son désir de connaître par le désir de s'aventurer au-delà des conditions de l'expérience (le monde sensible). Il est ainsi un "désir-parasite" immanent à la raison, qu'elle ne peut cesser de nourrir sous peine de se voir privée des éléments essentiels pour le déploiement de son activité, et qui cependant peut la faire déraisonner.

b) le désir empirique irrationnel de l'individu (qui sert ainsi son égoïsme) et fait obstacle au pur vouloir moral, mais sans l'existence duquel la moralité ne serait pas possible (puisque, n'ayant rien à déterminer, elle ne serait pas nécessaire).

c) le désir irrationnel de la nature en l'homme (l'insociable sociabilité) qui agit comme une force motrice contraignante pour le développement de la culture par l'institution d'une société politique s'administrant selon le droit

universel, et qui doit cependant être dépassée pour que le vouloir politique rationnel puisse se réaliser.

Dans cette perspective, il sera question d'analyser comment ces différents types de désir rationnel et irrationnel interagissent ensemble et comment l'idéal du souverain Bien, qui contient l'idée d'une réalisation de tous les désirs *possibles* (c'est-à-dire qui *peuvent* subsister sans se détruire entre eux) de l'homme, est indissociable du souci kantien pour penser la *dignité de la nature humaine*.

Les écrits faisant partie du corpus critique, ainsi que ceux rassemblés sous le thème "philosophie de l'histoire" sont à nos yeux animés par le souci de la compossibilité des désirs de l'homme. En ce sens, si les trois questions théoriques et pratiques qui résument tout l'intérêt de la raison (*Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer?*) convergent selon Kant vers la question générale «*qu'est-ce que l'homme?*», la pensée kantienne nous semble être travaillée, à l'intérieur de cette dernière interrogation, par la question particulière suivante: "*comment les désirs de l'homme sont-ils possibles ensemble?*".

À cet égard, l'idéal du souverain Bien, dans le sens transcendant des deux premières critiques, ainsi que selon l'acception plus "immanente" des écrits politiques, apparaît, à différents niveaux, comme la représentation des conditions de possibilité d'une coexistence des désirs humains, de facto antagonistes et s'excluant mutuellement: coexistence impossible dans ce monde

et possible seulement dans le monde moral de Dieu (Critique de la raison pure et Critique de la raison pratique); coexistence possible dans ce monde par l'institution du droit universel (écrits politiques).

Il sera montré comment l'intérêt de l'idéal politique, tel que les textes sur l'histoire le présentent, réside, entre autres choses, en ceci qu'il tolère la tendance sensible de l'homme: Kant ne cède pas à la tentation (malgré les ambiguïtés de l'*Idée*) de faire du politique le lieu d'une coexistence des désirs totalement déterminés par la loi morale.

Enfin, cette recherche se penchera sur la postérité de la conception kantienne du souverain Bien dans l'œuvre de Fichte : nous nous intéresserons à la manière dont ce dernier auteur radicalise, entre les années 1792 et 1799, la conception kantienne du souverain Bien, en rejetant le bonheur [Glückseligkeit] comme partie constitutive de cet idéal et en adoptant, enfin, le concept de Béatitude [Seligkeit].

ⁱ Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, éd. Klincksieck, Paris,

Chapitre I : Le désir théorique et l'objet final de la raison pure.

1.A. Le désir de connaître : l'intérêt théorique.

La raison est constituée par le désir de connaître : elle veut se constituer en connaissance possible des objets qui transcendent l'expérience. En effet, celle-ci, bien que n'ayant pas encore reçu en 1781 le nom de "faculté de désirer" (il faudra attendre la deuxième critique de 1788 pour que cette relation soit explicitement établie), est cependant déjà présentée dans la première Critique comme ayant le caractère du désir, de l'appétit: la raison "veut"ⁱ, "réclame", "exige"ⁱⁱ, se voit "affligée" par la nature d'une "inlassable aspiration"ⁱⁱⁱ, et se trouve sujette à des "impulsions"^{iv}. Ce sont ainsi des modalités fortes du désir^v. Ce *désir* (Begierde) de connaître est constitutif de la raison théorique dans la mesure où il relève de la *nature* de la raison elle-même :

La raison humaine a ce destin particulier dans un genre de ses connaissances, qu'elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter – car elles lui sont proposées par la *nature* de la raison elle-même (...)À l'aide de ces propositions [fondamentales] (Grundsätze), elle s'élève toujours plus haut (comme le *veut* aussi sa *nature*) (Ak, IV, 7).

La raison pure est désir, par nature, par nécessité : ce désir est appelé par Kant « intérêt », et en vertu du double usage de la raison, l'intérêt peut être soit théorique, soit pratique. Si l'on distingue, dans l'intérêt, l'intéressé (dans ce cas, la raison théorique) de l'intéressant (objet), le concept d'intérêt contient l'idée d'une relation qui *engage* l'essence de l'intéressé. Un intérêt n'est pas un simple

désir : l'intéressé (faculté) sent qu'il y va de la réalisation de son être dans ce rapport à l'intéressant (objet). La réalisation de son essence ne se trouve pas dans l'objet, et cependant cette tension vers cet objet va *dans le sens* de la réalisation de la puissance (capacité) en acte : en effet, la raison étant l'une des trois facultés de l'esprit, avec l'entendement et la faculté de juger, elle est potentialité qui cherche à s'actualiser comme pouvoir de connaître (Erkenntnisvermögen). L'intérêt spéculatif est ainsi cette tendance de la raison à vouloir réaliser pleinement sa puissance d'être, à actualiser ou réaliser ce dont elle pense être la "faculté".

Avant de préciser en quoi consiste l'intérêt pratique de la raison, demandons-nous ce qui est visé par l'intérêt théorique : l'objet de ce désir de savoir est *l'inconditionné* pensé dans les concepts de Dieu, de liberté et d'immortalité de l'âme. La discipline dans laquelle la curiosité de la raison veut se satisfaire est la métaphysique : celle-ci est une «connaissance spéculative de la raison (...) qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et cela par de simples concepts (...)» (Ak, III, 11). Or, en tant que porteuse de l'intérêt spéculatif de la raison, la métaphysique est remise en question dans son pouvoir à réaliser cet intérêt. La Critique de la raison pure se présente comme le "tribunal" de la raison pure (Ak, IV, 9) institué par la raison elle-même, dont les objets particuliers de son jugement sont la métaphysique en tant que discipline purement rationnelle, et à travers celle-ci, le désir de la raison qu'elle a pour fonction de satisfaire:

Mon intention est de convaincre tous ceux qui jugent bon de s'occuper de métaphysique qu'il est absolument nécessaire qu'ils interrompent provisoirement leur travail, qu'ils considèrent tout ce qui s'est fait jusqu'à ce jour comme nul et non avenu et qu'avant tout ils commencent par soulever la question de savoir "si décidément une chose telle que la métaphysique est seulement possible". (...) que ce soit pour démontrer qu'elle sait ou qu'elle ne sait pas, il faut une bonne fois établir quelque chose de certain sur la nature de cette science prétendue, car il est impossible de demeurer plus longtemps sur le pied où nous sommes actuellement avec elle^{vi}.

La Critique de la raison pure est ainsi une critique de la possibilité de la réalisation du désir rationnel dans sa visée théorico-spéculative, visée par laquelle il cherche à connaître les objets qui se trouvent au-delà de l'expérience sensible. Il s'agit de savoir s'il y a une rigueur scientifique dans le cadre de cette démarche métaphysique. Pour cela, il importe de définir le connaître eu égard à ce qui le rend possible, afin de déterminer si et comment la métaphysique déploie des moyens conformes à la possibilité de la connaissance.

1.B. Le sens de la connaissance.

On peut distinguer plusieurs sens du terme connaissance chez Kant : d'une part, eu égard au domaine, la connaissance pratique est différente de la connaissance théorique. La connaissance pratique est pure a priori, c'est-à-dire qu'elle ne requiert aucun élément sensible et se trouve dotée d'une universalité que nulle expérience ne peut fournir : le connaître pratique consiste à *rendre effectif*, c'est-à-dire à réaliser ce que la loi morale de la raison (connue donc de

façon a priori) commande absolument à la volonté pure rationnelle en la déterminant par sa forme universelle.

Cependant, s'il nous faut définir l'intérêt théorique de la raison et la capacité de la métaphysique à fournir des connaissances pour le satisfaire, il nous faut laisser pour le moment de côté la connaissance pratique de la raison et définir en quoi consiste le connaître théorique.

Nous avons distingué deux domaines de connaissance. Si l'on se penche sur le domaine théorique, il est possible d'effectuer d'autres distinctions quant au contenu possible de la connaissance : ainsi, il est, d'une part, des connaissances empiriques ou a posteriori et, d'autre part, des connaissances a priori, c'est-à-dire sans contenu empirique réellement présent. Les connaissances a priori peuvent à leur tour se diviser en connaissances a priori ou en connaissances pures a priori. Les connaissances a priori sont celles qui peuvent contenir des concepts empiriques, mais qui sont dotées d'universalité : par exemple dans la proposition « tout changement a sa cause (...) étant donné que le changement est un concept qui ne peut être tiré que de l'expérience » (Ak, III, 28). Les connaissances *pures a priori* sont celles auxquelles « absolument rien d'empirique n'est mêlé » (Ak, III, 28) : les douze concepts purs ou catégories de l'entendement (faculté de connaître définie comme le « pouvoir de produire soi-même des représentations », « le pouvoir de *penser* l'objet de l'intuition sensible » (Ak, III, 75)) sont au nombre des connaissances pures a priori, et constituent la pure forme de la pensée d'un objet. La discipline

qui constitue ainsi une connaissance pure a priori est la logique. La connaissance pure a priori correspond à l'entendement : ses concepts purs sont des règles sous lesquelles seront subsumés les objets qui, ayant affecté notre sensibilité et produit une sensation intuitionnée selon un ordre spatio-temporel en vertu de la forme pure de l'intuition qui réside dans l'esprit du sujet (espace et temps), pourront être pensés sous les rapports logiques auxquels l'entendement les fait correspondre. Cette dernière action combinée de la réceptivité de notre sensibilité à la donation de l'objet sensible (appelé phénomène) et de la « spontanéité » de l'entendement qui permet de penser le contenu du phénomène donné sous le rapport logique qui lui correspond, est la double condition d'une connaissance scientifique. En effet, pour qu'il y ait connaissance scientifique, il faut l'action conjuguée des

deux sources fondamentales de l'esprit, dont la première est le pouvoir de recevoir des représentations (la réceptivité des impressions), la seconde le pouvoir de connaître par l'intermédiaire de ces représentations un objet (spontanéité des concepts) (Ak, III, 74).

Ainsi, un jugement peut constituer une connaissance à condition que ses termes puissent se présenter dans l'intuition, ne serait-ce que dans la forme pure de l'intuition, comme c'est le cas des jugements mathématiques. Pour cette raison, les jugements mathématiques, qui effectuent le lien de façon absolument a priori entre sujet et prédicat par le truchement (synthèse) d'un troisième terme extérieur au concept du sujet, sont susceptibles de constituer une connaissance, dans la mesure où tous les concepts des mathématiques trouvent leur appui dans

l'intuition, car ils sont des concepts *spatiaux* (par le chiffre 7 je me représente une certaine *grandeur*, concept qui est susceptible de se présenter dans mon intuition du fait de la forme spatio-temporelle de cette dernière).

1.C. La métaphysique et la satisfaction du désir de la raison.

Pour que la métaphysique parvienne ainsi à se constituer comme science de l'inconditionné, il faudrait que les termes qu'elle cherche à connaître (Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté) puissent se présenter dans l'intuition de façon à être subsumés sous le rapport logique qui leur correspondrait: or, les objets de la métaphysique sont des Idées. Celles-ci, étant éloignées au troisième degré de l'expérience sensible après les concepts empiriques et les catégories de l'entendement, contiennent un *maximum* et une universalité qui ne peuvent se présenter in concreto dans l'expérience, car cette dernière, limitée de façon spatio-temporelle, a toujours le caractère de l'inachevé, de la partialité. Les Idées de la raison sont imprésentables dans l'intuition. La connaissance scientifique des Idées est ainsi une contradiction dans les termes, et la métaphysique une discipline qui veut répondre à un désir illégitime de la raison au moyen de trois types de raisonnement dialectiques (catégoriques, hypothétiques et disjonctifs), lesquels produisent trois illusions: les paralogismes, les antinomies et l'idéal.

La critique kantienne de la métaphysique juge ainsi que le désir de savoir de la raison est illégitime, car il ne peut jamais se réaliser; il ne peut

s'actualiser et être une possibilité pour l'homme. Cependant, le désir avait été défini comme étant naturel à la raison. Les moyens mis en œuvre pour le satisfaire, les raisonnements dialectiques, sont ainsi tout aussi naturels et inévitables : c'est ce que Kant appelle la "nature dialectique de la raison". Autrement dit, le caractère nécessaire de l'intérêt spéculatif de la raison (étant ainsi un *besoin*) entraîne l'impossibilité de la réponse de cette dernière à son propre désir: de même, le caractère illusoire du désir de connaître rationnel détermine les illusions constitutives des raisonnements dialectiques. Mais tout se passe comme si le pouvoir dialectique de la raison alimentait le désir illusoire de la raison elle-même. Il y aurait ainsi une sorte de collaboration entre le désir et les moyens mobilisés pour y répondre, de telle sorte que ces moyens constituent un appui (chimérique) sur lequel se fondent les attentes cognitives de la raison pure. La *Dialectique de la raison pure* cherchera à démontrer comment les jugements métaphysiques se sont donné une apparence de légitimité, dans la mesure où ils ne prenaient pas conscience de la subreption effectuée dans leurs raisonnements synthétiques a priori, qu'ils présentaient comme étant analytiques.

La dialectique est définie par Kant comme une «logique de l'apparence», l'apparence étant le contraire de vérité et ne signifiant pas la même chose que "phénomène" ou "vraisemblance". Tout comme la vérité, l'apparence est immanente non pas à l'objet lui-même, mais au jugement porté sur celui-ci en tant qu'il est pensé et non intuitionné comme tel. Ainsi, dans le cas des

jugements portés sur l'empirique et au sein desquels joue l'illusion produite par la sensibilité, l'apparence empirique a lieu lorsqu'un jugement est détourné de l'objectivité de la vérité en vertu d'une illusion d'optique, par exemple.

Cependant, ce n'est pas l'apparence empirique et l'influence que peut avoir la sensibilité sur l'objectivité des jugements cognitifs qui intéresse Kant dans la section intitulée *La dialectique transcendantale*. Il s'agit plutôt de s'attaquer à «l'apparence transcendantale», laquelle ne trompe pas les principes pour l'usage empirique de l'entendement, mais ceux qui s'appliquent à son usage pur. Il ne s'agit pas d'une simple critique de l'erreur effective ou de l'exercice de cette illusion en lui-même, mais du *principe* qui se trouve à l'origine de ces deux derniers :

des principes effectifs qui nous incitent à renverser toutes ces barrières et à nous attribuer un territoire entièrement nouveau où aucune démarcation n'est plus reconnue nulle part (AK, III, 236).

Contrairement à l'apparence logique, l'apparence transcendantale ne peut cesser d'être quand bien même elle serait dévoilée et reconnue:

la cause en est que, dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître), sont inscrites des règles fondamentales et des maximes de son usage qui ont intégralement l'apparence de principes objectifs et du fait desquelles il arrive que la nécessité subjective d'une certaine liaison de nos concepts, requise pour le bon fonctionnement de l'entendement, est tenue pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi (Ak, III, 236).

Elle est une "illusion nécessaire et inévitable"(Ak, III, 237). Le désir de connaître de la raison est ainsi nourri par le principe des raisonnements dialectiques, lequel principe est naturel et consiste à attribuer directement aux

objets des attributs qui ne sont pensés que de façon subjective. Le principe responsable des errements dialectiques de la raison est donc celui qui consiste à faire un usage transcendant des concepts; ainsi, les principes qui s'appliquent seulement à l'expérience sensible, sont appelés en vertu de cela immanents, et ceux qui s'appliquent à un domaine qui serait au-delà de l'expérience, sont nommés transcendants: "Nous nommerons *immanents* les principes dont l'application se tient entièrement dans les bornes de l'expérience possible, mais *transcendants* ceux qui doivent transgresser ces limites"(Ak, III, 236). Autrement dit, au lieu que la raison se rapporte à l'entendement du sujet et lui donne unité et ordre par des principes qui ne valent que pour lui (car on ne peut en démontrer l'objectivité par l'expérience), il s'agit ici d'une prédication directe de ces principes aux objets eux-mêmes, sans la médiation de l'entendement, comme s'il s'agissait de principes objectifs, valant pour l'objet. La raison procède ainsi comme si elle pouvait faire des principes (qui ne valent que pour le sujet, car leur validité pour l'objet est indémontrable par la seule source d'objectivité, soit l'expérience sensible) des prédicats des objets eux-mêmes.

2.A. L'autre possibilité du désir rationnel : le penser.

La Critique de la raison pure, en même temps qu'elle peut être considérée comme une inhibition de la curiosité de la raison par la raison elle-même, est une réorientation du désir rationnel théorique vers une autre possibilité, vers sa possibilité propre : la raison ne doit pas désirer connaître,

mais seulement vouloir penser. La raison ne doit pas être *enthousiasme*, mais *contemplation respectueuse*. Tandis que le connaître consiste à déterminer un objet donné dans l'intuition par les concepts de l'entendement, mais aussi à démontrer la possibilité d'un objet - ce qui peut être fait aussi de façon a priori dans le cas d'un raisonnement analytique (logique) ou des mathématiques - le penser, en revanche, a comme seule condition le principe de non-contradiction. Il est une approximation subjective de l'objet qui ne prétend pas être son assimilation, mais sa simple contemplation. Le penser se définit par la distance respectueuse qui le sépare toujours de son objet, alors que le connaître veut posséder, et le savoir s'identifier à l'objet^{vii}. Ainsi, la Critique inhibe la curiosité théorique de la raison en un double sens: elle instaure un nouveau rapport entre la raison et l'objet désiré (les idées et l'idéal), de telle sorte que ce rapport n'est pas appropriation (connaître), et encore moins assimilation (savoir), mais simple contemplation (penser), relation de séparation où les deux termes ne se confondent pas. La Critique nous montre que l'intérêt spéculatif se leurre, car sa véritable puissance n'est pas le *savoir* du nouménal : ce n'est pas dans ce rapport à l'intéressant (Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme) que la faculté spéculative peut s'actualiser comme savoir. La faculté spéculative peut s'actualiser comme *penser des noumènes*. Si la raison veut être spéculative, la seule possibilité qui lui échoit en ce domaine est le penser, lequel joue un rôle essentiel eu égard à l'organisation de nos connaissances en un tout systématique, permettant de s'orienter dans la pensée et d'organiser l'activité de l'entendement.

