

Jm11.2663.11

Université de Montréal

Fondements et structure de la philosophie kantienne de l'histoire

par

Christian Therrien

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

en philosophie

août 1998

© Christian Therrien, 1998



B
29
U54
1999
V.002



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Fondements et structure de la philosophie kantienne de l'histoire

présenté par :

Christian Therrien

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean Grondin, président rapporteur
M. Jean Loy, dir. recherche
M. Daniel Demouchele, membre

Mémoire accepté le : 4 décembre 1998

Sommaire

L'objet de ce mémoire est de comprendre les fondements de la philosophie de l'histoire de Kant et de montrer comment ceux-ci la structurent à travers la façon dont ils s'y imbriquent. À l'encontre de certains commentateurs, nous comptons démontrer que la philosophie de l'histoire de Kant est non seulement conséquente avec son système critique, mais qu'elle s'y inscrit de plain-pied et en constitue l'un de ses axes essentiels.

Pour cela, nous devons tout d'abord expliquer comment se distinguent et s'articulent la philosophie théorique et la philosophie pratique de Kant. Ensuite, nous examinerons les fondements de sa philosophie morale et de sa téléologie, sur lesquels s'appuie sa philosophie de l'histoire. L'histoire chez Kant est principalement téléologique. Ses propositions auront le statut propre au jugement réfléchissant. Mais l'interrogation à laquelle répond la philosophie kantienne de l'histoire se situe sur le plan de la morale. Comme la téléologie, la philosophie de l'histoire de Kant trouve son sens et sa source à partir de l'exigence morale.

Enfin, tout comme le système dans son entier, la philosophie de l'histoire de Kant est balisée par les limites de la connaissance, mais aussi par les limites de l'agir. Cela fait du système de Kant un système ouvert : le souverain Bien politique n'est pas l'objet de *théoria* totalement englobante, il est devant nous comme une tâche infinie à la promotion de laquelle l'homme raisonnable est appelé par devoir à travailler sans cesse dans un progrès indéfini. De cette façon, on évite les écueils extrêmes que sont le scepticisme radical et la *Schwärmerei*, qui prétend coïncider avec l'absolu, soit par l'intuition, soit par la raison.

Table des matières

Sommaire, iii

Table des matières, v

Liste des abréviations, vii

Remerciements, viii

Introduction, 1

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre 1. – Limites du savoir et nature de la raison, 7

1.1 Les limites de la raison théorique, 7

1.2 L'idée, 9

Chapitre 2. – La question du sens dans la philosophie pratique de Kant, 12

2.1 Liberté et loi morale, 13

2.2 Espérance et postulat, 18

2.3 L'intérêt de la raison, 26

2.4 Souverain Bien et espérance : vers une philosophie de l'histoire, 30

Chapitre 3. – La question du sens dans la téléologie de Kant, 31

3.1 De l'idée régulatrice au jugement réfléchissant, 32

3.1.1 L'idée et sa fonction dans l'appendice à la téléologie de la Critique de la raison pure : une préfiguration du jugement réfléchissant, 32

3.1.2 Le jugement réfléchissant en sa forme achevée dans la Critique de la faculté de juger, 39

- 3.2 *Les conséquences et les implications du jugement réfléchissant*, 45
 - 3.2.1 Le beau, 46
 - 3.2.2 Le vivant, 48
- 3.3 *Le fondement ultime de la téléologie et la place de l'homme dans la nature*, 53
- 3.4 *Au-delà de la nature : la morale et Dieu*, 54

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre 4. – Grandeur et limites du progrès historique et religieux, 62

- 4.1 *Téléologie et morale dans la philosophie de l'histoire de Kant*, 63
 - 4.1.1 La fonction de la téléologie, 66
 - 4.1.1.1 La culture de l'habileté, 69
 - 4.1.1.2 La culture de la volonté, 71
 - 4.1.2 La fonction de la morale, 71
- 4.2 *La philosophie de l'histoire de la religion*, 77
- 4.3 *Les limites du progrès moral*, 79
 - 4.3.1 Le problème de la transmission de l'intention morale, 79
 - 4.3.2 Le mal radical comme limite de la pratique, 80
- 4.4 *Le dépassement de la finitude humaine : les pathologies de la raison*, 84
 - 4.4.1 L'enthousiasme, 85
 - 4.4.2 La *Schwärmerei*, 87

Conclusion, 90

Annexe, 94

Bibliographie, 98

Liste des abréviations

Anthropol. :	Anthropologie au point de vue pragmatique
CF :	Le conflit des facultés
CFJ :	Critique de la faculté de juger
Conj. :	Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine
CRP :	Critique de la raison pure
CRpratique :	Critique de la raison pratique
MMDD :	Métaphysique des moeurs : doctrine du droit
FMM :	Fondements de la métaphysique des moeurs
IHU :	Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique
QSP :	Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?
PP :	Projet de paix perpétuelle
PROL. :	Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science
PRS :	Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff
Rel. :	La religion dans les limites de la simple raison
Ton :	Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie
TP :	Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point

Les références données sont celles de l'Académie de Berlin, qui est reproduite dans les *Oeuvres philosophiques* publiées dans la collection de la Pléiade, chez Gallimard, sauf pour la *CRP*, pour laquelle nous nous en tiendrons aux traditionnelles références aux deux éditions originales désignées respectivement par A et B.