2.B. L'horizon du penser : le souverain Bien.

Kant défend la nécessité du *penser* de la raison pour l'orientation de notre activité théorique. Mais cette orientation fait signe vers un telos final, qui se présente ainsi comme l'horizon de sens de l'ensemble des facultés humaines : le plus grand bien pour l'humanité, le *souverain Bien*. La raison, en tant que faculté de projeter en direction du *souverain Bien*, est essentielle non seulement pour la possibilité du progrès des sciences, mais étant porteuse de l'idée d'humanité comme fin en soi, son anticipation du but de l'humanité élargit l'horizon de compréhension de l'activité humaine, et constitue ainsi un rempart contre la réduction de l'activité humaine aux seules fins de la science.

Il convient désormais d'attirer l'attention sur ce qui fait l'intérêt de cette définition de la raison eu égard à l'entreprise critique de 1781. La raison est la faculté qui poursuit l'intérêt de l'humanité : sa fin dernière est présentée comme étant « l'intérêt de l'humanité qui n'est subordonné à aucun autre qui lui soit supérieur » (Ak, III, 508). Il y a ainsi un lien étroit entre la raison et l'idée d'humanité chez Kant, le *souverain Bien* étant l'idéal qui détermine le mieux l'intérêt suprême de cette dernière.

2.C Les visées de l'entendement et de la raison.

L'on peut ainsi conclure à la supériorité de la relation entre la raison et son objet, le souverain Bien, vis-à-vis de la connaissance scientifique que produit l'entendement. En effet, la raison est, par nature, destinée vers le

souverain Bien - destination comprise comme réponse à la question «où vais-je? ». En revanche l'entendement se caractérise par le fait que son activité semble toujours être rivée au *présent* de l'acte qui consiste à appliquer des règles à la nature par le biais des catégories. L'entendement est ainsi une faculté de juger bornée quant à sa visée : il ne voit pas au-delà de la synthèse qu'il effectue. La raison, en revanche, constitue l'élargissement du champ de vision de l'entendement.

En ce sens la raison peut être considérée comme étant porteuse de ce que R. Koselleck^{viii} appelle un « horizon d'attente ». L'entendement semble être plus près du concept d'« espace d'expérience » également investi par Koselleck - bien que ce dernier concept désigne le rassemblement du passé et du présent, tandis que l'entendement ne se soucie pas du passé, et a besoin de la raison pour porter un regard vers le passé qui sur le plan transcendantal se nomme *principe, origine, source*. En vertu de la nature "extatique"^{ix} de la raison (en raison du fait qu'elle est par définition toujours tension vers un objet futur), l'entendement et les connaissances qui relèvent de son domaine (à savoir les connaissances de la science) sont susceptibles d'être jugés à la lumière de deux fins suprêmes : l'unité de la science, à son tour subordonnée et pensée comme contribuant partiellement à la fin dernière de l'humanité, à savoir le souverain Bien. Le rapport de la raison au souverain Bien décrit la ligne d'un horizon d'attente qui est ainsi un horizon de sens, dans la mesure où c'est relativement à celui-ci que

les activités de l'entendement acquièrent signification, intelligibilité et légitimité.

La différence entre l'entendement et la raison peut se comprendre à partir de la métaphore spatiale qui les caractérise : tandis que l'usage de l'entendement est circonscrit par une limite, à savoir la borne de l'expérience possible, la raison se caractérise par l'illimité, par l'infini de son désir. Ainsi, l'entendement est un pays, le « pays de la vérité », mais il est une île au milieu de l' « océan vaste et agité par des tempêtes » de la raison. L'entendement est la terre ferme de la vérité et de la science: comme tout pays, il est organisé par une « carte » où se trouvent indiquées les « limites immuables » qui le circonscrivent et définissent le lieu de possibilité de son usage. Ces limites, ces règles, sont les douze catégories qui présentent les douze fonctions par lesquelles l'entendement ordonne « des représentations diverses sous une représentation commune » (Ak, III, 85), catégories qui s'appliquent ainsi a priori aux objets de l'intuition en général. En ce sens, le pouvoir de l'entendement peut être totalement mesuré par les fonctions qu'il exerce grâce aux catégories : « l'entendement se trouve en effet entièrement épuisé par les fonctions considérées et son pouvoir se trouve par là totalement mesuré » (Ak, III, 92). Kant peut ainsi affirmer, après la *Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement*, que

nous avons maintenant non seulement voyagé à travers le pays de l'entendement pur et considéré scrupuleusement chacune de ses parties, mais nous l'avons aussi mesuré et nous avons déterminé pour chaque chose la place qu'elle y occupe. (Ak, III, 202).

En effet, cette dernière section a eu comme résultat de définir les catégories de l'entendement comme conditions de possibilité de l'expérience, à laquelle les propositions synthétiques a priori doivent se rapporter exclusivement (Ak, III, 202). Ainsi, la carte de l'entendement prépare un *canon*, soit l'ensemble des règles qui définissent son usage, canon que constitue la logique générale et qui concerne la forme de cette faculté. Si l'entendement est circonscrit par des bornes déterminées, qu'est-ce qui circonscrit la mer de la raison si ce n'est *l'horizon*, lequel se caractérise par l'aspect *indéterminé* de sa délimitation? Tandis que l'entendement est enfermé dans l'étroitesse des limites que le monde sensible lui impose (Ak, III, 99) la raison est la faculté qui *désire* aller au-delà de ces limites de façon illimitée. Si la raison cherche à étendre les connaissances, à s'élever par dessus l'expérience « sur les ailes des Idées » (Ak, III, 32), c'est parce qu'elle a le caractère du désirer : c'est sa nature désirante qui la porte à sortir du pays du monde sensible que l'entendement a pour tâche de penser.

Ceci nous met sur la piste d'un aspect essentiel si l'on veut cerner la différence substantielle entre l'entendement et la raison, afin de comprendre la nature de leurs rapports et d'en tirer des conclusions quant au rôle joué par le souverain Bien dans cette relation : si la raison est désir, elle est faculté d'anticiper les objets désirés. C'est parce qu'elle a la possibilité de *projeter* qu'elle peut aller au-delà: en effet, si le propre du désir est d'ouvrir une perspective sur un autre temps, sur un autre espace dans lesquels l'objet visé

sera obtenu, alors la raison est le pouvoir de viser un autre temps, un autre lieu que ceux qui sont immédiats. Cet autre temps, cet autre lieu sont le passé (au niveau transcendantal : l'origine, la source, le principe) et le futur (sur le plan transcendantal: l'achèvement). Si la raison, en tant que désir, peut aller au-delà du présent immédiat, et viser un passé et un futur, qu'en est-il de l'entendement? Quelles possibilités d'anticipation lui réserve son cantonnement au monde sensible? Tandis que la visée de la raison est illimitée, la visée de l'entendement est doublement limitée eu égard à ses sources et à sa portée: l'entendement est la faculté dont la visée semble se limiter au présent de son activité, à l'ici-maintenant de son objet empirique. En effet,

l'entendement simplement préoccupé de son usage empirique et ne réfléchissant pas aux sources de sa propre connaissance peut certes connaître de très belles réussites, mais il y a une chose dont il n'est pas du tout capable, et qui est de se déterminer à lui-même les limites de son usage (...) (Ak, III, 203).

L'entendement anticipe de façon a priori uniquement « la forme d'une expérience possible en général » (Ak, III, 207), il n'est pas une faculté réfléchissant sur elle-même. C'est la raison, en tant que pouvoir *critique*, qui lui permet de réfléchir aux conditions de possibilité de son usage. De même, c'est grâce à la possibilité de projeter de la raison que l'entendement peut constituer son activité en science :

Quand Galilée fit rouler ses boules jusqu'au bas d'un plan incliné avec une pesanteur choisie par lui-même (...) il se produisit une illumination pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même selon son

projet, qu'elle devait *prendre les devants* [anticiper] avec les principes qui régissent ses jugements [concepts purs ou Idées] d'après des lois constantes et forcer la nature à répondre à ses questions (Ak, III, 10) (notre italique).

3.A La projection de la raison et le sens de l'activité cognitive.

C'est grâce à la capacité de projection de la raison que l'activité de l'entendement acquiert un *sens* comme orientation vers un but : cette capacité d'inscrire dans la nature ce qu'il faut y apprendre (Ak, III, 10) permet de rassembler ce que l'entendement présente comme des connaissances sous la forme d'une science, dont le progrès ne serait possible sans l'idée de son achèvement, idée régulatrice que la raison élabore. L'horizon que les visées de la raison rendent manifeste est ainsi un « horizon d'attente » sans lequel « l'espace d'expérience » de l'entendement ne saurait se comprendre : la raison donne ainsi un horizon de sens, comme orientation vers un but, comme signification et comme légitimation, à l'activité de l'entendement.

3.B. Le rôle du souverain Bien comme idée régulatrice pour la capacité critique de la raison.

L'essence désirante de la raison ouvre ainsi la possibilité de la *réflexion* : si la raison se caractérise par le fait qu'elle peut être *critique* d'elle-même, être son propre tribunal, c'est parce qu'elle a la possibilité d'être intelligible pour elle-même, intelligibilité qui n'est possible cependant que si elle est *orientée* quant à son but par une Idée : l'idée de ce qu'elle *doit* être. En effet, la réflexion suppose la possibilité de sortir de soi-même : il n'y pas de réflexion sur soi sans distance prise par rapport à soi. Or, cette distance par

rapport à soi-même que requiert la réflexion est possible par la faculté de se projeter en dehors du présent en formulant une idée. Si la raison réfléchit sur sa propre activité et sur l'activité de l'entendement en général, c'est parce qu'elle est guidée par des idées régulatrices : l'idée d'un achèvement de la science, l'idée d'un système. L'entendement, en revanche, pense les objets de l'expérience eux-mêmes : il ne peut réfléchir sur sa propre activité car, limité par l'immédiat de son rapport à l'objet d'expérience, il ne peut projeter un objet auquel il pourrait se comparer pour réfléchir sur son activité. L'entendement se caractérise ainsi par le fait qu'il a un rapport *immédiat* aux objets de l'intuition, présentés par la synthèse de l'imagination, rapport qui consiste à appliquer la règle générale de la catégorie au particulier qui se donne dans le schème de l'intuition sensible. Cette activité est le jugement, qui consiste à déterminer l'objet particulier en le subsumant sous des règles universelles. L'unité que confère l'entendement à la diversité des représentations, de telle sorte qu'elles forment une connaissance, est dite « distributive », et s'oppose à l'unité collective que la raison peut donner aux actes de l'entendement :

tout comme l'entendement unifie le divers, dans l'objet, par l'intermédiaire de concepts, la raison unifie pour sa part le divers des concepts par l'intermédiaire d'idées, en donnant pour but aux actes de l'entendement une certaine unité collective, faute de laquelle ils ne se préoccuperaient que de l'unité distributive. (Ak, III, 427)

L'unité distributive est celle par laquelle l'entendement procède dans son jugement à partir de l'universel de la règle vers le particulier du cas à

subsumer sous cette règle : c'est le mouvement qui consiste à aller du tout vers les parties. En revanche, l'unité collective est celle par laquelle la raison procède du particulier ainsi subsumé vers une universalité plus englobante : c'est le mouvement qui va des parties au tout. La raison, en réfléchissant aux productions de l'entendement, donne à ces dernières une unité supérieure comme but :

Toute notre connaissance débute avec nos sens, passe de là à l'entendement et se termine par la raison, à laquelle rien en nous ne se peut trouver qui soit supérieur pour élaborer la matière de l'intuition et la ramener sous l'unité la plus élevée de la pensée (Ak, III, 237).

3.C. Le rôle des Idées pour l'unité de l'activité cognitive.

Cette unité la plus élevée, la raison la pose comme Idée régulatrice, comme but à atteindre de façon asymptotique : l'idée régulatrice exprime donc un *devoir être*, contrairement au concept constitutif de l'entendement qui indique seulement *l'être* d'un objet, c'est-à-dire la manière dont il est constitué; l'idée régulatrice est une Idée transcendante admise, non pas en elle-même, comme une chose réelle en soi, mais comme « l'analogue[e] des choses réelles » (schème). Il est trois Idées régulatrices par lesquelles la raison oriente, donne signification et légitimité à la connaissance de l'entendement : « l'Idée d'une intelligence simple subsistant par elle-même » (Idée cosmologique), « le concept du monde en général » (Idée psychologique), et « le concept rationnel de Dieu » (Idée théologique) (Ak, III, 452). Grâce à ces Idées, les actes de l'entendement peuvent atteindre, de façon asymptotique une unité

systematique: ces trois idées ne sauraient jamais se réaliser de façon totale, mais l'activité cognitive tend vers cette unité comme une asymptote vers l'infini.

3.D. Le souverain Bien comme unité suprême, horizon de sens de l'entendement.

Ce rappel de la nature des deux visées de nos facultés de connaître (raison et entendement) nous permet de comprendre comment le rapport entre les deux facultés se fait par le biais d'Idées régulatrices qui donnent sens et unité à l'ensemble de notre activité cognitive. Cependant, cette unité que les Idées régulatrices de la raison spéculative permettent de *viser* - donnant ainsi à l'entendement et à ses actes un horizon d'intelligibilité à la lumière duquel il leur est permis de se comprendre dans leurs sources et relativement à leur but - est elle-même comprise dans une unité plus élevée : si la raison spéculative peut orienter notre connaissance vers ses *fins essentielles* (exprimées par les trois Idées régulatrices susmentionnées), ces mêmes fins essentielles sont elles-mêmes subordonnées à des fins suprêmes, dont le souverain Bien se présente comme la fin suprême et dernière. Cette subordination des fins essentielles de la raison aux fins suprêmes de la même sont corrélatives de la hiérarchie entre l'intérêt spéculatif et l'intérêt pratique : si les fins essentielles sont multiples, la fin suprême est une, et elle peut être déterminée par l'idéal du souverain Bien :

Des fins essentielles ne sont pas encore pour autant les fins suprêmes, desquelles il faut dire qu'il ne saurait y avoir qu'une seule (résidant en unité systématique de la raison). Par conséquent, elles sont ou fin finale, ou des fins subalternes qui se rattachent nécessairement à celle-ci à titre de moyens. La première fin n'est autre que la destination complète de l'être humain, et la philosophie portant sur cette destination s'appelle morale. (Ak, III, 543)

Les fins essentielles de la raison contribuent ainsi comme moyens à la réalisation de la fin finale de l'humanité. C'est cette fin finale qui constitue le point d'achèvement du système de la raison pure. Ainsi, ce système est *signifiant* par le concept du souverain Bien : sens (orientation, par le concept de destination), signification, légitimité (juger de la conformité de la science avec les fins morales de l'humanité). C'est *l'humanité* comme fin finale de l'intérêt de la raison qui constitue la clôture du système de la raison pure à travers sa fin suprême.

4.A. La destination pratique de la raison.

En même temps que la Critique définit une autre tension désirable légitime pour la raison (le penser), elle l'oriente vers le domaine pratique (*Canon de la raison pure*). Cependant, cette nouvelle orientation du désir n'a pas le caractère de la contingence: cette réorientation est *nécessaire* en vertu non seulement du caractère irrépressible du désir de la raison, mais en raison de ce que ce désir est en réalité commandé par la *destination pratique* de cette dernière. C'est en cultivant son intérêt pratique que la raison peut réaliser son essence propre : la raison ne doit pas chercher à se réaliser comme *savoir de*

l'inconditionné, car sa destination ultime consiste à être pratique, c'est-à-dire à rendre effectifs les objets pour lesquels elle a un intérêt. C'est ainsi qu'il convient de comprendre la subordination de l'usage spéculatif à l'usage pratique: cette hiérarchie est en effet impliquée par le concept de *destination*, par lequel se trouve pensé le véritable *sens* ultime de la raison, c'est-à-dire *la fin pour laquelle* la raison est, en dernière instance, une faculté: la fin suprême de la raison. Dans l'idée de destination se trouve contenue la nécessité de la relation de la raison à sa fin: la destination de la raison est la fin de la raison elle-même, ce à quoi elle a toujours déjà été destinée, sa raison d'être.

4.B La fin de la raison pratique est le souverain Bien.

La fin de la raison, qui correspond à sa *destination* pratique, peut être déterminée selon Kant par le principe du souverain Bien, idéal défini dans le *Canon de la raison pure* comme la réalisation du maximum de bonheur conforme à un maximum de vertu pour un être raisonnable fini, mais qui dans les dernières pages de *l'Architectonique de la raison pure* est présenté non plus du seul point de vue de l'individu, mais de celui l'humanité, de telle sorte que la fin dernière de la raison, celle à laquelle la métaphysique, bien que stérile du point de vue de la connaissance spéculative, doit conduire, est une fin pour l'ensemble de l'humanité: «le bonheur universel» (A851/B879).

Si nous revenons aux termes par lesquels nous avons posé notre fil conducteur, le souverain Bien est ainsi l'anticipation suprême de la raison. La

raison est avant tout pratique, c'est-à-dire faculté de rendre effectives les fins qu'elle se donne à elle-même par la détermination de la loi sur la volonté. Si la raison est définie comme la faculté de poser des fins en vertu de la détermination de la loi morale, et que le souverain Bien détermine la fin dernière de la raison, alors il nous faut considérer la raison comme étant d'abord et en dernière instance la faculté du souverain Bien. Si elle est la faculté du souverain Bien en dernière instance, alors c'est dans le souverain Bien que la raison cesse d'être simple faculté, simple puissance, et se réalise comme oeuvre. La réalisation du souverain Bien serait ainsi la réalisation de l'oeuvre de la raison elle-même. La raison est ainsi faculté du souverain Bien avant toute autre fin : les autres fins de la raison, sont des moyens pour celle-là : « fin dernière par rapport à laquelle toutes les autres fins possèdent simplement la valeur de moyens » (AK, III, 518).