Remerciements

Il y aurait, pour des raisons bien diverses, beaucoup de gens à remercier. Mais dans l'optique d'éviter une énumération trop fastidieuse, je me limiterai à ceux dont l'apport fut plus direct.

Tout d'abord, mon directeur de recherche, Jean Roy, à qui je dois beaucoup. Sa patience, sa disponibilité, ses conseils et ses commentaires constructifs furent essentiels pour élever le niveau de rigueur de ce mémoire. Ensuite, Dominic Desroches, Christian Godbout et Isabelle Rivard, pour avoir écouté les premières ébauches de ce mémoire. Ces séances me permirent de m'assurer que j'étais parti du bon pied. De plus, pour l'aide et les facilités qu'ils ont permis côté informatique, la famille Forget, Sylvie Girard, Antoine Collin et plus particulièrement Annik Collin, non seulement pour tout l'aide qu'elle m'a apportée, mais aussi pour avoir eu indirectement à supporter une part de la tension inhérente à la conception et à l'écriture d'un mémoire. Enfin, il serait injuste de passer sous silence la contribution de mes parents, pour la révision de l'orthographe ainsi que leur support, de même que l'aide de Pasquier Lambert pour la mise en page.

Introduction

On s'est beaucoup attardé depuis les années 1970¹ à la philosophie kantienne de l'histoire. Cela n'est probablement pas étranger à la prédominance, à notre époque, du libéralisme, mais aussi à la position médiane que Kant occupe entre le dogmatisme et le scepticisme. D'un côté, le dogmatisme en histoire, héritage de la théodicée leibnizienne et de l'absolu hégélien, a nourri les conceptions marxistes de l'histoire, lesquelles sont tombées en désuétude en raison notamment de la critique des régimes totalitaires et de l'effondrement du communisme. De l'autre côté, les scepticismes et relativismes, dont Hume et Spengler sont des exemples, restent insatisfaisants pour tout homme qui cherche un sens pour pouvoir agir dans le monde.

¹Cf J.-M. Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant*, PUF, 1993, p.12. Mentionnons entre autre aussi les ouvrages de Philonenko, Yovel, Despland, Ferry, etc.

C'est ainsi que, à la recherche d'une voie médiane, on rencontre la philosophie de Kant. Car Kant refuse tout dogmatisme, tout absolutisme, critiquant toute transgression des limites humaines, critiquant toute prétention à embrasser la totalité et toute *Schwärmerei*. Son système maintient une ouverture essentielle, une conscience que certains aspects du réel ne sont peut-être pas totalement rationalisables. Mais simultanément, Kant justifie l'exigence de sens, la recherche en direction de l'universalité, qui conjure la tentation de l'absurde. Tout en étant conscient qu'on ne peut humainement atteindre une parfaite réconciliation, il exhorte à cheminer, à travailler, à progresser à l'infini vers le mieux. En ce sens, Kant était de son époque : l'*Aufklärung*.

L'objet de ce mémoire sera d'expliquer les fondements de cette tension, de cette ouverture essentielle du système de Kant, particulièrement dans sa philosophie de l'histoire.

Dans un premier temps, nous exposerons ces fondements. Contre Th. Ruysen² qui affirme que les écrits sur l'histoire de Kant demeurent à vrai dire extérieurs au système, ou J.-L. Bruch³ pour qui ils demeurent en marge de l'oeuvre kantienne, paraissant alors moins intégrés au système, nous soutiendrons qu'ils font partie intégrante du système, c'est-à-dire qu'ils sont tout à fait conséquents avec les trois grandes critiques. Kant n'a-t-il pas écrit que l'obligation principale d'un philosophe est d'être conséquent⁴ ? Mais pourtant, en abordant la philosophie de l'histoire de Kant, nous pouvons avoir d'abord l'impression que ces écrits sont

²Cf. Th. Ruysen, « La philosophie de l'histoire selon Kant », *La philosophie politique de Kant*, Annales de philosophie politique, PUF, 1962, p.33-34.

³Cf. J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, p.234n.

⁴*CRpratique*, AK, V, 24.

précritiques ou extérieurs au système, ou plus précisément qu'ils outrepassent les limites instituées par la raison théorique. D'où provient cette impression ? Peut-être des tensions internes du système, en l'occurrence du rapport entre la philosophie théorique et la philosophie pratique ou la téléologie, sur lesquelles repose la philosophie de l'histoire ? Il sera donc nécessaire de bien montrer comment s'articulent entre eux les divers éléments constitutifs du système critique.

Qui parle de philosophie de l'histoire doit s'arrêter à la question du sens. Cette problématique nous servira ainsi de fil conducteur pour cheminer à travers les trois critiques, celles-ci étant le fondement du système de Kant, dans le but d'éclairer sa philosophie de l'histoire. L'objet de la première partie de ce mémoire ne sera donc pas tant de présenter la philosophie de l'histoire de Kant que d'en chercher les prémisses et les conditions de possibilité à l'intérieur de son système. Nous allons donc partir à la recherche des fondements de la philosophie de l'histoire de Kant, en dégageant les notions qui la déterminent. Ainsi, nous verrons que la philosophie de l'histoire de Kant est le prolongement naturel et conséquent de son système et en quoi c'est le système même qui rend possible cet équilibre entre dogmatisme et scepticisme.

Pour ce faire, nous parcourrons les trois grandes questions cardinales qui structurent l'oeuvre de Kant⁵. La première est : « que puis-je savoir ? ». Kant y répond par sa philosophie théorique. Nous allons tenter d'exposer cette réponse très brièvement, ne pouvant pas passer outre puisque la connaissance de sa philosophie théorique est essentielle pour comprendre la suite de l'exposé et en saisir

⁵CRP, A 805/B 833.

correctement les enjeux. La deuxième est : « que dois-je faire ? ». La philosophie théorique débouchant, comme nous le verrons, sur un agnosticisme quant aux questions déterminant le fondement et le sens de notre existence, Kant doit se servir d'une autre voie, la voie pratique, pour que l'on puisse donner un sens à notre vie, à notre agir. Nous verrons quels en sont les fondements. La troisième question est : « que m'est-il permis d'espérer ? ». Kant considère que cette question concerne autant le théorique que le pratique⁶. Nous allons plus loin nous interroger sur cette considération en tentant de montrer que la téléologie, dont il est question ici, n'est qu'une tentative de donner un sens, par des idées régulatrices ou un jugement réfléchissant, à une perspective que Kant n'arrive pas à fonder théoriquement. Étant donné que cette téléologie finira par reposer sur la morale, nous nous demanderons si la philosophie pratique ne serait pas, d'une certaine façon, son véritable centre. Ainsi, nous aurons les clefs pour situer et comprendre la structure de la philosophie de l'histoire de Kant.

Pour la deuxième partie de ce travail, nous montrerons les implications du système dans la philosophie de l'histoire de Kant. Premièrement, nous exposerons la structure de la philosophie de l'histoire, en montrant en quoi elle est une imbrication de téléologie et de morale. Deuxièmement, nous montrerons en quoi cette structure se retrouve aussi dans la philosophie de l'histoire de la religion. Troisièmement, nous nous arrêterons sur les bornes de l'agir et du savoir humain. Il sera donc question, notamment, du mal radical et de la « Schwärmerei ». Ce parcours accompli, nous serons en mesure de voir clairement en quoi l'histoire, tout

⁶*ibid.*

comme l'histoire de la religion, est un processus ouvert en direction d'un idéal de sens, avec la modestie de ne jamais prétendre s'égaliser à l'Absolu.

Première partie

Chapitre 1

Limites du savoir et nature de la raison

Commençons par présenter la philosophie théorique de Kant, contenue principalement dans la *Critique de la raison pure*. Pour bien comprendre la philosophie de Kant, il est essentiel de savoir ce qu'est l'entreprise critique.

1.1 Les limites de la raison théorique

Kant cherche à travers cette entreprise à déterminer les possibilités et les limites de la raison pure, c'est-à-dire de la raison en elle-même, sans considérer autre chose qui lui serait extérieur, tel ce qui nous vient de l'expérience. Il s'agit donc d'étudier notre façon même de connaître, notre mode de connaissance en lui-même pour voir si ses prétentions sont légitimes. En fait, Kant fait une critique des prétentions de l'entendement¹, ce dernier étant le pouvoir de produire soi-même des

¹Cf. M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Librairie Félix Alcan, 1926, p.108.