Cette suspension de la raison à sa fin immanente constitue ainsi la base à partir de laquelle seront pensées et ordonnées toutes les autres facultés de l'esprit : à l'intérieur de la courbe que décrit la tension de la raison pour sa fin suprême viennent se situer les autres tensions particulières des autres facultés. Cette tension essentielle de la raison pour sa propre fin est ainsi une unité suprême.

En conclusion, le désir théorique de la raison, inhibé dans ses ambitions à s'identifier avec l'inconditionné qu'elle cherche inlassablement, peut décrire

ainsi une autre tension avec les idées, une tension selon laquelle l'objet pensé ne sera jamais absorbé par la faculté intellectuelle, mais où la *séparation* affirmée entre la raison humaine et ses idées sera fondatrice de sens: cette tension par laquelle les idées sont régulatrices donnent en effet orientation à l'ensemble de la pensée humaine parce qu'elles lui confèrent la plus grande unité comme but à atteindre. Elles sont fécondes de signification, dans la mesure où l'activité théorique acquiert intelligibilité grâce à la possibilité qu'elle a de se comprendre, dans son présent, par les idées de la raison, lesquelles lui permettent de réfléchir ses principes et sur son achèvement. Mais ces idées régulatrices de la raison sont elles-mêmes subordonnées à l'idéal le plus élevé, à savoir le souverain Bien. C'est vers la réalisation du souverain Bien que le désir théorique s'oriente: s'il vise d'abord la réalisation d'une métaphysique de la nature (volet spéculatif du système de la raison pure), son telos final doit être celui d'une métaphysique des mœurs, qui marque l'achèvement du système de la raison pure par la réalisation du souverain Bien. Le désir théorique ne se clôt pas sur lui-même: il a une valeur relative qui ne peut ni ne doit ignorer ce qui pour Kant constitue une valeur absolue, à savoir le bien de l'humanité.

ⁱ Kant (E), *Critique de la raison pure, Préface de la première édition (1781)* (AK, IV, 7), trad. Renaut, Flammarion, Paris, 2001 : "La raison humaine (...) part de propositions fondamentales (...). À l'aide de ces propositions, elle s'élève toujours plus haut (comme le *veut* aussi sa nature) (notre italique), vers des conditions plus éloignées".

ⁱⁱ Kant (E.), *Critique de la raison pure*, "Car ce qui, avec nécessité, nous pousse à aller au-delà des limites de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est *l'inconditionné* que la raison *réclame* nécessairement et de façon entièrement légitime dans les choses en soi, vis-à-vis de tout ce qui est conditionné, en *exigeant* ainsi que la série des conditions soit close" (AK, III, 14).

ⁱⁱⁱ Kant (E) *Ibidem*: "D'où vient donc que la nature a affligé notre raison de *l'inlassable aspiration* à en chercher la trace [de la science], comme s'il s'agissait là d'une de ses affaires les plus importantes?" (AK, III, 11)

^{iv} Kant (E), *Ibid.*: "Séduite par une telle preuve de la puissance de la raison, *l'impulsion* qui nous pousse à élargir nos connaissances ne voit pas de limites" (AK, III, 32).

^v Sur cette question, voir Yovel (Y), *Kant et la philosophie de l'histoire* p.22-24. Ed. Klincksieck, Paris, 1989.

^{vi} Kant (E), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (Ak. IV 255-256). Trad. L. Guillermit, éd. Vrin, Paris, 1996.

^{vii} Félix Duque, *La Era de la Critica*, p.52 Ed. Akal, Madrid, 1998: "*«saber» de verdad es algo asi como «saborear», esto es, identificarse con lo sabido (...) de tal modo que, al final, lo ingerido y digerido (...) y la carne y sangre de quien ingiere sean una misma cosa (...)*".

« « savoir » véritablement, est quelque chose d'analogue au « savourer », c'est-à-dire s'identifier avec ce qui est su (...) de telle sorte que, enfin, ce qui a été ingéré et digéré (...), ainsi que la chair et le sang de celui qui ingère, deviennent une seule et même chose ».

^{viii} Koselleck (R.) *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, cité in Ricoeur (P) *Temps et récit III "Vers une herméneutique de la conscience historique"* pp.374- 433 Éd. Seuil, coll. Points-essais, Paris, 1985.

^{ix} Nous empruntons l'expression à M. Heidegger, in *Être et temps*, trad. Martineau, éd. Authentica, France, 1985.

Chapitre II: Le souverain Bien et la raison pure pratique.

Après avoir défini la raison comme la faculté d'anticiper le souverain Bien, et suite à la réorientation pratique de cette faculté, il convient désormais de se pencher sur la nature de la raison *pure* pratique (dont l'existence doit être prouvée par la Critique de la raison pure), et sur la nature de la relation entre la raison pratique et le souverain Bien. En effet, nous avons insisté dans une première partie sur le rôle de la fin dernière de la raison pour l'activité théorique, lequel rôle consiste à penser les données de l'entendement en fonction d'idées régulatrices qui orientent la connaissance vers la plus grande unité qui soit, c'est-à-dire vers un système au sein duquel la totalité des connaissances reçoit articulation, ordre et unité en fonction d'une Idée. Mais, s'il nous est apparu que le souverain Bien constituait la clé de voûte – non comme fondement, mais comme point d'achèvement - du système de la connaissance métaphysique dont la Critique est la préparation, et ce en vertu de la hiérarchie qui commande le rapport entre activité théorique et activité pratique (de telle sorte que l'achèvement du système de la raison pure dans son usage spéculatif est soumis à l'achèvement d'une métaphysique des moeurs en tant que "morale pure"), il nous faut à présent préciser quel est l'intérêt du concept du souverain Bien pour le vouloir de la raison pratique elle-même: une plus grande attention sera ici accordée à la section intitulée *Le canon de la*

raison pure de la Critique de la raison pure et à la *Dialectique* de la Critique de la raison pratique.

1.A- Nature du lien entre raison pratique et idéal du souverain Bien.

Pourquoi le souverain Bien est-il l'idéal qui permet de déterminer la fin dernière de la raison? Quelle nécessité est celle qui conduit à lier raison et souverain Bien? Afin de répondre à ces questions, il convient premièrement de s'intéresser à la définition du concept - que nous avons jusqu'ici caractérisé de façon formelle comme «fin dernière de la raison» - du point de vue de son contenu. Si ce concept était déjà défini en 1781 dans la section du *Canon de la raison pure* de la première Critique, la Critique de la raison pratique en offre une présentation plus systématique et complète - bien qu'il ne fasse pas pour autant l'objet d'une «théorie unifiée et compréhensive»ⁱ comme l'a souligné Y. Yovel.

1.B- Volonté pure et objet de la volonté.

Mais avant de définir le concept comme tel, - et d'expliquer le *pourquoi* de cet objet en particulier - il faut préciser d'abord quelle est la *nature* de la relation entre la raison pratique, «faculté supérieure de désirer» ou volonté pure autonome, et son objet. Si nous avons, dans un premier temps, mis l'accent sur le caractère désirant de la raison théorique et sur l'objet qu'elle anticipe par son désir (l'inconditionné), la «faculté supérieure de désirer» (raison pratique) a la particularité d'avoir la *forme* universelle de la loi morale comme "objet"

premier et déterminant. Ainsi, nul objet matériel n'étant déterminant pour que la vertu puisse exister, l'idéal du souverain Bien, qui sert à déterminer la fin dernière de la raison, n'est nullement nécessaire pour l'action morale : au contraire, ce concept serait-il au principe d'une action, celle-ci ne serait pas morale, car la volonté se laisserait déterminer par un principe extérieur à sa propre loi (hétéronomie). Ainsi, la raison est définie dans la deuxième Critique comme «*faculté supérieure de désirer*», opposée à la «*faculté inférieure de désirer*»: contrairement à cette dernière, déterminée par la sensibilité, la raison est capable de se déterminer elle-même à *vouloir* sa propre loi *par devoir* uniquement (moralité) et non par simple conformité extérieure au devoir (légalité). Ainsi, la volonté rationnelle est dite *autonome* parce qu'elle est le sujet de la loi dont elle est l'auteur. La moralité réside donc dans le fait de se donner à soi-même sa propre loi en ayant comme seul mobile le respect pour la forme universelle de la loi, respect qui est un effet de l'humiliation que la loi morale produit sur l'amour propre de l'être raisonnable fini, l'obligeant, par sa majesté, à s'y soumettre avant que de prétendre aux satisfactions d'inclinations égoïstes. La vertu consiste à vouloir la loi par amour, par devoir : cet accord nécessaire entre la volonté (intention) et la loi pour qu'une action morale soit possible s'oppose ainsi à toute action qui se contenterait de la simple légalité, et qui aurait comme principes déterminants les maximes de l'amour-propre qui commandent hypothétiquement la poursuite du bonheur ou d'un autre objet.

Une action vertueuse ne peut donc se fonder sur les principes égoïstes de l'amour-propre et du bonheur: le bonheur étant une idée indéterminée, que nous connaissons seulement par l'empirie, nous n'en possédons aucun concept distinct. En conséquence, les maximes qui ordonnent de poursuivre le bonheur ne sont pas universalisables, car le concept du bonheur est déterminé par chaque individu de façon différente en fonction des désirs qu'il veut voir satisfaits. Or, sans universalité nulle loi n'est possible, sans loi il n'y a pas de moralité : la vertu ne saurait ainsi se fonder sur le bonheur, car ses maximes ne commandent pas de façon universelle. En outre, les maximes du bonheur sont l'expression d'impératifs hypothétiques dont le commandement est seulement conditionnel : il s'agit ainsi de principes pragmatiques qui sont toujours relatifs du fait de l'irréductible singularité du concept du bonheur, et soumis à la contingence du monde sensible. Or, s'il doit y avoir une loi morale, celle-ci ne doit pas seulement commander de façon universelle, mais aussi de manière apodictique, c'est-à-dire absolument (au sens d'inconditionnellement) nécessaire : la loi morale doit s'exprimer ainsi par des maximes dont l'impératif est *catégorique*, en ce sens que son principe commande de façon inconditionnelle, indépendamment des contingences que présente le monde sensible, c'est-à-dire de façon a priori.

Si la loi morale est universelle et commande catégoriquement, l'action morale serait celle qui obéirait par la seule considération de l'universalité et de la nécessité du commandement, c'est-à-dire par respect pour la forme

universelle et nécessaire de la loi, laquelle peut s'exprimer par la maxime «Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle» (V, 30). La moralité est respect de la volonté pour la forme de sa propre loi : c'est donc un principe formel et non pas matériel qui détermine la volonté.

Si la volonté peut ainsi être déterminée par la seule légalité de la loi morale, c'est-à-dire par sa forme, et non par la poursuite d'un objet quelconque (comme le bonheur), on peut ainsi affirmer qu'elle est autonome et pure : elle est en effet réceptive à une auto-détermination pure a priori, qui se fait ainsi indépendamment des conditions empiriques données et des objets matériels, détermination dont la conscience est inexplicable car ne peut être déduite d'une cause qui la précéderait, et qui est ainsi présentée comme un "fait de la raison"(V, 30). L'autonomie de la volonté est l'expression de son indépendance eu égard au monde sensible, c'est-à-dire de sa liberté : l'être raisonnable fini est ainsi libre au sens où sa causalité peut s'exercer indépendamment de la causalité des phénomènes, car il participe du monde intelligible par le caractère pur de sa volonté rationnelle, bien que, par ailleurs, il soit soumis en même temps à cette même causalité des phénomènes, dans la mesure où il est sensible.

1.C- Le souverain Bien : conséquence et non principe de la loi morale.

Mais le concept du souverain Bien est défini comme l'objet dernier de la volonté. Or, il faut comprendre, selon la distinction introduite par Y. Yovel,

que le terme "volonté" recouvre deux acceptions chez Kant : la volonté bonne absolument ne s'intéresse qu'à la forme de sa loi; la volonté qui a comme objet le souverain Bien est en revanche celle qui s'intéresse à autre chose qu'elle-même, à un objet irréductible à la simple forme de sa loi: toujours suivant la distinction de Y. Yovel, la volonté bonne absolument a une «structure discontinue» car elle ne s'intéresse ni à ce qui la précède ni à ce qu'elle engendre lorsque la liberté s'actualise par son biais :

la liberté pour Kant est une puissance absolument spontanée qui s'engendre de nouveau dans chaque acte et qui est complètement indépendante de tout ce qui s'est produit avant, ou qui va encore se produire dans le futur⁴¹.

En revanche, la volonté qui veut le souverain Bien est celle qui s'intéresse aux conséquences d'une action bonne, et s'inscrit ainsi dans le souci pour la *continuité*, en raison de la «structure de la raison humaine et [des] caractéristiques naturelles de l'homme», pour lequel il est nécessaire de faire signe vers un but final qui donne systématisme et totalité à toutes les actions particulières.

Si nous nous limitons à la présentation des deux premières critiques, le souverain Bien est la *conséquence* de l'effet de la loi morale sur la volonté pure autonome et non pas le principe déterminant de cette dernière; c'est ainsi un concept *dérivé* de la moralité. En conséquence, nous pouvons dire que ce que Yovel appelle la structure discontinue de la volonté bonne "produit" en quelque sorte par dérivation une représentation qui s'inscrit dans la structure continue du vouloir humain; elle agit ainsi sur la volonté qui est en même temps marquée

par le *besoin* de l'homme à vouloir un objet et à s'intéresser aux conséquences de ses actions. Mais la question de savoir *comment* cette transition s'effectue ne se trouve pas résolue par làⁱⁱⁱ.

Ajoutons que dans le vouloir du souverain Bien semble se concilier d'une certaine manière la scission entre le vouloir pur de l'être intelligible et le désir sensible de l'être fini, au sens où le désir de l'homme comme être intelligible, capable de s'intéresser à la loi morale pour elle-même, *agit* sur le vouloir de l'être sensible, qui en vertu de cette dernière condition (sensible) ne peut éviter de manifester un intérêt pour la portée de ses actions, ne peut que se soucier de la manière dont ses actions s'inscrivent dans la continuité d'un temps, passé ou futur: la loi morale agit sur la volonté pure *et* sur ce que l'on peut appeler le *vouloir fini* de l'être raisonnable - "*fini*" parce qu'il a besoin de poser un objet à réaliser -, mais la nature du lien de nécessité entre loi morale et représentation du souverain bien est plus que problématique, et cette action de la loi morale sur le "vouloir fini" de l'être raisonnable n'entraîne pas la résolution du dualisme sujet-objet, intelligible-sensible: au contraire, le dualisme est maintenu dans le concept du souverain bien, car ce dernier *concilie*, mais n'identifie pas vertu et bonheur.

Ainsi, la volonté qui poursuit le souverain bien est constituée par un double vouloir: en amont, le vouloir pur de la raison, en aval le vouloir de l'être sensible qui comprend le premier (parce qu'il est déterminé par lui) et la totalité des désirs humains (qui par nécessité sont désirs d'*objets*) qui peuvent

accompagner (et non déterminer) le désir de l'homme en accord avec la détermination de la loi morale en lui.

Le souverain Bien est donc

l'objet d'une raison pure pratique, c'est-à-dire d'une volonté pure, [qui] ne doit pas pour autant être pris comme le principe déterminant de cette volonté, (...) la loi morale [devant] seule être considérée comme le principe qui la détermine à en faire son objet et à s'en proposer la réalisation ou la poursuite^{iv}.

2.A- La structure du souverain Bien.

Ayant donné quelques précisions au sujet de la nature de la relation entre raison pratique et objet dernier (relation selon laquelle l'objet est *dérivé* de la détermination de la loi morale sur la volonté), il nous reste à définir le concept du point de vue de son *contenu* afin de répondre à la question de savoir *pourquoi* le concept du souverain Bien, et non un autre idéal, est susceptible de déterminer la fin dernière de la raison.

Le souverain Bien présente une structure bipartite: il est soit défini comme un bonheur proportionnel à la moralité pour un être raisonnable fini (ce que Y. Yovel appelle le souverain bien *personnel*), soit comme la conformité entre un monde moral et le bonheur universel, formulation qui étend le concept à l'ensemble de l'humanité et en fait son objet final (et non seulement celui de l'individu).

2.A.1) Le souverain Bien pour l'individu.

Dans le premier cas, il s'agit de l'idée d'un individu totalement déterminé par la loi morale pour lequel le maximum de bonheur serait accordé pour autant qu'il s'en soit d'abord rendu digne en se déterminant avant tout à vouloir la loi morale pour elle-même. Le bonheur et la vertu, pensés comme étant en accord dans le souverain Bien, ne coïncident pas par nature, car, comme nous l'avons mentionné plus haut,

les maximes de la vertu et celles du bonheur personnel sont, quant à leur principe pratique suprême, tout à fait hétérogènes, et que loin de s'accorder (...) elles se limitent de beaucoup et s'entravent mutuellement dans le même sujet (KpV, V, 112).

Il n'y a donc pas d'identité entre bonheur et vertu, contrairement à ce que pensent les épicuriens et les stoïciens que Kant critique: le bonheur ne saurait consister dans la conscience de la vertu (stoïciens), et la vertu ne saurait consister dans la connaissance de la maxime qui conduit au bonheur (épicuriens). En conséquence, le lien entre vertu et bonheur doit être pensé comme étant *synthétique* (et non analytique) parce qu'il obéit à une causalité selon laquelle «la vertu produit le bonheur comme quelque chose de tout à fait distinct de la conscience de la vertu, à la manière dont la cause produit un effet»^v. Ainsi, dans le concept du souverain bien, la vertu est en partie cause du bonheur: elle est sa condition nécessaire ou "cause suprême" (sine qua non), mais elle n'est pas sa cause suffisante. Le concept du bonheur personnel ayant fait l'objet d'une évolution entre 1781 et 1788, il est pensé selon ces deux conceptions comme dépendant d'une cause suprême afin d'être complètement réalisé: il était en effet défini dans la première Critique comme la satisfaction

totale de nos inclinations en intensité, en nombre, en variété et en durée, sans que nous possédions pourtant un concept de l'inclination que nous voulons satisfaire. Il est « la conscience qu'a un être raisonnable de l'agrément de la vie, conscience qui accompagne sans interruption toute son existence » et « l'état dans le monde d'un être raisonnable, pour qui, dans toute son existence, tout va selon son désir et sa volonté » (V, 124) dans la Critique de la raison pratique^{vi}. L'on remarque ainsi que le concept a été « purifié » d'une critique à l'autre, car on passe de la satisfaction des inclinations sensibles à la réalisation de la *volonté*, cette dernière étant rationnelle par définition.