représentations². Cela lui permettra de pouvoir tracer les limites de notre savoir, de mettre des bornes à nos spéculations. Ainsi, nous saurons jusqu'où nous pouvons aller, et donc à partir d'où nous spéculons dans le vide, l'obscurité, ou la contradiction. Car l'homme, lorsqu'il spéculé, a la fâcheuse tendance à justement dépasser ces limites, cherchant des objets inaccessibles et cela particulièrement en métaphysique. Kant démontre d'ailleurs qu'en ce domaine, on ne peut avoir de connaissances synthétiques *a priori*, c'est-à-dire qu'on ne peut augmenter nos connaissances sans avoir recours à l'expérience. On a donc besoin d'une pierre de touche déterminant ces bornes et ce critère sera l'expérience possible. Étudiant notre mode de connaissance, Kant procède à ce qu'il appelle sa révolution copernicienne : notre connaissance ne se règle pas sur les objets, ce sont plutôt ces derniers qui se règlent sur elle. Ce qui amènera Kant à affirmer que « [...] nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-même. »³ Le sujet ne connaît que le résultat de ses intuitions et de la catégorisation qu'il en fait, ce que Kant nomme « phénomène ». En clair, nous n'avons pas accès aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ce que Kant nomme chose en soi. C'est là-dessus que repose la critique de l'illusion transcendantale, qui sert de cran d'arrêt à la prétention à totaliser théoriquement le monde. Puisque toute connaissance objective implique une donation sensible, on ne parviendra jamais à rationaliser totalement le monde. Cette impossibilité de connaître la totalité fait de la philosophie kantienne un système ouvert, dans lequel on ne peut prétendre à un savoir absolu.

²CRP, A 51/B 75.

³CRP, B 18.

1.2 L'idée

Mais de la nature de notre raison résulte le fait que nous nous posons certaines questions que nous ne pouvons écarter. Il y a des objets qui ne peuvent nous être indifférents, car ils concernent le sens même de notre existence. Nous devons pouvoir, dans un processus infini, viser l'explication totale. Ces questions portent sur l'existence de Dieu, sur la vie après la mort et sur la liberté de notre volonté. C'est ce que Kant appelle « idée ». Qu'est-ce donc qu'une « idée » ? Elle est à la raison ce que le concept est à l'entendement. Un concept peut être soit empirique, soit pur, c'est-à-dire ayant sa source uniquement dans l'entendement. Ce dernier se nomme « notion ». Et un concept provenant de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience possible est une idée, donc en quelque sorte un concept de la raison⁴. L'idée est un maximum que l'on doit avoir en vue pour s'en rapprocher⁵, vers lequel on peut tendre sans pouvoir cependant l'atteindre. Contrairement aux catégories de l'entendement qui, par l'accord de nos concepts avec l'objet, conduisent à la vérité, les idées produisent une apparence. Mais une apparence, une illusion qui serait pour Kant nécessaire et inévitable lorsque nous voulons pousser l'entendement au-delà de toute expérience possible⁶. Toutefois, les idées ne permettent pas d'aller au-delà de toutes limites. Elles n'ont pas d'usage constitutif et il n'est possible ni d'en faire une déduction transcendantale, ni de les fonder d'une manière déterminée. Elles sont restreintes à un usage régulateur, au rôle de simples principes heuristiques pour diriger l'entendement vers certains buts, ou vers une certaine unité. Et il faut bien spécifier « diriger vers », puisqu'elles ne nous montrent qu'une direction, de laquelle on ne se rapproche

⁴CRP, A 320/B 377.

⁵CRP, A 317/B 374.

⁶CRP, A 644-645/B 672-673.

qu'approximativement, qu'asymptotiquement, sans jamais l'atteindre. Il faut toujours être conscient que ce ne sont *que* des idées, qu'elles se situent hors des bornes de l'expérience possible et qu'il faut les prendre seulement comme telles. Car si on en fait un mauvais usage, si on en abuse, si on prétend faire un usage « constitutif » de ce qui ne peut être que régulateur, alors on bascule dans l'illusion transcendantale. Dans ce cas, Kant parle d'un défaut de jugement. Ces idées qui seront étudiées dans sa philosophie théorique, Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté, seront considérées à ce stade comme n'étant qu'hypothétiques, ne pouvant être confirmées. Comme nous venons de l'expliquer, on ne peut répondre théoriquement à ces questions, car on ne peut connaître les objets dépassant l'expérience possible. Mais dans la même veine, autant on ne peut démontrer ces objets, autant on ne peut démontrer leur impossibilité et donc on ne peut pas non plus les réfuter. C'est ainsi que la philosophie théorique de Kant débouche sur ce qui nous semble être un agnosticisme. De ce point de vue, Kant ne peut garantir que le réel n'est pas absurde⁷.

Nous verrons cependant que le rôle de ces idées s'accroîtra dans sa philosophie pratique⁸. Au cœur de l'illusion transcendantale se loge une fétichisation illégitime, puisqu'elle consiste en un remplissage frauduleux des idées. Mais dans le cadre des postulats, à l'intérieur de la raison pratique, le remplissage sera, selon Kant, acceptable⁹. Une fois que les idées ont été passées au crible de la critique et que nous avons pris conscience du danger d'illusion

⁷Cf. A. Philonenko, « L'antinomie du jugement téléologique chez Kant », *Études kantienne*, Paris, Vrin, 1982, p.151.