Mais qu'il s'agisse d'un désir simplement sensible ou non, la réalisation du bonheur requiert comme cause suffisante l'intervention d'un être suprême qui produise l'accord de tous les objets extérieurs avec nos inclinations ou l'accord entre notre vouloir moral et la nature qui doit y être conforme par notre action : c'est en raison du fait que l'être raisonnable fini ne peut pas produire lui-même cet accord que le bonheur personnel ne peut être qu' *espéré*.

Mais avant d'espérer cet accord réalisé par Dieu, il faut la vertu: c'est par elle que l'on se rend «digne du bonheur». Le bonheur étant «le souverain bien [complet] d'un monde possible», il a comme condition sine qua non la vertu, «Bien suprême», en tant qu'elle rend cet espoir légitime parce que *digne*. Ainsi, le rapport entre vertu et bonheur ne saurait être compris selon une relation d'identité (analytique), en raison de l'irréductible hétérogénéité des concepts dans le cas du souverain Bien personnel.

Le concept du souverain Bien personnel étant défini quant à son contenu, nous sommes davantage en mesure de répondre à la question de savoir pourquoi cet idéal en particulier (plutôt qu'un autre) peut déterminer la fin dernière de la raison. Dans le *Canon de la raison pure* de la KrV, il est d'abord présenté comme le concept auquel l'on parvient, du point de vue pratique, lorsque l'on essaie de répondre aux questions que la raison spéculative a été incapable de résoudre :

il doit y avoir quelque part une source de connaissances positives qui appartiennent au domaine de la raison pure et qui ne fournissent peut-être que par malentendu l'occasion d'erreurs, mais qui en fait constituent le but que poursuit la raison. Car à quelle cause, sinon, attribuer l'irrépressible désir de trouver quelque part de quoi poser un pied ferme absolument au-delà des limites de l'expérience? Elle soupçonne qu'elle va y trouver des objets possédant pour elle un grand intérêt. Elle emprunte la voie de la spéculation pure pour s'approcher de ces objets ; mais ils fuient devant elle. Probablement convient-il d'espérer pour elle davantage de réussite sur la seule voie qui lui reste encore, à savoir celle de l'usage *pratique*.^{vii}

En effet, si l'intérêt spéculatif de la raison aboutissait en dernière instance aux objets Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté, Kant pose la question de savoir si du point de vue pratique ces questions ne pourraient pas recevoir de réponse^{viii}. La faculté qui répond à la question « que dois-je faire? » doit également répondre aux questions susmentionnées, non pas comme des questions simplement théoriques (Dieu existe-t-il, l'âme est-elle immortelle?), mais comme des interrogations *pratiques* : « ce qu'il faut faire si la volonté est libre, s'il existe un Dieu et un monde futur » (Ak, III, 520). Cependant, il ne faut pas en conclure à une subordination de la raison pratique vis-à-vis de la

raison théorique : la première ne prend pas «le relais» devant l'échec de la seconde en forgeant le concept en question parce qu'il constituerait la réponse aux questions insondables pour la spéculation humaine. Au contraire, la raison pratique précède-t-elle toujours déjà (de jure) l'interrogation spéculative, et il s'agit de corriger l'oubli, l'égarement immanent à la raison spéculative, selon lequel elle prétend (de facto) être la seule en droit de chercher l'inconditionné. Il faut comprendre alors, non pas que la raison pratique reçoive en même temps de la raison théorique l'intérêt pour l'inconditionné, mais que les questions posées par la métaphysique sont par excellence, par *destination*, propres à l'intérêt pratique de l'homme pour la réalisation du souverain Bien, intérêt pratique qui a ainsi comme origine la capacité d'être déterminé exclusivement par la loi morale: si le concept de Dieu est d'abord d'origine morale, «l'on peut on dire autant des autres concepts rationnels, dont nous avons traité plus haut comme postulats de la raison dans son usage pratique» (V, 140), à savoir ceux de la liberté et de l'immortalité de l'âme.

Ainsi, la première raison que l'on peut avancer pour répondre à la question de savoir quel lien unit la raison pratique au souverain Bien est que celle-ci, ayant aussi sa dialectique, cherche également l'inconditionné pour tous les conditionnés: cet inconditionné est déterminé par le concept du souverain Bien:

la raison dans son usage pratique n'est pas mieux lotie. Elle cherche en tant que raison pure pratique, pour le conditionné pratique (...), également l'inconditionné, non pas comme principe déterminant de la volonté, mais (...) elle cherche la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pure pratique, sous le nom de souverain bien (V, 108)

Le souverain Bien est ainsi l'inconditionné, dans la mesure où il n'y a pas d'unité plus grande au-dessus de lui, de l'ensemble des désirs humains : des vouloirs dictés par devoir et de ceux qui visent le bonheur. L'idée d'un maximum de vertu est ainsi la représentation que l'être raisonnable fini se fait de ce que le commandement moral lui exige de réaliser : la première partie du souverain Bien est ainsi une représentation conséquente à la détermination de la loi qui présente une continuité avec l'impératif catégorique; représentation dont la nécessité est cependant attribuée à la finitude du vouloir humain, par laquelle ce dernier s'intéresse aux résultats de ses actions.

2.A.2) Pourquoi le bonheur?

Cependant, si le souverain Bien est l'objet voulu par la raison pratique, selon quelle nécessité le bonheur (d'abord idée de l'imagination liée à la sensibilité) apparaît-il, pour Kant, comme la condition de l'achèvement du but final, alors que ce dernier est conçu de façon purement a priori, suite à la détermination de la loi morale sur notre volonté? Nous pouvons avancer une réponse à partir de ce qui a été dégagé précédemment: si le vouloir pur engendre le vouloir du souverain Bien, ce dernier contient le premier comme son principe, et accompagne tous les autres désirs de l'homme, totalité que signifie le terme *bonheur*. Ainsi, quand bien même le souverain Bien est un

objet du vouloir moral, ce dernier s'accompagne inévitablement de l'espoir personnel de bonheur : la représentation du but dernier de la raison ne peut qu'inclure en même temps le but dernier de l'être capable de raison, qui est en même temps un être sensible. Si notre volonté bonne veut l'universel de la loi morale, ce vouloir ne peut pas exclure totalement ce que nous voulons comme êtres singuliers : le vouloir de la volonté bonne ne peut pas exclure toutes les autres volitions de l'homme, mais elle les rend moralement possibles.

Le lien nécessaire entre désir de la raison et bonheur met en avant le fait que l'intérêt pratique de ce dernier ne se limite pas au pur vouloir formel, au contraire l'intérêt pratique de l'être raisonnable fini doit inclure toutes les dimensions du désir de l'homme à condition qu'ils soient en accord avec la moralité :

L'homme est un être de besoins en tant qu'il appartient au monde sensible et, sous ce rapport, la raison a assurément une charge qu'elle ne peut déclinier à l'égard de la sensibilité, celle qui consiste à s'occuper de maximes pratiques aussi en vue du bonheur dans cette vie, et, si possible également, dans une vie future (V, 61).

Autrement dit, le plus grand bien possible concilie sensibilité et moralité, mais s'il y a un lien nécessaire entre vouloir rationnel et bonheur, ce dernier n'est pas *direct* selon les termes de Y. Yovel. Ce dernier explique le lien entre volonté morale et souverain Bien de la façon suivante:

L'idée du souverain bien n'est pas dérivée du concept de la volonté pure en tant que telle. Elle provient d'une reconsidération philosophique de divers facteurs empiriques, comme

par exemple l'aspiration naturelle de l'homme au bonheur; ou l'intérêt naturel qu'il prend dans le résultat de ses actions

Cette reconsidération se fait, d'après ce dernier auteur, dans la perspective d'une «théorie compréhensive de la pratique et de l'espoir»^{ix}. Notre hypothèse est cependant que la "reconsidération" des désirs empiriques de l'homme, qui conduit à inclure le bonheur dans l'objet final de la raison, obéit à une raison *implicite* dans le texte kantien, et constitue à notre sens la véritable médiation par laquelle le lien entre volonté et désir du bonheur est nécessaire.

En effet, le chaînon qui unit volonté pure et vouloir du souverain Bien n'est pas uniquement constitué par le souci de rendre compte de la totalité de la pratique humaine: il est un maillon qui rend possible la reconsidération de la nature empirique comme étant impliquée par la moralité et comme y contribuant. Si Kant considère les désirs de l'être sensible, c'est parce que la nature sensible de l'homme est elle-même considérée comme étant *digne*, et non comme étant ontologiquement mauvaise: elle ne doit pas être éradiquée ou totalement niée par la moralité (comme c'est le cas chez Fichte), elle jouit d'un respect dans la mesure où, faisant partie intégrante de l'homme, elle participe de sa valeur absolue, de sa dignité. Ainsi, la sensibilité est en quelque sorte une condition de la dignité humaine, ce sans quoi la dignité ne serait pas: si l'homme ne désirait pas autre chose que la loi morale, la moralité n'existerait pas, car il n'aurait pas besoin de se déterminer à la vouloir. Sans la présence de la sensibilité, dans le cas hypothétique où l'homme pourrait, par un accès direct

à la vérité divine, "soumettre toutes [ses inclinations] à un but plus élevé, en ne tenant compte d'aucune inclination" (V, 147), il serait un automate sans dignité:

au lieu de la lutte que l'intention morale a maintenant à soutenir avec les inclinations, et dans laquelle, après quelques défaites, l'âme peut acquérir peu à peu de la force morale, Dieu et l'éternité, avec leur majesté redoutable, seraient sans cesse devant nos yeux (...). La transgression de la loi serait, bien sûr, évitée, et ce qui est ordonné serait accompli (...), et la valeur morale, sur laquelle seule repose la valeur de la personne (...) n'aurait plus aucune existence. La conduite des hommes (...) serait donc transformée en un pur mécanisme où, comme dans un jeu de marionnettes, tout gesticulerait bien, mais où l'on ne rencontrerait aucune vie dans les personnages (KpV, V, 147)

En effet, parce que la pensée kantienne est suspendue à l'idée de la dignité de la vie *humaine* qui traverse sa considération du désir, elle ne peut attendre que l'homme cesse d'espérer le bonheur: ce serait porter atteinte à la condition d'être sensible qui participe de l'humanité. Ainsi, vouloir exclure totalement la sensibilité, ce serait nuire à l'une des deux possibilités que nous sommes, être raisonnable et sensible: en conséquence, Kant ne peut cesser d'inclure le bonheur dans le concept du souverain Bien et l'espoir de bonheur devient légitime par l'obéissance à la loi morale. L'idéal est celui d'un accord entre deux structures hétérogènes conservées en tant que telles, car elles constituent les deux aspirations fondamentales de l'être sensible et intelligible: le bonheur dans le souverain Bien personnel n'est pas moral, mais seulement en accord avec la moralité.

Si pour Kant la moralité réside dans la pureté de l'intention de la volonté autonome, en tant qu'elle est sujet et objet de la loi dont elle est l'auteur, laquelle est voulue comme fin en soi - et non comme moyen en vue d'une quelconque fin sensible - par amour (moralité), et non par simple conformité

extérieure (légalité), la vertu, qui se trouve pensée dans le concept du souverain bien est vertu au degré maximum ou "sainteté", c'est-à-dire «l'entière conformité de la volonté à la loi morale»^x, soit la capacité d'une volonté à être exclusivement déterminée par la loi. La sainteté dont un entendement infini est capable n'est pas une possibilité pour l'homme dans sa vie d'être raisonnable fini, en raison de sa condition sensible. Elle n'en est pas moins exigée sous la forme possible d'un «progrès allant à l'infini»^{xi}. L'on peut ainsi comprendre le *postulat de l'immortalité de l'âme* comme ce qui vient alors remédier subjectivement, sur le plan de la représentation, à l'écart entre la réalité de la finitude humaine (être) et l'exigence d'une *perfection* (devoir-être) dont la finitude réelle humaine est incapable, permettant ainsi la représentation subjective de la possibilité objective de cet idéal.

Ceci dit, si le bonheur a comme condition nécessaire la dignité de l'être raisonnable fini, c'est-à-dire sa vertu, celle-ci ne suffit pas à le réaliser : il lui faut, pour être possible, une cause qui réalise entre la vertu et le bonheur de telle sorte que la première puisse être la cause partielle du second. Seule une cause suprême peut garantir cet accord: en effet, l'être raisonnable étant fini, sa vertu ne peut suffire à faire en sorte que la nature s'accorde avec son vouloir. De même, la vertu et le bonheur obéissant à deux maximes hétérogènes, la vertu ne peut totalement engendrer le bonheur. Si la vertu apparaît comme un bien suprême, comme cause nécessaire du souverain Bien (c'est-à-dire de la réalisation du bonheur dans un tout moral, parce qu'elle est ce par quoi l'homme

peut se rendre digne du bonheur, la dignité étant une condition nécessaire pour la possibilité de l'espoir du bonheur), elle ne peut suffire à le réaliser, car pour que le bonheur advienne il faut un parfait accord entre moralité et bonheur d'une part, et d'autre part une adéquation entre les volitions de l'homme (déterminé déjà par la loi morale) et la nature, qui obéit à ses propres lois et non aux lois de la raison humaine. La vertu peut produire partiellement le bonheur, dans la mesure où elle fournit les conditions de sa possibilité comme cause nécessaire, mais il faut une cause extérieure à la moralité pour le réaliser effectivement, et cette cause ne peut être que Dieu comme entendement infini et cause de la nature :

dans un monde intelligible, c'est-à-dire moral, pour le concept duquel on fait abstraction de tous les obstacles s'opposant à la moralité (les inclinations), un tel système du bonheur, où celui-ci serait proportionnellement lié à la moralité, se peut aussi penser comme nécessaire, puisque la liberté, en partie nue, en partie restreinte par les lois morales, serait elle-même la cause du bonheur universel (...). Mais, (...) n'est-il permis d'espérer un tel lien que si une *suprême raison* qui commande selon des lois morales se trouve en même temps, comme cause de la nature, prise pour fondement. (Ak, III, 525)

Le concept d'un être suprême, appelé souverain Bien originare, est donc nécessaire pour penser la possibilité d'un souverain Bien complet ou dérivé: cet être suprême n'est cependant qu'une idée, objet d'une « théologie morale » dans la première Critique; un *postulat* de la raison dans la deuxième Critique, qui

est donc simplement d'un usage immanent, a savoir celui qui nous permet d'accomplir notre destination ici-bas, dans le monde, en prenant notre place dans le système de toutes les fins, et non pas d'abandonner, en proie à une exaltation de l'esprit (...) le fil conducteur d'une raison moralement législatrice dans la bonne conduite de notre vie (...). (Ak, III, 531).

2.A.3) Le devoir de réaliser le souverain Bien pour l'humanité.

Ainsi, si le souverain Bien est impossible de réaliser pour l'être raisonnable fini dans la sphère immanente du monde sensible, il est cependant exigé par la loi morale: «Il est a priori (moralement) nécessaire de produire le souverain Bien par la liberté de la volonté» (V, 113), commandement qui est «fondé objectivement dans la raison pratique» (V, 145). Les postulats cités (celui de la liberté étant déjà présupposé et prouvé par la détermination de la loi morale) sont ainsi à la fois une réponse à cette nécessité et à l'insuffisance théorique à laquelle on se heurte lorsqu'il s'agit de se représenter ce qui est moralement exigé. La dernière phrase citée paraît dès les premières pages de la *Dialectique* suite à la présentation du concept dans son acception personnelle: il est donc possible de remarquer l'exigence morale de réaliser le souverain Bien concerne également cette dernière signification, et non uniquement le sens universel du concept, comme l'affirme Y. Yovel. Nous sommes cependant d'accord avec ce dernier sur le fait que le devoir de réaliser le souverain Bien implique déjà l'universalisation du concept : «En tant que devoir, le souverain bien doit changer de signification et perdre son caractère purement personnel. Le concept de devoir implique que le contenu du devoir puisse être universalisé»^{xii}. Il est possible d'affirmer que le devoir de poursuivre sa

réalisation est davantage en cohérence avec le concept universel du souverain Bien, ce «but assigné par la raison à tous les êtres raisonnables comme objet de tous leurs désirs moraux» (V, 115). Du fait de son universalité (universalité exigée à partir du moment où il est un *devoir moral*), ce qui dans le souverain Bien personnel était un maximum de vertu pour l'être raisonnable, devient un univers moral. Si la raison forme inéluctablement la représentation d'un souverain bien universel, c'est parce que la première question pratique «Que dois-je faire?» conduit nécessairement à l'idée d'un *tout moral*, d'un monde intelligible à la réalisation duquel le sujet contribue par l'agir moral que la raison pratique lui commande de façon inconditionnelle, toute action morale visant donc nécessairement ce monde moral, qui est le système de la moralité (Ak, III, 524-525)^{xiii}. Le souverain Bien est ainsi nécessairement la fin de la raison pratique, en tant que *tout moral*, en tant que monde où se réalise totalement la vertu. Le lien nécessaire entre raison et l'idéal concerne ainsi la première partie du souverain Bien comme monde où se réaliserait totalement la moralité.

De même, par le concept d'un souverain Bien universel, la composante empirique de l'espoir de bonheur se trouve réduite, car l'individu n'aspire plus à la satisfaction de ses inclinations personnelles, mais à la réalisation de la moralité dans le monde:

universalisé, l'élément du bonheur est maintenant conçu comme *un ordre mondial* dans lequel les personnes qui méritent le bonheur en jouissent. (...) Si au niveau de la volonté

empirique, le bonheur est un facteur de séparation et de conflit entre les hommes, et si au niveau de la loi formelle, le bonheur ne joue aucun rôle dans leurs relations, ici, au stade du souverain bien universel, le bonheur participe au but commun et ultime qui les unit tous^{xiv}.

Ainsi, le bonheur pensé dans le souverain Bien universel est un bonheur moral, dicté non plus par le désir ou l'intérêt empirique, mais par le devoir moral, bonheur qui est une récompense pour l'humanité en général, par le mérite. Il devient ainsi une exigence susceptible de contribuer à la réalisation de la moralité dans le monde. L'idée d'un bonheur universel comme objet commun de tous les désirs, présente dans la première Critique également, intègre ainsi les inclinations naturelles^{xv} de l'homme.

3.A- Les postulats : réponse du point de vue pratique aux intérêts essentiels de la raison.

Concept dérivé de la détermination de la forme universelle de la loi sur la volonté bonne absolument, le souverain Bien a souvent été tenu pour marginal et sans intérêt, comme l'a souligné Y. Yovel. Il a été montré dans ce chapitre que le *Canon de la raison pure* de la Critique de 1781 pose déjà les bases de ce qui sera développé dans la Critique de la raison pratique, et précise ainsi la nature de la relation entre la raison théorique et la raison pratique: la seconde a la primauté sur la première parce qu'elle est *par nature* à même de *répondre* aux intérêts essentiels de l'homme. Seulement, la réponse de la raison pratique aux questions théoriques «Dieu existe-t-il, l'âme est-elle immortelle, la liberté est-elle possible?» ne prend pas la forme d'une démonstration par concepts : ces questions se trouvent en quelque sorte résolues par la nécessité

avec laquelle la raison pratique, se déterminant elle-même par sa propre loi, se représente, comme une conséquence de l'effet du commandement moral, l'idéal du souverain Bien. Cet idéal, par sa nécessaire réalité, implique que la réponse de la raison pratique aux questions théoriques que l'on vient de reprendre soit une «théologie morale» par laquelle la «*croyance pratique*» conclut à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme et à la possibilité de la liberté, quand bien même par cette croyance notre connaissance spéculative ne se trouverait nullement élargie. Cette croyance prend le nom de *postulat* en 1788: les deux postulats (immortalité de l'âme et existence de Dieu) de la raison pratique sont ainsi nécessairement posés dès lors que la poursuite du souverain Bien est exigée comme un devoir moral. Les deux postulats évoqués sont la réponse pratique aux questions à jamais insondables pour le point de vue théorique; ils sont l'objet d'une foi rationnelle dans la mesure où, en leur absence, la possibilité du souverain Bien, dont la poursuite est exigée par le devoir, ne serait aucunement pensable: ces postulats sont la représentation subjective de la manière dont le souverain Bien est possible objectivement. Il en résulte une autorité du croire sur le savoir, du pratique sur le théorique, car de tels postulats, en tant qu'idées de la raison dont le concept ne peut être présenté dans notre intuition sensible, ne peuvent être démontrés par notre faculté spéculative: ils sont inconnaissables, mais néanmoins nécessaires pour rendre possible la représentation du souverain Bien, lequel est un idéal impossible à réaliser dans ce monde pour l'individu raisonnable fini : comme tout idéal, il ne

peut se présenter in concreto, il ne peut être réalisé dans la sphère immanente du monde sensible.

Le rapport entre le vouloir rationnel et l'espoir de bonheur a présenté des difficultés parce que le concept du souverain Bien ne peut pas être directement dérivé du vouloir moral. Il nous a fallu ainsi sortir du cadre de la doctrine du souverain Bien, pour trouver des éléments de réponse susceptibles d'expliquer la raison pour laquelle Kant a inclus l'espoir personnel de bonheur dans le concept en question. Plutôt que de conclure à un choix arbitraire et inconséquent de la part de Kant, il nous a semblé que le choix de considérer le bonheur comme partie intégrante de l'idéal de la faculté supérieure de désirer obéissait à des raisons qui sont en parfaite cohérence avec sa doctrine morale: considérer le bonheur comme un espoir essentiel pour l'être raisonnable fini, c'est en effet tenir compte de son vouloir sensible, non pas comme étant fondamentalement mauvais (bien que réellement faisant obstacle à la moralité), mais comme jouissant d'une *dignité*. Si le désir sensible est légitime et ne doit pas être réprimé, c'est que Kant le considère comme faisant partie intégrante de la nature humaine, comme participant ainsi de la valeur absolue de l'homme: si elle participe de sa valeur absolue, il faut en tenir compte lorsque l'on pense le contenu de ses aspirations. C'est ce qui le conduit à affirmer que

la sagesse impénétrable par laquelle nous existons n'est pas moins digne de vénération pour ce qu'elle nous a refusé [la connaissance du nouménal, donc de la vérité divine,

de même qu'obéir à la loi morale sans que le *commandement* soit nécessaire] que pour ce qu'elle nous a donné en partage [notre double destination: sensible et intelligible].

La considération du bonheur personnel n'est pas seulement inévitable, elle obéit au devoir moral qui consiste à penser l'homme comme valeur absolue.

3.B- Finitude humaine et transcendance de l'idéal.

Le souverain Bien n'est donc pas réalisable dans la sphère immanente de la vie de l'individu, car sa volonté est creusée par la séparation entre l'être et le devoir-être, séparation qui ne saurait se résorber totalement sans porter atteinte à la nature sensible de l'homme, en faisant de ce dernier un automate sans dignité. Comme nous l'avons vu plus haut, la dignité humaine réside dans l'effort par lequel la raison s'élève vers la loi morale et accumule «des forces pour résister aux inclinations» (KpV V, 147). S'il y a finitude, celle-ci est cependant affirmée de façon positive: l'écart irréductible entre l'être et le devoir-être qui nous constitue comme êtres capables de moralité, la séparation qui est ainsi au fondement de la dignité humaine, doit donc être respectée lorsqu'il s'agit de penser l'accomplissement exigé du Bien suprême (maximum de vertu).

La considération de la finitude humaine ne permet pas de penser l'idéal du souverain Bien autrement que comme transcendant pour l'homme dans ce monde. De même, le respect pour cet écart entre être et devoir-être, au fondement de la considération de la dignité humaine, implique l'acceptation de cette transcendance comme étant subordonnée à celle-là.

Par ailleurs, l'idéal est marqué par la finitude en ce qui concerne sa deuxième partie, par laquelle il est pensé comme complet. Si la finitude, c'est-à-dire la sensibilité de l'être raisonnable, conduit à former l'idée du bonheur et à l'inclure dans un concept qui réunirait la totalité de nos aspirations, c'est également en raison de cette finitude que la réalisation du souverain Bien complet n'est pas à la portée de l'homme : transcendance donc de l'idéal de bonheur conforme à la moralité, car seul un entendement infini, cause du monde, est susceptible de produire la concordance nécessaire entre le vouloir de l'homme et la nature qui obéit à ses propres lois.

L'idéal du souverain Bien est alors doublement transcendant en raison de la double finitude de l'homme. Par sa finitude morale, il ne peut être à la hauteur de la sainteté, argument visible dans sa critique du stoïcisme:

ils avaient non seulement élevé dans le nom de sage, le pouvoir moral de l'homme au-dessus de toutes les limites de sa nature, et admis quelque chose qui contredit toute la connaissance que nous avons de l'homme (V, 127).

Les postulats, représentation subjective de la possibilité objective du souverain Bien, sont donc nécessaires pour que cet idéal continue d'être poursuivi malgré sa transcendance : c'est donc en se fondant sur la *croissance*, que l'être raisonnable fini peut continuer de vouloir la réalisation de cet objet, croissance sans laquelle l'idéal semblerait impossible et absurde, ce qui risquerait de rendre vain l'effort de l'être raisonnable fini. La croissance en une vie future et en l'existence de Dieu sont ainsi essentielles pour que la poursuite du souverain Bien ne soit pas un devoir absurde : s'il est exigé par la loi morale, il

doit pouvoir être réalisé, les postulats ayant une fonction d'adjuvants pour que l'homme puisse se représenter la possibilité de cette réalisation. Ainsi, le temps dans lequel se trouve pensée la continuité des actions est celui d'un monde transcendant, hors de la temporalité sensible : l'immortalité de l'âme, principe de continuité qui garantit la réalisation du bien suprême, est le temps du progrès moral allant à l'infini pour un monde au-delà de cette vie terrestre. Le désir humain, dans son versant pratique-moral, tend ainsi vers un monde au-delà de la mort et au sein duquel œuvre le divin. Nulle volonté clairement affirmée pour le Kant de 1781 et de 1788 de réaliser la perfection morale et le bonheur absolu dans la trame immanente du monde sensible.

C'est à partir de la Critique de la faculté de juger que le concept deviendra un idéal qui doit être réalisé dans ce monde-ci, comme l'a souligné Y. Yovel. En conséquence, l'histoire comme sol d'inscription de l'agir humain, apparaîtra comme orientée par l'idée régulatrice de la réalisation du souverain Bien, réalisation cependant pensée comme étant *infinie*^{xvi}. Cette inscription de l'idéal dans l'histoire ouvrira une perspective sur l'activité *politique* comme contribuant à la réalisation du souverain bien dans l'histoire, sans que l'on puisse cependant confondre l'institution politique d'une Société des nations régie par le droit universel et l'accomplissement de l'idéal éthique: l'activité politique ne coïncide jamais avec la poursuite de ce dernier. Ce sont comme deux droites parallèles qui font signe vers l'infini de façon asymptotique, sans jamais se rencontrer.

Ainsi, en portant attention à la réflexion menée dans les textes sur l'histoire, on verra que la distance entre finitude humaine et idéal moral se trouve réduite par cet autre type de pratique: l'institution d'une vie politique régie par le droit. La politique apparaîtra en conséquence comme une étape intermédiaire entre finitude et réalisation de la moralité, voire comme la condition de la réalisation de l'idéal éthique. Les textes sur l'histoire, sur lesquels nous nous pencherons dans un troisième chapitre, sont également traversés par le thème du désir; dans ces écrits se rencontrent nature et liberté (radicalement séparés dans les deux premières Critiques) à travers la collaboration de plusieurs sortes de désir: les désirs de la nature en l'homme (insociable sociabilité), le désir de la nature (Providence), et le désir rationnel qui vise la réalisation de la culture. Les *Opuscules* sur l'histoire peuvent être thématiques, non pas comme un système critique de la raison politique, mais comme un corpus dont l'unité est garantie par un fil conducteur: la réflexion sur le *désir politique* et sur sa relation avec le vouloir éthique.

-
- ⁱ Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire* p.33, éd. Klincksieck, Paris, 1989.
- ⁱⁱ Y. Yovel, *ibidem* p.40.
- ⁱⁱⁱ Sur la question de la transition de l'impératif formel au concept du souverain Bien, voir Y. Yovel *ibid.*, Chapitre 1, "*Le problème de la transition et la dualité dans la volonté morale*" p.42-43.
- ^{iv} Kant, *KpV*, p. V, 109.
- ^v Kant, *ibid.*, p. V, 111.
- ^{vi} *Ibid.*, p. V, 22
- ^{vii} Kant, *KrV*, *Dialectique transcendantale*, II. *Théorie transcendantale de la méthode*, chapitre II: *Le canon de la raison pure*, p. Ak, III, 517.
- ^{viii} *Ibid.*, p. Ak, III, 522: « il nous reste encore une tentative a mener, autour de la question de savoir s'il se peut trouver aussi une raison pure dans l'usage pratique, si elle nous conduit, dans cet usage, a des Idées qui atteignent les fins suprêmes de la raison pure, telles que nous venons de les évoquer, et si elle ne pourrait donc pas, du point de vue de son intérêt pratique, nous procurer ce qu'elle nous refuse totalement et résolument du point de vue de l'intérêt spéculatif».
- ^{ix} Y. Yovel, *op. cit.*, p.42.
- ^x Kant, *KpV*, p. V, 122.
- ^{xi} *Ibid.*, p. V, 122.
- ^{xii} Yovel, *op. cit.* p.57
- ^{xiii} Kant, *KrV* p.Ak, III, 524-525: «Le monde, en tant qu'il serait conforme a toutes les lois morales (tel qu'il *peut* donc être d'après la liberté des êtres raisonnables, et tel qu'il *doit* être d'après les lois nécessaires de la moralité), je l'appelle un *monde moral*. (...) L'idée d'un monde moral a par conséquent de la réalité objective, non pas comme si elle se rapportait a un objet d'une intuition intelligible (...), mais en tant qu'elle se rapporte au monde sensible, du moins au sens ou il constitue un objet de la raison pure dans son usage pratique (...)».
- ^{xiv} Y. Yovel, *op. cit.*, p.57.
- ^{xv} Y. Yovel, *op. cit.*, p. 57.
- ^{xvi} *Ibid.* p. 62

Chapitre III : le souverain Bien et le "désir politique".

Les deux chapitres précédents se sont attachés à montrer en quoi consistaient le désir théorique et le désir pratique moral rationnels et comment tous les deux font signe vers le souverain Bien. Ce dernier est pensé, d'une part, comme contenant la totalité des aspirations de l'individu en conformité avec la vertu. Sa réalisation constituant un devoir moral, le souverain Bien est conçu comme la réalisation du bonheur universel s'actualisant dans un monde moral.

Préoccupé par une juste connaissance de la nature du désir théorique ainsi que de la véritable essence *pratique* du désir rationnel, le questionnement kantien ne se réduit pas, à notre sens, à une élaboration d'une théorie de la connaissance, pas plus qu'il ne se satisfait d'une présentation de l'impératif moral du point de vue strictement formel. Si les développements portant sur le souverain Bien comme objet matériel de la volonté, en direction duquel pointe déjà l'élan théorique vers l'inconditionné, constitue pour nombre de commentateurs un aspect superflu et dénué d'intérêt du questionnement kantien (si l'on se fie au nombre réduit d'études consacrées à la question)ⁱ, il appert au contraire, à la lumière du thème du désir, que les passages ainsi considérés traitent au contraire de ce qui pour Kant est de la plus haute importance. En effet, le véritable *problème* qu'il s'agit de résoudre à notre sens, celui qui traverse les deux textes précédemment étudiés - et, pourrait-on dire, l'ensemble de l'œuvre kantienne - dépasse le cadre d'une simple épistémologie et d'une théorie sur l'impératif moral formel: ce qu'il s'agit de penser est le *sens* de du

désir humain sous ses deux formes rationnelles (théorique et pratique) et irrationnelles (vouloir enthousiaste de la raison, inclinations égoïstes au bonheur).

Ce sont les développements consacrés à la fin dernière de la volonté qui rendent compte de la question du sens du vouloir de l'homme: de son orientation, de sa signification, et de sa légitimité. Ainsi, le vouloir théorique et pratique est orienté, en dernière instance, vers l'idéal en question. La totalité du désir humain devient signifiante dans la mesure où, par cette projection de la raison, la place qu'occupe le désir individuel sensible et sa relation avec le vouloir rationnel se trouve réévaluée et légitimée: le fait que ce que Y. Yovel appelle le niveau "descriptif" du souverain Bien intègre l'espoir personnel du bonheur nous éclaire quant à la nature du rapport entre raison et sensibilité. En effet, au lieu de concevoir une nécessaire éradication du désir sensible du bonheur, comme c'est le cas chez Fichteⁱⁱ, l'individu se voit accorder un "droit" ("que m'est-il *permis* d'espérer?") au nom de sa capacité à se déterminer par la loi morale, c'est-à-dire de se rendre digne du bonheur, en d'autres termes, au nom de sa dignité.

Si la question de savoir "comment tous les désirs sont possibles *ensemble*" trouve une réponse du point de vue moral, laquelle consiste à penser que la condition de "compossibilité" des désirs sensibles et du vouloir moral est que les premiers soient en conformité avec la loi morale et qu'un Dieu puisse en garantir la réalisation, il nous faut à présent envisager cette question du point de vue politique.

Dans l'*Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*ⁱⁱⁱ (1785) et dans le *Projet de paix perpétuelle*^v (1795), l'idée d'une société cosmopolitique administrée selon le droit universel constitue l'expression de ce nous appellerons ici le "souverain Bien politique". Ce dernier est présenté dans l'*Idée* et dans le *Projet* comme contribuant à la réalisation du souverain Bien moral que nous avons présenté dans les deux chapitres précédents. En effet, la réalisation d'une "Société des nations" (1785) ou d'une "Fédération d'états libres" (1795) est la condition de possibilité de l'avènement d'un monde moral. Cependant il faut préciser que les deux textes sur lesquels s'appuie notre enquête ne définissent pas de la même manière les rapports entre morale et politique.

1.A- Le dessein de la nature et le désir du souverain Bien.

Pour approfondir la présentation des aspects susmentionnés, il convient d'aborder ces deux textes par le truchement de la question suivante: quel est le rapport entre le dessein de la nature, dont l'idée constitue pour Kant un principe *régulateur* - et non dogmatique - permettant de concevoir la scène de l'histoire comme suivant le fil du progrès (progrès qui trouve son aboutissement dans la réalisation du souverain bien moral), et la volonté rationnelle de réaliser le souverain bien? Cette question peut être reformulée dans les termes suivants: quelle est la part de l'involontaire et du volontaire (au sens de ce qui relève ou non de la volonté rationnelle) dans la marche de l'histoire?

1.A.1) L'insociable sociabilité.

Le premier moteur du progrès vers le souverain Bien n'est pas le projet rationnel et conscient de l'être raisonnable fini : ce dernier n'est pas, de facto, le maître de son histoire. Les individus sont en effet tantôt emportés par la sempiternelle vague des passions, tantôt rejetés contre le récif du besoin. Passions et besoin: leur opposition constitue ce que Kant appelle "l'insociable sociabilité", cette double tendance de l'homme qui consiste à s'isoler (besoin) d'une part, et à rechercher la société d'autrui dans le but de satisfaire ses désirs égoïstes (passions) d'autre part, lesquels sont au nombre de trois: l'ambition, la soif de domination et la cupidité. Ainsi, comme l'a bien vu A. Philonenko:

Du point de vue de ses *besoins* et de celui de tout vouloir diriger de soi-même, l'homme aurait tendance à s'isoler de la société - mais selon ses passions, qui supposent pour être satisfaites autrui (par exemple l'ambition et la soif des honneurs) il est sociable^v.