⁸Nous verrons que dans sa philosophie pratique, Kant ira jusqu'à voir les idées comme objectives (bien qu'indéterminées) et législatrices.

⁹Cf. N. Rotenstreich, « Hypostasis and Fetishmaking », *Kant-Studien*, vol. 71, 1980, p.75.

transcendantale, leur contenu sera conservé à titre d'exigence de sens par le sujet raisonnable qui réfléchit sur le monde. Rien ne garantit qu'elles puissent trouver dans le monde la moindre illustration, ce dernier étant contingent par rapport à elles, mais rien n'interdit non plus de rechercher du sens par le biais de commencements de schématisation, c'est-à-dire par le biais de symboles¹⁰.

¹⁰Cf. L. Ferry, *Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF, 1996, p.128.

Chapitre 2

La question du sens dans la philosophie pratique de Kant

La philosophie théorique de Kant n'achève pas son système. Peut-être même n'en est-elle que le début, voire une propédeutique en regard de ce qui va suivre. La philosophie théorique, qui aboutit à une forme d'agnosticisme, n'apporte guère d'indications quant à l'agir. Malgré cela, notre raison persiste naturellement à se poser un ensemble de questions inévitables, essentielles, car nécessaires pour pouvoir déterminer notre agir. La vie, selon Kant, doit avoir un sens, une fin, un but, une direction. Il refuse le nihilisme, le scepticisme radical : l'absurde lui est inconcevable¹. Sinon, comment pouvons-nous même agir et prendre des décisions ? Et ainsi, Kant cherchera, malgré sa philosophie théorique, ou du moins à l'intérieur des limites circonscrites par celle-ci, un moyen de donner un sens à notre agir. Il se dit qu'il doit y avoir une finalité au fait que la nature de notre raison nous amène à nous poser ces questions. Cela l'amènera dans une autre sphère,

¹Nous verrons plus loin (*infra*, p.65) qu'il rejette la possibilité que la vie ressemble au mythe de Sisyphe.

c'est-à-dire dans la philosophie pratique. Nous allons donc expliquer en quoi consiste cette philosophie pratique, comment elle est fondée et comment elle s'articule avec la philosophie théorique.

2.1 Liberté et loi morale

Comment Kant légitime-t-il la voie pratique ? D'où sort-elle ? Cette question sera en quelque sorte l'objet même de la *Critique de la raison pratique* : établir s'il existe une raison pure pratique. Si Kant appelle son ouvrage *Critique de la raison pratique*, et non pas Critique de la raison **pure** pratique, c'est qu'il y critique le pouvoir pratique de la raison. S'il arrive à prouver ce pouvoir pratique, c'est-à-dire s'il prouve que la raison est pratique en elle-même et qu'elle a ses propres concepts originaux, il prouve ainsi du même coup sa réalité et celle de ses concepts. Contenant en elle-même alors la règle pour la critique de tout usage, elle n'aurait donc plus à être critiquée².

C'est par l'établissement de notre liberté comme pouvoir pratique qu'il fondera sa philosophie pratique. Alors que dans l'ordre du théorique nous avons affaire à une causalité naturelle, une causalité par nécessité, il sera question dans l'ordre du pratique d'une causalité par liberté.

Quel est le statut de la liberté chez Kant ? Pour bien en comprendre la genèse, nous devons remonter à la troisième antinomie de la raison pure de la première *Critique*. La liberté y est requise par le besoin qui s'y présente de mieux expliquer la causalité naturelle. Cette dernière ne peut expliquer un commencement

²*CRpratique*, AK,V, 16.

originaires, seulement des commencements subalternes. Mais si la liberté permet d'expliquer un commencement originaire, elle entre cependant en contradiction avec le principe même de causalité naturelle. Elle est à la fois nécessaire et incompatible, d'où l'antinomie. Mais la raison pour Kant ne pouvant être en contradiction avec elle-même, cette antinomie ne peut être qu'apparente. La causalité naturelle n'est pas remise en question ; le problème est plutôt de comprendre comment la causalité par liberté est compatible avec elle. L'antinomie sera levée grâce à la distinction entre phénomène et chose en soi. La causalité naturelle détermine les phénomènes, mais ceux-ci ne constituent pas la totalité du réel. La raison cherchant l'unité, elle pose l'inconditionné derrière les phénomènes. Mais cet inconditionné doit être situé en dehors de la série causale naturelle et donc dans le plan nouménal. La liberté se situant donc sur ce plan, il est alors possible de penser (sans cependant connaître) sans contradiction la liberté et la nature. C'est ainsi que la causalité par liberté peut être compatible avec la causalité naturelle. Et l'homme appartenant à la fois au monde sensible et au monde intelligible, participe de ces deux points de vue. Ces deux causalités se rencontrent ainsi dans un même effet.