L'insociable sociabilité est ainsi ce conflit irréductible qui constitue de facto et de façon originaire l'individu (ce qui conduit J. Rivelaygue à parler à propos de celle-ci de la "nature originaire" de l'homme), et par lequel ce dernier œuvre, à son insu, au progrès politique et - en dernière instance - au progrès moral de l'espèce humaine:

Les hommes, pris individuellement, et même des peuples entiers ne songent guère qu'en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels, et souvent au préjudice d'autrui, ils conspirent à leur dessein de la nature; dessein qu'eux-mêmes ignorent, mais dont ils travaillent, comme s'ils suivaient ici un fil conducteur (*Idée*, VIII, 17)

L'individu étant mortel, il ne peut participer à la réalisation du souverain Bien politique que par sa contribution au progrès moral de l'espèce humaine dont la vie s'étend à l'infini: comme nous l'avons précisé dans les chapitres précédents, l'idéal du souverain Bien ne se réalise jamais dans la vie de l'individu; le postulat de l'immortalité de l'âme, par lequel l'individu mortel était en relation avec la vie future à laquelle il doit contribuer, prend la forme immanente dans la philosophie de l'histoire du travail infini des générations qui doivent poursuivre la réalisation du souverain bien suivant l'asymptote de la vie infinie de l'espèce.

L'on peut distinguer dans la double tendance de l'insociable sociabilité, comme le fait A. Philonenko, un principe actif et un principe passif. La sociabilité, principe passif, conduit, seule, à l'apathie et à l'inertie, c'est-à-dire à l'absence de progrès. Or, si l'on se réfère au principe hypothétique du dessein de la nature, celui qui consiste à porter la totalité des dispositions humaines à leur développement complet, il appert que la nature «sait mieux» ce qui convient à l'homme: la discorde (*Idée*, VIII, 22). C'est pourquoi l'aspect *insociable* (qui est ici un épithète de la sociabilité, ce qui signifie que cette dernière est toujours investie par son contraire) de l'être fini fait de la sociabilité une tendance belliqueuse dans ses moyens et égoïste dans ses fins: l'homme cherche autrui pour y satisfaire ses passions égoïstes.

Cependant, cette sociabilité conflictuelle entre les individus, cet état de guerre perpétuelle ne saurait se maintenir sempiternellement : le conflit qui caractérise la sociabilité à l'état de nature met en mouvement la transformation

de cette dernière en culture en contraignant les individus, dans l'intérêt de leur survie, à concevoir un cadre au sein duquel les désirs et les besoins deviennent possibles *ensemble*.

1.A.2) L'avènement du droit.

C'est l'avènement du *droit* qui constitue la condition de compossibilité des désirs et des besoins; c'est par le droit que les différentes dispositions de l'homme pourront se développer à leur degré maximum dans la trame infinie de la vie de l'espèce, et que la nature réalisera ainsi son dessein. En effet, la liberté à l'état de nature se caractérisant par l'absence de limite, le droit se présente comme un cadre contraignant à l'intérieur duquel celle-ci se réalise dans la limite du respect d'autrui. Le développement maximal des dispositions naturelles (dessein de la nature) trouve ainsi dans le droit sa meilleure condition de possibilité, dans la mesure où, en limitant l'accomplissement total des passions individuelles, ce sont les dispositions de l'espèce (et donc du plus grand nombre) qui en résultent favorisées.

Ainsi, l'involontaire, la tendance antagoniste de l'individu, est une condition de l'avènement d'une société régie par le droit. Il en est de même à l'échelle cosmopolitique: les états étant comme de grands individus, ils sont également conduits par l'insociable sociabilité, jusqu'à ce qu'un état de guerre généralisée les contraigne à s'associer par le droit universel. Cette société cosmopolitique sera pensée en 1785 comme une Société des nations, et en 1795 comme une Fédération d'États libres, l'union de toutes les nations en une seule société devenant inconcevable pour le Kant de 1795.

2.A- Le rapport entre éthique et politique.

Cependant, si dans l'*Idée* et dans le *Projet* le moteur du progrès est l'insociable sociabilité, ces derniers écrits se distinguent par la manière dont se trouve défini le rapport entre éthique et politique lorsqu'il s'agit de penser les conditions nécessaires à l'institution de cette Société ou fédération cosmopolitique. S'il est vrai que la réalisation de l'œuvre de la moralité est conçue dans ces derniers écrits comme une conséquence de la réalisation du souverain bien politique, l'*Idée*... assigne un rôle déterminant à la "bonne volonté" des individus qui consentent à souscrire au contrat préalable à l'institution d'une société administrée par le droit universel. La réalisation du souverain bien politique dépend ainsi de la *vertu* des individus, c'est-à-dire de l'accord parfait entre leur intention et la loi. Or, l'homme étant un être fini, il a besoin d'un maître, lequel ne peut se trouver ailleurs que dans l'espèce humaine. Ce maître étant lui-même un être fini, il a également besoin d'un maître,

Car chacune [des personnes susceptibles de se constituer en maître] abusera toujours de la liberté si elle n'a personne au-dessus d'elle pour imposer vis-à-vis d'elle-même l'autorité des lois (*Idée*, VIII, 23).

Il en résulte alors la conclusion tautologique selon laquelle la réalisation de l'œuvre de la moralité suppose la vertu, et le souverain Bien politique se présente comme moral dans son principe, de telle sorte qu'il n'y a pas de séparation spécifique entre le domaine politique et le domaine moral. De même, le philosophe se résignant au constat de l'impossibilité d'une telle tâche, du fait

du caractère radicalement égoïste de l'être humain («le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y tailler des poutres bien droites» *Idée*, VIII, 23), l'idéal du souverain Bien politique se présente seulement comme une "simple idée" dont on peut tout au plus s'approcher à condition que l'on élabore des «concepts exacts touchant la nature d'une constitution possible» (*ibid.* VIII, 23), que l'on ait une expérience du cosmopolitisme et, enfin - condition sine qua non - que la constitution soit susceptible d'être acceptée par la «bonne volonté» des individus.

L'idée d'un peuple vertueux comme condition d'une société politique régie selon le droit est abandonnée en 1795, en faveur de la pensée que le progrès vers le souverain Bien politique trouve son principal moteur dans le moyen dont se sert la nature pour réaliser son dessein (le développement total des possibilités de sa création), à savoir l'antagonisme des désirs et des besoins qui sont constitutifs des individus, et en vertu duquel ces derniers se trouvent en conflit perpétuel: la simple conformité extérieure au devoir devient donc la condition nécessaire pour la réalisation du souverain Bien politique.

Nous sommes désormais en mesure de répondre à la question que nous posions plus haut, à savoir : quelle est la part de l'involontaire et du volontaire dans le progrès historique? Si nous définissons le volontaire comme ce qui relève de la volonté, laquelle implique le fait d'être *conscient* de son libre-arbitre, l'insociable sociabilité, tendance où se mêlent désir et besoin, est un élan inconscient, involontaire, vers ses objets. Selon les termes d'A. Philonenko,

les passions ne sont jamais des actes de volonté (Wille). En effet, Kant nomme "volonté le *libre-arbitre* dont on est conscient." Puisque les passions sont des illusions il est inconcevable qu'on puisse en être conscient en tant que telles et elles ne peuvent être des actes volontaires.^{vi}

2.B- Le souverain Bien politique: continuité entre nature et raison.

Ainsi, quand bien même l'*Idée* se distingue du *Projet* par le rôle qu'elle confère à la vertu des individus dans la constitution d'une société des nations - donnant ainsi au volontaire une place centrale -, nous pouvons affirmer que selon ces deux écrits la tendance irrationnelle, involontaire, inconsciente des individus est celle qui conduit l'homme à développer les germes^{vii} de sa rationalité, laquelle rationalité a pour tâche de se réaliser comme souverain Bien politique et, en dernière instance, moral, c'est-à-dire de rendre effectives les dispositions que la nature a semées dans l'espèce humaine. La rationalité n'est donc pas donnée d'emblée, elle est une faculté qui se développe tout le long de la vie de l'espèce humaine, et son principe actif est l'insociable sociabilité. Il en résulte la conclusion suivante: il y a une certaine continuité entre nature et raison, puisque celle-là prépare à l'avènement de celle-ci, et constitue la condition de son exercice. C'est cette dernière idée qui conduit J. Rivelaygue à voir dans la philosophie de l'histoire la conciliation, d'un point de vue génétique, de la scission qui oppose, sur le plan transcendantal, la loi du déterminisme naturel à celle de la liberté dans *l'Antinomie de la raison pure* de la première et deuxième Critique^{viii}.

De même, le désir irrationnel de la nature en l'homme peut être vu comme le principe actif du désir rationnel, lequel consiste à rendre effectives, par un projet conscient, les fins de la nature, de telle sorte que ces dernières deviennent aussi les fins de l'humanité^{ix}. Le désir rationnel advient ainsi lorsque, l'homme, contraint par sa propre "nature originaire", parvient à s'en extraire et à la transformer en culture: il est intéressant de remarquer, grâce à la lecture de J. Rivelaygue, qu'il y a une continuité entre nature et liberté par le *désir*: en effet, le désir de liberté se trouve déjà contenu dans la tendance naturelle irrationnelle de l'homme, et l'on peut considérer que c'est ce désir de liberté qui constitue un fil de continuité entre tendance irrationnelle et émergence de la rationalité:

le désir de liberté civile est une passion naturelle (*Anthropologie*, p.242) et il implique une tendance à user de la liberté de vouloir, tendance qui fait partie de la nature originaire (*Idée d'une histoire*, Piob., p.627). Il y a donc comme une dialectique: (...)la nature originaire englobe nécessairement des germes de liberté, qui sont des reflets dans l'empirique de la liberté transcendante. La nature originaire est téléologiquement *préparée pour* être agie et pénétrée par cette liberté^x.

3.A- L'idéal régulateur d'une institution de la paix perpétuelle.

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, le problème de la compossibilité des désirs trouve une formulation concrète dans les questions "comment la confiance entre les individus est-elle possible?", et "comment instituer la confiance?". En effet, cet écrit suggère que le sentiment de confiance, dont le pendant est la peur, est une condition de possibilité de la paix, laquelle ne peut être garantie que par l'institution d'une forme de gouvernement républicain:

Aucun État en guerre avec d'autres ne doit se permettre des hostilités telles qu'elles rendraient impossible la confiance réciproque dans la paix future, comme le sont le recrutement d'*assassins* (*percussores*), d'*empoisonneurs* (*venefici*), la violation de la capitulation, l'*instigation de la trahison* (*perduellio*) dans l'État avec lequel on est en guerre (*Projet VIII*, 346).

Bien que Kant ne propose pas de développements importants qui traitent explicitement du sentiment de la *peur*, il est permis de penser qu'elle est présente, en filigrane, à travers les thèmes du *danger* et de la *menace*, ainsi que par le biais de l'évocation de son contraire, à savoir la *confiance*. La peur mutuelle entre les individus à l'état de nature est engendrée, non pas parce que l'individu est effectivement attaqué par l'autre, mais parce que, aucune loi ne limitant la liberté, ce dernier a la possibilité de nuire à tout moment:

l'homme (ou le peuple), dans le simple état de nature, m'ôte cette sécurité et me lèse par ce seul état, dès lors qu'il est à côté de moi; bien qu'il ne me lèse pas de fait (facto), il me lèse par l'absence de lois de son état (statu injusto) qui me menace constamment. (*Projet*, VIII, 349)

La peur serait ainsi un sentiment impliqué par l'insociable sociabilité, et l'on peut supposer que c'est ce dernier qui contraint les hommes à déployer la rationalité et à promouvoir l'instauration d'un régime républicain.

Si le véritable problème est celui d'une institution positive de la paix, laquelle implique d'instituer la confiance, quel est le rapport entre la peur comme passion involontaire qui contraint à rechercher l'institution de la confiance, et cette confiance elle-même? Autrement demandé, la peur

s'accompagne-t-elle en même temps d'un désir de confiance, de telle sorte que peur et confiance sont deux passions involontaires au principe du politique? Ou bien la confiance est-elle déjà un produit rationnel, un sentiment empreint de rationalité? L'on peut répondre à cette question en invoquant l'idée que le désir de confiance est impliqué par la passion de la peur, et se trouve en quelque sorte contenu en lui, de telle sorte qu'il est une expression vitale *naturelle* (au sens de ce qui relève de la nature originaire) et non rationnelle en son principe: la peur est l'expression d'un souci de soi et des autres, qui peut être vue sous la forme positive d'un désir de se protéger et de protéger la vie des autres d'un danger réel ou phantasmé. Cependant, c'est un désir qui fait signe vers ce qui peut le réaliser: la confiance est un désir naturel qui ne peut être *actuel* que par le déploiement de la rationalité. Tout se passe comme si la raison se faisait l'écho de la voix de la nature originaire et prenait sous son aile les désirs auxquels elle seule peut répondre: c'est une autre continuité entre nature et liberté.

3.B- Le désir irrationnel de l'homme à l'état de nature et le devoir de l'homme rationnel.

L'avènement de la raison est ainsi l'avènement de la responsabilité, dans la mesure où ce qui était exprimé comme désir dans la peur de l'homme à l'état de nature devient un *devoir* pour la volonté rationnelle: l'expression consciente du désir de confiance, sous la forme d'un *projet* de constitution cosmopolitique visant l'idée régulatrice d'une *paix perpétuelle*, est ainsi ce qui oriente et donne sens, comme horizon d'attente, à la trame de l'histoire humaine. Pour que cette

prise en charge du désir de la nature par la raison soit cohérente, il est nécessaire d'instituer la confiance, ce que seule une forme de régime républicain à l'échelle étatique et sur le plan cosmopolitique peut garantir.

En conclusion, si l'interrogation kantienne dans ses essais sur l'histoire concerne entre autres problématiques celle du *sens* de l'histoire (pour la perception duquel l'unité dans la multiplicité, l'identité dans la différence sont nécessaires afin de fournir à la pensée un point de repère à l'aide duquel s'orienter); si l'idée régulatrice du souverain Bien apparaît comme celle qui permet de contempler la scène historique comme si elle avait un sens (le progrès vers la réalisation du souverain Bien), l'idéal en question semble cependant se trouver loin de l'horizon "postmoderne" contemporain. Comment la question du souverain Bien peut-elle aujourd'hui être actuelle pour penser le *sens* de l'aventure humaine dès lors que l'horizon vers lequel les regards se tendent n'offre plus de perspective unique, mais se caractérise au contraire par la démultiplication de perspectives légitimes?^{xi} Il nous semble que l'intérêt et le caractère inactuel (au sens d'intempestif) des réflexions kantienne sur l'histoire consiste en ceci qu'elles répondent à la question du sens par une considération du désir, de telle sorte que poser la question "quel est le sens de l'histoire?" nous conduit à poser cette autre: "quel est le désir de l'homme dans l'histoire?". À cette dernière interrogation il faut cependant demeurer vigilant: elle peut en effet faire miroiter l'illusion d'une conception de l'histoire comme simple

"produit" du désir humain, comme le "résultat" d'un projet volontaire par le biais duquel l'homme se pose en *maître* de l'histoire. Ainsi, essayer de percevoir quel est le désir qui joue dans l'histoire ne doit pas impliquer une réduction de celle-ci au "résultat" de ce désir; la question doit être formulée ainsi: "qu'est-ce qui *se* désire dans l'histoire de la vie humaine?", formulation qui semble plus perméable à la part d'involontaire, au moteur inconscient des désirs qui travaillent l'homme et son aventure dans la vie. C'est donc l'idée d'une élaboration du désir politique qui nous semble centrale pour répondre à la question de savoir comment s'orienter dans le temps historique: que voulons-nous, comme individus participant de la vie de l'espèce humaine, et qu'est-ce qui se veut en nous? Tel serait le fil conducteur d'un récit possible: quel est le désir susceptible de constituer une idée régulatrice pour s'orienter dans le temps historique? Pour reprendre cette question de façon plus concrète, et montrer en même temps l'actualité de Kant pour penser le monde contemporain, la question en direction de laquelle nous pouvons regarder est celle de savoir "quelles sont les conditions de possibilité de la confiance?" (la réponse de Kant est l'institution du *droit*) à l'ère des nouvelles formes de guerre, telles le terrorisme mondial.

ⁱ Yovel (Y), *Kant et la philosophie de l'histoire, Chapitre premier: Le souverain bien comme Idée de l'histoire* : «Le concept du souverain bien (summmum bonum) n'a pas reçu chez les kantien toute l'attention qu'il mérite. La responsabilité en revient en grande partie à Kant lui-même, qui n'a jamais tenté de délimiter une théorie unifiée et compréhensive du souverain bien. Cela a mené beaucoup de commentateurs à considérer ce concept comme marginal dans le système, et à concentrer leur attention sur un seul aspect de sa complexité, interprétant le *summmum bonum* comme un supplément semi-théologique à la théorie éthique.» p. 33, éd. Klincksieck, Paris 1989.

ⁱⁱ Fichte (J.G.), *Conférences sur la destination du savant (1794)* : le souverain Bien faisant l'objet d'une évolution entre 1792 et 1799 chez ce dernier auteur, il sera remplacé par celui de Béatitude <Seligkeit> en 1794 de telle sorte que l'idéal du Moi pur (Béatitude) écartera définitivement l'idéal qui aux yeux de Fichte est celui de l'être empiriquement déterminé (souverain bien kantien, congruence vertu-bonheur): l'idée de destination conduit à définir le souverain bien de cette façon, sans quoi le Moi pur (qui doit déterminer totalement sa nature empirique, son *non-moi*, ce qui implique de déterminer également tout *désir* sensible) serait en contradiction avec lui-même. pp.41-42, 110-111, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994.

ⁱⁱⁱ Kant (E), *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique (1785)*, in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Piobetta (S), GF Flammarion, Paris 1990.

^{iv} Kant (E), *Projet de paix perpétuelle (1795)*, trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF Flammarion, Paris, 1991.

^v Philonenko (A), *La théorie kantienne de l'histoire* p. 90, éd. Vrin, coll. Histoire de la philosophie, Paris, 1998.

^{vi} Philonenko (A), *Op. cit.*, p.92.

^{vii} Voir sur cette question Rivelaygue (J), *Leçons de métaphysique allemande, T.II, Deuxième section : Recherches sur la notion de nature chez Kant*, pp.223-320, éd. Grasset, coll. Le Collège de philosophie, Paris 1992.