La liberté étant ainsi présentée comme une *idée*, elle ne peut ni être démontrée spéculativement, ni être ainsi niée. De cette manière, Kant aménage un espace pour la possibilité de la liberté.

Mais la liberté ainsi entendue n'a pas encore de contenu. Vers la fin de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire dans le Canon de la raison pure, Kant parle

de la liberté comme ayant dorénavant un sens pratique³. L'essence même de la raison reposerait sur la liberté⁴ et cette dernière définirait la philosophie pratique⁵. Kant considère alors que la liberté pratique peut être démontrée par l'expérience⁶, propos qu'il nuancera dans la *Critique de la raison pratique*, y précisant que cette idée n'est pas donnée par l'expérience⁷. Sinon, toute morale serait condamnée à l'hétéronomie⁸. C'est dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* que Kant fera intervenir l'autonomie de la volonté. Dans ce texte cependant, la liberté n'est pas encore affirmée comme réelle, mais simplement comme non-contradictoire et donc logiquement *possible*. Ce qui fera dire à F. Alquié que la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* peut être estimée comme étant un échec⁹, bien qu'elle accomplisse un certain progrès par rapport à la première critique, notamment parce que la notion d'autonomie a permis d'identifier la liberté nouménale et la liberté pratique¹⁰.

C'est donc dans la *Critique de la raison pratique*, comme nous allons le voir, que Kant affirmera la *réalité* de la liberté, fondant ainsi sa philosophie pratique. Il y commence par nous présenter la liberté, qui serait la seule des idées de la raison spéculative dont nous connaîtrions *a priori* la possibilité. Mais paradoxalement, elle serait incompréhensible pour nous, êtres humains finis. Elle existerait, mais on ne

³CRP, A 801/B 829. Notons cependant que la philosophie morale de Kant est déjà en germe dans ses écrits précritiques. Cf. F. Alquié, introduction aux écrits de 1785, *Oeuvres philosophiques*, Pléiade, t.2, p.224.

⁴CRP, A 738/B 766.

⁵CRP, A 800/B 828.

⁶CRP, A 802/B 830.

⁷CRpratique, AK, V, 44.

⁸Cf. A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, t.2, Vrin, 1972, p.143.

⁹Cf. F. Alquié, *La morale de Kant*, CDU, 6e leçon.

¹⁰Cf. F. Alquié, introduction aux écrits de 1785, *Oeuvres philosophiques*, Pléiade, tome 2, p.239.

saurait ni comment, ni pourquoi. La raison pratique confère par elle-même de la réalité à un objet suprasensible, qui est la liberté, quoiqu'elle ne lui accorde qu'un usage pratique. En cela, la liberté est tout simplement un « fait ». Ce qui la prouverait et permettrait d'en connaître la possibilité serait la loi pratique, c'est-à-dire la loi morale. Qu'est-ce que la loi morale? Elle se caractérise par sa portée nécessaire et universelle, donc désintéressée : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle »¹¹. Pour lui obéir de façon authentiquement désintéressée, nous devons avoir pour seul mobile la loi elle-même. Sur quoi est-elle fondée ? Dans la *Critique de la raison pure*¹² ainsi que dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs*, la loi morale conservait un caractère simplement hypothétique¹³. Finalement, Kant abandonne ses tentatives de le fonder et en fait simplement un « fait de la raison »¹⁴. Il ne parvient pas à la déduire des données antérieures de la raison, ni à la fonder sur aucune intuition. Mieux : il considère qu'elle n'a pas besoin d'être justifiée par aucun fondement¹⁵ ! Delbos précise : « Elle n'a point à être déduite, c'est elle au contraire qui doit servir à déduire »¹⁶. Et Höffe : « Avec le terme "fait de la raison", Kant veut indiquer que la morale existe effectivement [...] Kant parle d'un fait (factum) parce qu'il considère la conscience de la loi morale comme une réalité, comme quelque chose de réel et non pas de fictif, de simplement admis »¹⁷.

¹¹ *CRpratique*, AK, V, 30.

¹² « je suppose cela en me réclamant non seulement des preuves des plus célèbres moralistes, mais encore du jugement moral de tout homme, s'il veut concevoir clairement ce genre de loi » *CRP*, A 807/B 835. (C'est nous qui soulignons).

¹³ Cf. F. Alquié, introduction à la *Critique de la raison pratique*, *Oeuvres philosophiques*, Pléiade, t.2, p.598.

¹⁴ *CRpratique*, AK, V, 31. On ne retrouve pas cette façon de légitimer la loi morale avant ce passage. Cf. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, 1969, p.349.

¹⁵ *CRpratique*, AK, V, 47.

¹⁶ V. Delbos, *op. cit.*, p.355-356.

¹⁷ O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 1993, p.136-137.

Reste que la loi morale se présente donc comme un présupposé¹⁸. N'aurait-il pas été plus prudent que Kant conserve pour la loi morale un statut hypothétique ? Ou bien qu'il se contente de la considérer comme une simple idée régulatrice¹⁹, dont on se servirait pour donner un sens à défaut d'en obtenir un de la philosophie théorique ?²⁰

Il y a une sorte d'équivalence, du moins dans l'analytique de la *Critique de la raison pratique*²¹, entre la loi morale et la liberté, la liberté étant la condition de la loi morale (et c'est pour cela que l'on connaîtrait l'idée de liberté) et la loi morale, la condition de la prise de conscience de la liberté. Kant précise dans une note de bas de page :

Pour qu'on ne s'imagine pas rencontrer ici des inconséquences, si j'appelle maintenant la liberté la condition de la loi morale, et si je soutiens par la suite dans ce traité que la loi morale est la condition sans laquelle nous ne pouvons *prendre conscience* de la liberté, je ferai seulement remarquer que la liberté est sans doute la *ratio essendi* de la loi morale, mais que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté. En effet, si la loi morale n'était pas d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à admettre une chose telle que la liberté [...]. En revanche, s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait *nullement être rencontrée* en nous²².

Par ce « fait », on « connaît » la loi morale, et comme la liberté en est la condition, on « connaît » la possibilité de la liberté elle-même.

¹⁸Cf. V. Delbos, *idem*, p.344.

¹⁹Comme il le fait dans AK, V, 49.

²⁰Certains auteurs, par exemple J. Habermas dans *Morale et communication* (Editions du Cerf, 1986), ont été critiques quant à la loi morale comme fait de la raison. Mais il serait ici hors de propos de débattre de cette question, notre objet étant d'exposer l'économie de pensée de Kant plus que de la discuter. Nous nous contentons seulement d'émettre quelques réserves devant ce qui fonde toute la philosophie pratique.

²¹Cf. F. Alquié, *op. cit.*, p.599.

²²*CRpratique*, AK, V, 4n.

Cela permet à notre raison, possédant ainsi un principe *a priori*, de se proclamer originellement législatrice. Étant libre, c'est-à-dire notre volonté humaine ayant cette propriété, nous pouvons par elle nous donner à nous-mêmes nos propres lois morales. C'est en cela que la finalité de la raison est, par le biais de la liberté, de se donner à nous-mêmes nos propres lois morales. C'est ce que Kant appelle l'autonomie de la volonté (opposée à l'hétéronomie, qui exige une connaissance du monde²³). C'est ainsi que, par ce « fait » de l'autonomie²⁴, inséparablement lié à la conscience de la liberté de la volonté, il est montré que la raison pure peut être pratique, c'est-à-dire qu'elle détermine la volonté par elle-même, indépendamment de tout élément empirique. Ayant une volonté libre, nous n'avons pas ici de limites, en autant que l'on reste à l'intérieur du domaine pratique, c'est-à-dire dans les limites de l'exercice de la loi morale²⁵.

2.2 *Espérance et postulat*

Et qu'en est-il du bonheur? Dans un premier temps, il est tout simplement écarté de la morale de façon à pouvoir dégager l'objet pur de la raison pratique. Car selon Kant, on ne peut rien fonder *a priori* sur cette notion.

[...] le bonheur est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie²⁶.

²³*CRpratique*, AK, V, 36.

²⁴*CRpratique*, AK, V, 42.

²⁵*CRpratique*, AK, V, 137.

²⁶*FMM*, AK, IV, 418-419.

De plus, comme nous sommes des êtres sensibles ainsi que finis et que le bonheur repose sur des principes empiriques, il n'est conséquemment pas totalement en notre pouvoir, ce qui implique que nous ne pouvons jamais nous l'assurer totalement en cette vie.

Mais pour soutenir notre effort moral, lequel requiert d'être tout à fait désintéressé, nous devons cependant pouvoir espérer le bonheur. L'objet total de notre volonté demande qu'à la vertu soit ajouté le bonheur, si nous en sommes dignes, c'est-à-dire à condition que notre conduite morale soit conforme à la loi. Cet amalgame de vertu et de bonheur, totalité inconditionnée de l'objet de la raison pure pratique, est nommé par Kant *souverain Bien*. Comme nous devons, pour être conséquent avec les lois que nous nous donnons à nous même de façon autonome, agir par devoir, donc être vertueux et que nous aspirons tous nécessairement au bonheur, le souverain Bien est naturellement une visée pratiquement nécessaire par respect de la loi morale²⁷, que l'on se donne *a priori*, ce qui en fait un impératif qui détermine notre volonté.