^{viii} Rivelaygue (J), *Op. cit.* p.305.

^{ix} Rivelaygue (J), *Op. cit.* pp.297-305.

^x Rivelaygue (J), *Op. cit.* p.304-305.

^{xi} Weber (M.), *Le savant et le politique, « Le métier et la vocation de savant » (1919)*, trad. J. Freund, pp. 61-107, Plon, Paris, 1959.

Chapitre IV: la postérité de la conception kantienne du souverain

Bien chez Fichte.

L'objet de ce chapitre est d'élargir le champ de notre étude en portant un intérêt particulier à la manière dont l'idéal kantien du souverain Bien sera pensé par des philosophes qui lui sont postérieurs. Nous retiendrons l'exemple de Fichte: ce dernier est en 1792 un fidèle héritier de la conception kantienne du souverain Bien. Cependant, au fil du développement de sa doctrine, des différences commencent à poindre: dès l'année 1794 et jusqu'en 1799, l'idéal du souverain Bien fera l'objet d'une radicalisation chez ce dernier auteur, aboutissant à l'abandon du concept de bonheur comme partie intégrante de l'idéal. La manière dont les rapports entre raison et sensibilité doivent être définis sera un facteur déterminant de l'évolution du concept du souverain Bien: c'est donc à la lumière de ce dernier thème que nous conduirons notre présentation. Les écrits de Fichte sur lesquels nous nous appuyons sont *Essai d'une critique de toute révélation (1792-1793)*, *Conférences sur la destination du savant (1794, Première conférence)*, et *"Appel au public contre l'accusation d'athéisme" (in Querelle de l'athéisme, 1799)*.

1.A- Le souverain Bien en 1792.

Fichte est kantien en 1792, ce que les conceptions de l'origine du concept du souverain Bien, de son rapport avec la loi morale, et de sa structure permettent de percevoir. La comparaison se limitera aux thèmes susmentionnés,

afin de mieux montrer ce qui conduira le philosophe à radicaliser la conception kantienne du souverain bien après 1792. Comme Kant, Fichte assigne au souverain Bien une origine a priori dans la raison pratique en 1792: il est

le but dernier, final, qui [est] comme l'inconditionné du conditionné. (...) le but du souverain Bien établi pour nous par la raison pratique, lequel est absolument et inconditionnellement commandé¹.

Ainsi, le souverain Bien a son origine dans la détermination de la loi morale sur la volonté. Cet objet, comme but dernier, donne sens et légitimité à tous les buts relatifs qui lui sont subordonnés.

Par ailleurs, la structure du souverain Bien est conçue par Fichte, en 1792, comme étant composée de deux parties: la sainteté et la béatitude <Seligkeit>. En ce sens, Fichte semble être fidèle à la bipartition kantienne du souverain Bien, selon laquelle il y a un accord entre la vertu et le bonheur. Il faut cependant porter une attention particulière à cette bipartition, car elle n'est pas entièrement conforme à celle que Kant établit, et ce en vertu du fait que la nature des deux parties du souverain Bien n'est pas définie de la même manière par les deux auteurs.

Si la première partie du souverain Bien fichtéen, correspond à ce que Kant présente comme le degré maximum de vertu - ce que Fichte appelle également "sainteté" -, la *nature* de la deuxième partie du souverain Bien, qu'il appelle "béatitude" <Seligkeit>, ne correspond pas exactement au concept kantien de bonheur <Glückseligkeit>. En conséquence, le rapport entre ces deux parties est également différent. Le concept du souverain Bien est présenté

par Fichte comme le dernier moment d'une déduction (au sens juridique du terme, soit comme légitimation) de notre «tendance sensible», déduction par laquelle il rend manifeste le rapport entre la moralité et la sensibilité. Fichte reprend ainsi l'idée kantienne d'une légitimation de l'espoir de bonheur par l'accomplissement de la vertu, à la différence que la légitimation dont il est question chez Fichte concerne la totalité de notre être sensible. Cette légitimation se distingue en autorisation selon le «droit», simple "tu peux", et le «mérite», selon lequel ce à quoi l'on a droit est nécessairement accordé. Cette «modalité de l'autorisation» de la tendance sensible se divise en trois temps. La loi morale est à l'origine de la première légitimation (comme donation d'un *droit*) de cette tendance : celle-ci est légitime «pour autant [qu'elle] porte sur des phénomènes», car elle est le moyen du commandement de la loi morale, laquelle «ne s'applique positivement qu'à la chose en soi»ⁱⁱ. Cette première légitimation de notre tendance sensible permet, selon le mérite, le bonheur. Ainsi donc, nous méritons le bonheur que la première légitimation de la tendance sensible nous permet d'espérer à condition d'accorder notre tendance sensible avec le commandement de la loi morale. Ce qui est ici pensé sous le mot "bonheur" <Glück> ne correspond pas cependant à l'idée kantienne que l'on traduit par ce terme <Glückseligkeit>. Le bonheur <Glück> est pour Fichte une «jouissance sensible conditionnée»ⁱⁱⁱ, ce qui correspond à la satisfaction d'un plaisir sensible chez Kant, d'où résulte le sentiment qu'il nomme "agréable". Le concept de félicité <Glückseligkeit>, que J.C. Goddard définit comme une «jouissance [sensible] étendue par la raison à l'inconditionné» correspond

davantage au concept kantien de bonheur. Cependant, ce n'est pas la félicité qui constitue la deuxième partie du souverain Bien pour Fichte, mais la béatitude, laquelle est introduite au troisième moment de la modalité de l'autorisation. Ainsi, en vertu d'une «connexion» entre droit et mérite dans le souverain Bien, ces deux derniers concepts ne sont plus en rapport avec une quelconque inclination sensible: «Il s'agit du concept de béatitude [ou souverain Bien <Seligkeit>], le concept d'une félicité infinie [béatitude au sens strict] avec un droit infini et du mérite [sainteté]». Le souverain Bien, que Fichte appelle aussi béatitude, se compose donc de la "sainteté", et de la béatitude «au sens strict», c'est-à-dire d'une «félicité infinie», en tant qu'elle est sans rapport avec les inclinations sensibles^{iv}. Si pour Kant le bonheur est «le souverain Bien d'un monde possible», si le bonheur (avec la vertu) rend le souverain Bien complet, pour Fichte, en revanche, la sainteté peut constituer la totalité du souverain Bien - laquelle n'est aucunement en rapport avec l'idée d'une jouissance sensible. En effet, en présentant les «déterminations internes du concept de Dieu», lequel est, comme pour Kant «déterminé entièrement et exclusivement par la loi morale» (sainteté), Fichte ajoute que Dieu, tel que la raison déterminée par la loi morale le présente, constitue le «but final achevé de la raison pratique, (...)le Souverain Bien lui-même»^v. Une difficulté s'ajoute cependant: Fichte pose, par ailleurs, la congruence entre «vertu» et «bonheur» <Glück> comme une nécessité, car «la loi morale exige cette congruence tout à fait inconditionnellement»^{vi}. Cependant, cela doit être mis en rapport avec la légitimation de la tendance sensible par la loi: cette congruence est exigée en

vertu du fait que la loi doit *régner* sur la nature si elle ne veut pas se contredire elle-même. Elle doit non seulement donner un droit, mais, en outre, «affirmer elle-même ces droits qu'elle a accordés, s'il ne faut pas qu'elle se contredise et cesse d'être une loi», ce pour quoi l'existence de Dieu est requise, car il est le seul à pouvoir produire l'accord que cette loi commande.

Ainsi, nous assistons, en 1792, à deux manières de penser le souverain Bien : il est, d'une part, sainteté et béatitude selon la perspective de la raison pratique, et, d'autre part, congruence entre vertu et bonheur, congruence que Dieu doit produire, du point de vue de notre tendance sensible, laquelle exige l'obtention méritée de ce à quoi elle avait droit. C'est par cette dernière perspective que se manifeste la fidélité de Fichte à Kant. Cependant, il faut, selon Fichte, privilégier la première définition, à savoir le souverain Bien comme sainteté et béatitude, de telle sorte que

tout ce qui est empirique dans l'Idée rationnelle de la béatitude telle qu'elle est déduite de ces déterminations ["la détermination positive de la faculté supérieure de désirer" par la loi morale et "la détermination négative de la faculté inférieure de désirer par cette loi"] *devrait être écarté par la pensée, et cette Idée n'être conçue que d'une manière purement spirituelle.* (notre italique)

Ceci est néanmoins *impossible «pour des êtres sensibles»^{vii}*, ajoutera-t-il en 1792.

Ce dernier passage permet de répondre à la question de savoir pourquoi Fichte est encore kantien. Il est nécessaire, pour ce faire, de rappeler

selon quelle nécessité le bonheur - idée de l'imagination liée à la sensibilité - apparaît, pour Kant, comme la condition de l'achèvement du but final, conçu pourtant purement a priori par notre raison pure, en vertu de la détermination de la loi morale sur notre volonté. Par ailleurs, il convient de se demander ce qui conduit Fichte à vouloir écarter «tout ce qui est empirique dans l'idée rationnelle de la béatitude» pour concevoir le souverain Bien «d'une manière purement spirituelle», et à déclarer en même temps que cette pensée est *impossible*. La raison que nous pouvons invoquer est la suivante : c'est que la possibilité de la pensée du souverain Bien est déterminée par les deux auteurs en fonction de la *possibilité limitée* de l'être raisonnable, laquelle est sensibilité, c'est-à-dire finitude : finitude physique, car l'homme est «passivement affecté par les objets de la nature» et «finitude morale» (par opposition à la sainteté, en vertu de la sensibilité) selon le Fichte de 1792. Le dernier passage cité révèle ainsi une distinction entre deux manières de penser l'idéal: tel qu'il peut être et tel qu'il doit être. Fichte est kantien en ce qu'il considère ce devoir être de l'Idéal comme étant *impossible* en vertu de notre condition sensible. Il est déjà permis de percevoir les éléments pour la critique qui sera adressée à Kant ultérieurement : si l'être raisonnable est fini, son idéal ne devrait pas être déterminé par cette finitude. Il met alors en question le rapport entre la condition finie de l'homme et la finitude de son idéal, bien qu'il déclare encore en 1792 ce "devoir être" de l'idéal comme impossible en raison de cette même finitude.

1.B- Début de radicalisation : abandon de l'exigence du bonheur.

C'est dans la première de ses *Conférences sur la destination du savant* (1794) que cette conception du devoir-être de l'idéal sera radicalisée, conduisant ainsi à l'abandon de l'exigence de bonheur. Contrairement à son écrit de 1792, dans lequel la différence entre le «Moi pur», comme ma «destination dernière», et le «moi empirique», comme «détermination particulière» n' y était pas suffisamment développée, les *Conférences sur la destination du savant* font de cette dichotomie la matrice de la distinction entre «Idéal pour un être sensible» et «l'Idéal en soi». Le rapport à l'idéal du souverain bien change, et ce en vertu d'un nouveau rapport à la sensibilité. Cette dernière est définie comme une «détermination particulière» du Moi pur; elle constitue l'être raisonnable en tant que "quelque chose", en tant qu'être singulier, mais elle est secondaire par rapport à sa destination dernière, soit l'accord avec le Moi pur, lequel est «uniformité complète et absolue; (...) toujours un et identique, et jamais un autre»^{viii}.

Fichte introduit ainsi le concept d'une destination de l'homme d'où doit être dérivée sa destination en société. Il est cependant une autre différence entre Kant et Fichte sur ce dernier aspect : alors que pour le premier la dignité donne *légitimité* à l'espoir personnel de bonheur, (c'est-à-dire à un idéal de l'imagination) pour Fichte l'idée d'une destination ne saurait légitimer la conservation d'un idéal lié à la sensibilité. Ce dernier doit, au contraire, être *totalemment* déterminé par le Moi pur. En conséquence, la destination de l'homme est d'être «parce qu'il est (...) en tant qu'il est considéré simplement et uniquement comme être raisonnable»^{ix}. La conformité avec le Moi pur se

présente alors comme un devoir et, afin d'y obéir, afin d'«être continuellement en accord avec soi-même», le moi pur doit déterminer le «moi empirique» ou «non-moi» divers. Sans cette détermination, il se contredirait et ne parviendrait jamais à l'uniformité, à l'identité éternelle qui est sa destination :

l'homme est sa propre fin; il doit se déterminer soi-même, et ne jamais se laisser déterminer par quelque chose d'étranger; et il doit être ce qu'il est parce qu'il veut et doit vouloir l'être. Le moi empirique doit être déterminé de la même manière qu'il pourrait être éternellement déterminé^x.

Ainsi, contrairement à Kant, l'idéal pour la sensibilité *n'est pas conservé par le droit*, car il conduirait le Moi pur à se contredire lui-même, dans la mesure où il constituerait un obstacle à son autodétermination. L'idéal du souverain Bien doit donc être pensé en fonction de la nature du Moi pur. Il est notre destination, c'est-à-dire ce que nous devons être :

l'accord parfait de l'homme avec soi-même et - afin qu'il puisse s'accorder avec soi-même - l'accord de tous les objets en dehors de lui avec ses concepts nécessaires et pratiques qui s'y rapportent - concepts qui les déterminent comme ils doivent être - est le but ultime et suprême de l'homme (...) Ce Souverain bien en lui-même (...) n'a pas du tout deux parties, mais il est complètement simple: c'est l'accord parfait d'un être raisonnable avec soi-même.^{xi}

Le souverain Bien simple, le véritable idéal, se distingue alors de l'idéal "double" qui serait défini selon notre détermination particulière, c'est-à-dire selon notre moi empirique :

en relation à un être raisonnable qui est dépendant des objets en dehors de soi, [le souverain bien] peut être considéré comme double: en tant qu'accord de la volonté avec l'idée d'une volonté valant éternellement - ou valeur morale - et en tant qu'accord des objets en dehors

de nous avec notre volonté (avec notre volonté raisonnable, s'entend) ou bonheur <Glückseligkeit>^{xii}.

Fichte renonce ainsi à l'idée d'un souverain bien bipartite; le bonheur n'appartient plus au souverain Bien en lui-même comme une partie hétérogène par rapport à la vertu. En outre, s'il faut admettre un bonheur en relation avec la vertu, il ne saurait être considéré comme hétérogène : «le concept de bonheur même et le désir de celui-ci prend d'abord naissance de la nature morale de l'homme». Le rapport entre vertu et bonheur est, selon la distinction kantienne, *analytique* et non *synthétique* : le rapport entre vertu et bonheur est établi d'après la loi de l'identité, de sorte que «celui qui suit la vertu se [découvre] déjà ipso facto, par la conscience d'une telle conduite, heureux»^{xiii}. Pour Kant, le rapport entre vertu et bonheur ne saurait être compris analytiquement en raison de l'hétérogénéité foncière des concepts. Le bonheur devient chez Fichte ce que Kant critiquait chez les stoïciens, à savoir «la conscience de la possession de la vertu, comme appartenant à l'état du sujet»^{xiv}, c'est-à-dire l'extension de la conscience de la vertu au plan du sentiment. Pour Fichte, Kant pense le souverain Bien, non pas tel qu'il doit être pensé en lui-même (conformément à notre destination dernière), mais tel que l'«être raisonnable dépendant des objets en dehors de soi» peut le penser: en vertu d'une détermination particulière - c'est-à-dire en tant que l'homme est "quelque chose" en tant que "sensible", en tant qu'individualité et singularité -, Kant placerait le bonheur comme une destination digne d'être espérée, à condition que nous soyons moraux. Comme

nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, le bien du monde concilie singularité et universalité. Ainsi, vouloir exclure totalement la sensibilité, ce serait porter atteinte à la dualité que nous sommes, être raisonnable et sensible.

En revanche, pour Fichte,

ce n'est pas uniquement la volonté qui doit être toujours d'accord avec elle-même (...) mais au contraire toutes les forces de l'homme, qui ne font en soi qu'une seule force, et ne sont séparées que dans leur application à des objets séparés - elles toutes doivent s'accorder à la parfaite identité, et s'entr'accorder ensemble^{xv}.

L'idéal du moi pur doit alors être embrassé par la totalité de notre condition : pour cela, concède Fichte, la volonté ne suffit pas, car «les déterminations empiriques de notre Moi (...) ne dépendent pas de nous-mêmes, mais de quelque chose d'extérieur à nous»^{xvi}; une certaine "habileté", dont l'"acquisition" est la "culture", est requise comme moyen de réalisation du souverain Bien. Fichte radicalise alors le souverain Bien kantien dans la mesure où ce dernier est étendu à toute notre condition en tant qu'idéal du Moi pur : l'idéal de l'homme comme universalité, comme uniformité, implique que notre sensibilité - notre singularité - perde toute légitimité, tout droit à une existence qui ne serait pas totalement déterminée par le Moi pur.

Cependant, cette exigence, selon laquelle le souverain Bien doit être uniquement pensé en fonction de notre destination dernière (et non pas de notre détermination particulière) n'est plus envisagé négativement, comme en 1792, quant à sa possibilité : le "devrait" conditionnel de 1792 s'affirme en 1794 comme un "doit". Cela conduira Fichte à adopter enfin le concept de Béatitude

<Seligkeit>, en 1799, comme le seul idéal possible, non plus en vertu de la connaissance que nous avons de notre nature sensible, mais grâce à la *foi*.

1.C. Le souverain Bien en 1799 : adoption du concept de béatitude.

Fichte reprend et radicalise ainsi le thème kantien de la croyance : il l'invoque en effet là où Kant ferait appel à l'autorité du doute que la question "est-ce possible?" contient. Or, il faut, selon Fichte, déterminer la possibilité de l'idéal du souverain Bien uniquement en fonction de la croyance en un ordre moral du monde^{xvii}.

Par la foi en un ordre moral, le monde sensible est ainsi perçu comme «le simple reflet de notre propre activité intérieure», l'activité du Moi. Le monde n'est plus considéré comme un "en soi" indépendant du Moi; le monde est *pour* la moralité que le Moi porte en lui. Cependant, si le monde sensible est le dépositaire de *mon* activité intérieure, c'est parce que je dois me comprendre d'abord comme activité, c'est-à-dire comme étant «libre de toute influence du monde sensible» : la foi en un ordre moral est fondée sur le concept d'un monde supra-sensible, auquel j'appartiens, car je peux me donner à moi-même, comme But, ma propre liberté dans son «devenir moral» (autonomie éthique)^{xviii}. La foi en un ordre moral du monde est foi en mon activité intérieure, par laquelle je me donne librement comme but ma propre liberté : ce But est «cette autosuffisance absolue de la raison, cette complète libération de toute dépendance» appelée «Béatitude»^{xix}. Cette dernière n'est pas une jouissance

sensible, mais la valeur absolue (dignité) que j'acquiers en voulant le devoir pour lui-même. L'unique condition - nécessaire et suffisante - de la béatitude est donc la vertu. La foi en ma liberté ne se laisse aucunement déterminer par la question "est-ce possible d'être totalement libre de toute sensibilité?", question qui regarde en direction d'une démonstration théorique. C'est dans la foi que réside sa vraie réponse, laquelle dit "oui, c'est possible, parce sans cette foi je renonce à moi-même, car je renonce à mon autonomie". Pourquoi le Moi ne saurait-il être qu'autonomie pour Fichte? C'est qu'il ne serait pas moral autrement : s'il n'est pas moral, il n'est pas homme ou être raisonnable digne de ce nom. La béatitude, et le Moi qui détermine sa liberté en se donnant cet objet, constituent le «supra-sensible», concept qui se trouve au fondement de la foi dans l'ordre moral, lequel est «le divin que nous admettons»^{xx}. La foi en Dieu se fonde sur la foi en la liberté du Moi : je ne peux douter de cette foi sans cesser de me comprendre comme Moi; elle est ce à partir de quoi tout rapport au sensible doit être compris. La foi est le fondement dernier et premier: au-delà, c'est l'impossible (destruction de Moi) et, grâce à elle, le Tout auquel nous sommes destinés (Béatitude) est possible. Le monde sensible perd en effet, par la foi, toute possibilité de détermination allant à l'encontre de la moralité, puisqu'il est perçu comme «l'interprétation continue du commandement moral», comme «l'expression vivante de ce que je dois» grâce «aux limites [théoriquement] incompréhensibles [quant à leur origine] dans lesquelles nous sommes enfermés», mais *pratiquement signifiantes*, car elles nous disent "je

suis pure activité au sein d'un ordre moral qui est Dieu", grâce auquel la moralité se réalise nécessairement : cela est

la chose la plus certaine qui soit et le fondement de toute autre certitude qu'il y a un ordre moral du monde, qu'à chaque individu raisonnable est assignée une place déterminée et que son travail est indispensable. Que chacun de ses destins (...) est le résultat de ce plan.^{xxx}

La foi en ma liberté s'accompagne ainsi de la foi en une Providence divine, grâce à laquelle ma liberté peut se réaliser.

Le souverain Bien est donc conçu comme simple dans les *Conférences sur la destination du savant*: ce concept, remplacé par celui de Béatitude en 1799, n'exige plus pour Fichte la bipartition vertu-bonheur, mais seulement la vertu, c'est-à-dire l'accord total avec ce à quoi je suis destiné, c'est-à-dire avec le Moi, purement déterminé par la raison. Le bonheur, comme état d'âme que l'on peut donc admettre, n'est plus constitutif du souverain Bien. Il est homogène à la vertu, c'est-à-dire de nature morale : il est impliqué par celle-ci, comme un effet de la conscience de la vertu sur le plan du sentiment, effet dont la manifestation est «repos» et «paix intérieure». L'idéal du Moi pur (souverain Bien simple ou Béatitude) écarte définitivement celui de l'être déterminé empiriquement (souverain Bien kantien, congruence vertu-bonheur) car l'idée d'une destination conduit nécessairement à le déterminer comme tel si le Moi ne veut pas être en contradiction avec lui-même : l'idée d'une destination est

corrélative de l'idée d'un ordre moral qui la rend possible, ordre moral en lequel nous avons foi parce que nous croyons en notre Moi comme étant absolument libre de tout lien au sensible, liberté qui consiste à se donner à soi-même la plus haute forme de liberté (liberté morale ou autonomie) comme But ultime.

2.A.- Conclusions sur la conception kantienne et fichtéenne du souverain Bien.

La différence fondamentale que nous voyons poindre, par l'abandon de l'exigence du bonheur <Glückseligkeit> et l'adoption du concept de Béatitude <Seligkeit> réside en ceci que, pour Kant, du fait de mon appartenance à un ordre sensible, je ne *peux* pas renoncer entièrement à ma singularité lorsque je pense le but dernier de la raison pratique, mais je ne dois pas non plus y renoncer, car l'espoir de bonheur se voit accorder un droit par l'obéissance à la loi morale, légitimation grâce à laquelle il nous est permis de vouloir également les objets sensibles. Ceci tient au fait que l'idéal kantien n'est pas celui d'une détermination totale de la moralité sur la sensibilité: la vertu ne doit pas communiquer sa structure d'être au bonheur ou à la sensibilité. L'idéal est celui d'un accord entre deux structures ontologiques hétérogènes et conservées en tant que telles car elles constituent les deux aspirations fondamentales de l'être raisonnable *et fini*, intelligible et sensible. Pour Fichte, au contraire, si le Moi ne communique pas *totalement* sa structure d'être à la sensibilité, la liberté ne peut advenir : celle-ci n'est possible que comme pure auto-activité, ce que la raison seule peut réaliser, le moi sensible étant passivement dépendant des

objets extérieurs. Pour Fichte il faut donc renoncer à la singularité sous peine de nier le Moi libre. Quant à la question *théorique de savoir* si ce renoncement à la singularité est *possible*, elle ne doit pas être déterminante, mais totalement déterminée par la *foi*. Légitimer l'espoir d'une jouissance sensible, ce serait limiter la détermination du Moi sur le moi empirique. Cela ferait de la béatitude un objet impossible, et conduirait l'homme à s'écarter du chemin auquel il est destiné en tant qu'être moral, à savoir, la liberté. Le rapport de l'être raisonnable à la béatitude se traduit alors comme rapport à la volonté de Dieu, volonté dont le Moi est le porteur : le singulier est alors absorbé par l'universel.

-
- ⁱ FICHTE (J.G.), *Essai d'une critique de toute révélation, 1792-1793*, p.85. Trad. Fr. J.C. Goddard, Vrin, Paris, 1988.
- ⁱⁱ FICHTE (J.G.), *Essai d'une critique de toute révélation*, p.61.
- ⁱⁱⁱ GODDARD (J.C.), *Essai d'une critique de toute révélation*, p.208.
- ^{iv} FICHTE (J.G.) *Ibidem.*, p.63 et J-C. Goddard p.208.
- ^v FICHTE (J.G.), *Ibid.*, p.67.
- ^{vi} FICHTE (J.G.), *Ibid.*, p.66.
- ^{vii} FICHTE (J.G.), *Ibid.*, p. 64.
- ^{viii} FICHTE (J.G.), *Conférences sur la destination du Savant*, p.39 [1794], trad. et commentaire de J.-L. Vieillard-Baron. Éd. Vrin, Paris, 1994.
- ^{ix} FICHTE (J.G.), *Ibid.*, p.39.
- ^x FICHTE (J.G.), *Ibid.*, p.39 [VI, 296-7].
- ^{xi} FICHTE (J.G.), *Ibid.*, p.41.
- ^{xii} FICHTE (J.G.), *Ibid.*, p.42 [VI, 299-300].
- ^{xiii} KANT (E.), *KPV*, p. Ak, V, 113 ; Folio p.155, trad. Luc Ferry et H. Wismann. coll.Folio-essais, éd. Gallimard, Paris, 1985.
- ^{xiv} KANT (E.), *Ibid.*, Ak, V, 113 ; Folio p.155.
- ^{xv} FICHTE (J.G.) *Conférences...*p.40 [VI, 297-8].
- ^{xvi} FICHTE (J.G.) *Ibid.*, p.41 [VI,297-8].
- ^{xvii} Ajoutons que le scepticisme latent chez Kant est absent de la pensée de Fichte. Pour ce dernier il n'est pas de "chose en soi" au-delà du "phénomène", il n'y a donc aucun décalage possible entre ma perception et la réalité en elle-même.
- ^{xviii} PHILONENKO (A.), in FICHTE (J.G.), *Le fondement de notre croyance en une divine Providence*, p. 217, trad A. Philonenko in FICHTE, *Doctrine de la Science 1801-1802*. TomeII. Éd. Vrin, Paris, 1987.
- ^{xix} FICHTE (J.G.), *Appel au public contre l'accusation d'athéisme* [1799] trad. J.C. Goddard, in *Querelle de l'athéisme*. Vrin, Paris, 1993. Pp. 48-61.
- ^{xx} FICHTE (J.G.), *Fondement de notre croyance en une divine providence*, p.204.
- ^{xxi} FICHTE (J.G.), *Ibid.*, p.206.

CONCLUSION

L'idée-force que l'on peut dégager après avoir étudié le souverain Bien eu égard aux différents domaines où s'exerce la faculté rationnelle de désirer (théorique, morale et politique) est la suivante : le souverain Bien se présente comme un horizon de sens nécessaire aussi bien pour l'intelligibilité de notre activité cognitive que pour le sens de notre vie sur le plan pratique.

En effet, c'est par la faculté de projeter cet idéal, c'est par la capacité à se représenter un but, que la réflexion, en tant que pouvoir critique, devient possible : le désir rationnel, suspendu aux idées régulatrices – qui visent à leur tour l'idéal du souverain Bien -, peut en effet être compris comme une condition de possibilité de la réflexion sur soi, d'une réflexion sur les principes (Grundsätze) et sur le telos de notre faculté de connaître. Le « je veux » qui a pour objet le souverain Bien se présente comme un réceptacle à l'intérieur duquel la détermination de *ce qui est* (connaissance) – tâche assurée par l'entendement – se comprend du point de vue d'un sens qui englobe la vie humaine dans son ensemble. Autrement dit, en comprenant l'activité de l'entendement à la lumière de l'idéal pratique que nous avons étudié, celle-ci s'est enrichie d'une signification que l'entendement est à lui seul incapable de percevoir parce qu'il n'a pas la capacité d'un regard critique sur sa propre activité : la connaissance a ainsi le sens d'une fin essentielle mais cependant relative vis-à-vis de la fin suprême, qui est la réalisation de la moralité dans le

monde et du bonheur universel pour l'ensemble de l'humanité qui s'en est rendue digne.

Ainsi, le souverain Bien constitue l'universel (l'inconditionné) vers lequel s'élargit l'activité particulière de l'entendement, universel qui est une représentation produite par la raison comme conséquence de la détermination de la loi morale sur la volonté bonne absolument. L'idée d'un système de la science se trouve ainsi comprise à l'intérieur d'un système de la moralité dont le souverain Bien constitue l'achèvement.

Il est ainsi possible de comprendre que les idées de la raison, et son idéal en particulier, ont une portée pratique parce qu'elles sont fécondes d'un sens pour la vie de l'homme; comme le souligne Eric Weil,

les objets de la raison (plus exactement l'objet de la raison, car, en dernière analyse, il ne saurait être qu'un) ne sont pas connaissables, c'est-à-dire n'entrent pas, en tant que tels, dans le cadre spatio-temporel et ne deviennent jamais des *objets*; mais ils dirigent, sur le plan de la théorie, le travail de la recherche (les *idées*) en exigeant le progrès méthodique de la science et, sur le plan infiniment plus élevé de la morale, ils garantissent à l'homme la possibilité d'une *vie sensée* (notre italique) : la liberté, inconnaissable, la survie de l'âme et la justice divine, tous deux indémontrables à la connaissance, rendent sensé pour l'être fini l'effort de l'être raisonnable (...)'

Après nous être penché sur la nature de la relation entre la volonté et son objet dernier dans un deuxième chapitre, et ayant présenté de façon plus complète l'idéal du souverain Bien eu égard à son contenu comme

- 1) l'idéal d'un bonheur proportionnel à la moralité pour l'individu raisonnable fini;

2) L'idéal d'un monde moral et d'un bonheur universel pour l'humanité qui le mérite;

nous avons développé l'hypothèse suivante : l'inclusion du bonheur obéit au fait que le désir lié à la sensibilité ne doit pas être éradiqué. Il devient, au contraire, légitime par la dignité que l'obéissance à la loi morale confère à toute notre condition (raisonnable et sensible).

Ce dernier aspect est devenu plus évident dans notre quatrième chapitre, dans lequel on a étudié comment la conception des rapports entre raison et sensibilité déterminent la définition du but dernier de la raison chez Fichte. En effet, la sensibilité de l'être raisonnable fini conditionne la finitude de l'idéal fichtéen en 1792: ce dernier accuse déjà à cette date une prise de distance eu égard à la conception kantienne du souverain Bien. Nous avons démontré que c'est dans les *Conférences sur la destination du savant* de 1794 que ce qui était seulement esquissé en 1792 se configure avec une plus grande clarté par la distinction entre «Idéal soi» et «Idéal pour un être sensible», que le concept d'une destination dernière (accord avec le Moi pur), par opposition à une simple détermination particulière, supporte: l'Idéal du souverain Bien doit être simple, c'est-à-dire pure conformité avec le Moi pur. Le bonheur n'est plus exigé dans le concept du souverain Bien, car la sensibilité doit être totalement déterminée par la raison et perdre son caractère propre; la nature doit devenir culture. Ce But dernier de la raison est appelé en 1799 Béatitude <Seligkeit>, concept par lequel se trouve pensée la complète autosuffisance de la raison.

Ainsi, la différence fondamentale entre ces deux auteurs réside dans le statut conféré à la sensibilité : alors que pour Fichte le Moi pur rationnel doit déterminer de façon totale le « Moi empirique » ou « non-Moi » - ce qui conduit à annuler toute présence du sensible dans le vouloir - Kant ne perçoit pas la nécessité d'exclure l'espoir de bonheur; au contraire, l'exclusion de l'espoir du bonheur constituerait aux yeux de Kant une atteinte à la dignité de notre destination sensible et serait en accord avec le désir de faire de l'homme un automate moral sans vie.

Sur le plan de l'histoire, le souverain Bien se présente comme un devoir politique afin que l'œuvre de la raison (la moralité) puisse s'actualiser. En effet, un monde régi selon une constitution cosmopolitique, pour l'avènement duquel la simple conformité extérieure à la loi est requise, apparaît comme une condition nécessaire – mais non suffisante – pour la réalisation de la liberté, c'est-à-dire pour l'actualisation totale de la loi morale. Le souverain Bien moral constitue donc l'horizon en vue duquel l'action politique doit s'effectuer. Le troisième chapitre consacré à cette dernière question a démontré comment le sens de l'aventure politique – qui est corrélatif du sens que suivrait l'histoire, à savoir le progrès vers le souverain Bien – se lit dans les rapports qu'entretiennent le moteur involontaire du progrès (l'insociable sociabilité) et la reconnaissance rationnelle du désir auquel ces passions naturelles conduisent : l'institution de la paix. L'intérêt de l'idéal de paix perpétuelle n'est pas le maintien de l'ordre par la force ni par la soumission au despote : l'institution de

la paix passe par l'institution d'un droit cosmopolitique. L'idéal de paix perpétuelle requiert ainsi d'abord la reconnaissance, par les individus (personnes et Etats), de ce qui rend possible la vie en commun, à savoir la reconnaissance de la limite que pose à la liberté de chacun le respect de celle d'autrui.

¹ WEIL (E), *Problèmes kantians*, note 2 p. 112, éd. Vrin, Paris, 1970.

BIBLIOGRAPHIE:

I. Œuvres de Kant citées ou consultées :

Critique de la raison pure (1781), trad. Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 2001.

Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science. (1783), trad. L. Guillermit, éd. Vrin, Paris, 1996.

Qu'est-ce que les Lumières? (1784), trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF Flammarion, Paris, 1991.

Idee d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique (1785), in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Piobetta (S), GF Flammarion, Paris 1990.

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée (1786), trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF Flammarion, Paris, 1991.

Critique de la raison pratique (1788) trad. Luc Ferry et H. Wismann. coll.Folio-essais, éd. Gallimard 1985.

Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point (1793), trad. Luc Ferry, sous la dir. de F. Alquié. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1986.

Projet de paix perpétuelle (1795), trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF Flammarion, Paris, 1991.

II. Œuvres de Fichte.

Essai d'une critique de toute révélation (1792-1793), trad. J.C. Goddard, Vrin, Paris, 1988.

Conférences sur la destination du savant (1794), pp.41-42, 110-111, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Vrin, Paris, 1994.

Appel au public contre l'accusation d'athéisme (1799) trad. J.G. Goddard, in *Querelle de l'athéisme.* Vrin, Paris, 1993.

Le fondement de notre croyance en une divine Providence, trad. A. Philonenko in FICHTE (J.G.), *Doctrine de la Science 1801-1802*, Tome II, Vrin, Paris, 1987.

III. Etudes sur l'œuvre de Kant et de Fichte.

DUQUE (F.), *La Era de la Critica*, p.52 Ed. Akal, Madrid, 1998.

GRONDIN (J.), *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*. Vrin, Paris, 1989.

PHILONENKO (A.), *La théorie kantienne de l'histoire*. Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », Paris, 1998.

RIVELAYGUE (J.), *Leçons de métaphysique allemande, T.II, Deuxième section : Recherches sur la notion de nature chez Kant*, pp.223-320, éd. Grasset, coll. « Le Collège de philosophie », Paris, 1992.

WEIL (E.), *Problèmes kantians*. Vrin, Paris, 1970.

YOVEL (Y.), *Kant et la philosophie de l'histoire*. éd. Klincksieck, Paris, 1989.

IV. Littérature secondaire citée et consultée.

BLUMENBERG (H.), *La légitimité des Temps modernes*, « *La curiosité théorique en procès* », XI. *Prétention au bonheur et curiosité, de Voltaire à Kant*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, éd. Nrf. Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1999.

HEIDEGGER (M.) in *Etre et temps*, trad. Martineau, éd. Authentica, France, 1985.

RICOEUR (P.) *Temps et récit III "Vers une herméneutique de la conscience historique"* pp.374- 433 Éd. Seuil, coll. Points-essais, Paris, 1985.

WEBER (M.), *Le savant et le politique*, trad. J. Freund, éd. Plon, Paris, 1959.