C'est ainsi que dans un deuxième temps, le bonheur, duquel on ne peut être assuré en cette vie, est réintégré à l'intérieur de la notion de souverain Bien en tant qu'objet d'espérance. Kant récuse tout lien qui serait analytique entre la vertu et le bonheur, sous peine de retomber dans les morales de l'hétéronomie. La vertu est de l'ordre de la liberté et ainsi participe au plan nouménal, alors que le bonheur repose sur un accord de la nature avec le but de l'homme et concerne plutôt l'expérience, le sensible. Lier ces deux termes serait lier liberté et nature. Comment alors réconcilier

²⁷CRpratique, AK, V, 132.

vertu et bonheur ? Cela mène Kant à une antinomie : « il faut donc ou que le désir du bonheur soit le motif de maximes de la vertu, ou que la maxime de la vertu soit la cause efficiente du bonheur. »²⁸ Kant résoudra cette antinomie en faisant appel, comme il l'a fait dans le cas de l'antinomie de la liberté dans la *Critique de la raison pure*²⁹, à la distinction entre phénomène et noumène. Ainsi, cette antinomie n'en est une que si on a pour cadre le seul monde phénoménal. Mais selon Kant :

[...] puisque j'ai non seulement le droit de penser mon existence également comme un noumène dans un monde intelligible, mais que je tiens même dans la loi morale un principe déterminant purement intellectuel de ma causalité (dans le monde sensible), il n'est pas impossible que la moralité de l'intention ait, comme cause, avec le bonheur, comme effet dans le monde sensible, une connexion nécessaire, sinon immédiate, du moins médiante (par l'intermédiaire d'un auteur intelligible du monde), connexion qui, dans la nature qui est simplement objet des sens, ne peut suffire à constituer le souverain Bien³⁰.

Précisons que puisque notre agir moral se doit d'être désintéressé, le bonheur, quoi qu'on doive en être digne par notre vertu, n'a plus le sens d'une juste rétribution de la vertu, mais celui d'un don gratuit. Notre finitude (le fait que nous appartenions au monde sensible) et l'indéracinabilité du mal en nous³¹, fait de nous des êtres qui ne peuvent pas être saints (totalement vertueux), mais qui travaillent indéfiniment à se rendre *digne* du bonheur. La parfaite réalisation du bonheur ne peut être espérée que dans un autre monde, même si cela peut sembler paradoxal étant donné le caractère empirique du bonheur.

²⁸*CRpratique*, AK, V, 113.

²⁹Cf. *supra*, p.13.

³⁰*CRpratique*, AK, V, 114-115.

³¹*infra*, p.80.

Le souverain Bien, pour qu'il soit possible, requiert donc certaines conditions. Comme nous ne pouvons pas être totalement vertueux (en entière conformité à la loi morale) en cette vie, nous devons supposer une personnalité persistante après la mort du même être raisonnable pour assurer la perpétuité de notre effort en direction de la vertu, donc l'immortalité de l'âme. Ensuite, nous devons nécessairement supposer que nous sommes libres, que nous sommes indépendants par rapport au monde sensible, de façon à pouvoir nous donner à nous même notre propre loi et de pouvoir nous y conformer. Enfin, pour qu'il y ait la possibilité d'un bonheur proportionné à notre vertu, nous devons supposer une raison impartiale, c'est-à-dire Dieu. Aussi, la raison pratique a besoin de supposer ces idées pour que le souverain Bien ne soit pas une vaine chimère. Mais la *Critique de la raison pure* n'avait-elle pas statué que ces idées n'étaient pas connaissables ? Ces idées n'étaient toutefois pas non plus réfutables et par le fait même restaient *possibles*. Cependant, elles ne peuvent être considérées comme des faits ; elles ne peuvent être constitutives, déterminées. Elles restent problématiques aux yeux de la raison théorique pour laquelle elles ne sont que de simples hypothèses. Leur statut sera différent dans le contexte de la raison pratique. Ces idées y seront considérées comme étant des postulats. Qu'entend Kant par postulat ? Ce sont des suppositions ou hypothèses nécessaires, mais d'une nécessité toute pratique³². Pour notre sujet, par besoin pratique, on se doit nécessairement de donner notre assentiment. Kant a d'ailleurs écrit :

Le but donné, les conditions de sa réalisation sont hypothétiquement nécessaires. Cette nécessité est subjective, [...] mais elle est absolument suffisante et l'est pour chacun si je sais avec certitude que nul ne peut connaître d'autres conditions qui conduiraient au même but³³.

³²*CRpratique*, AK, V, 132.

³³Cité par : E. Weil, *Problèmes kantien*s, Vrin, 1963, p.23. (A 825ss/B 853ss.).

Parce que Kant n'y voit pas d'alternatives et qu'elles sont nécessaires au souverain Bien, ces idées acquièrent ainsi pratiquement une réalité objective les autorisant à former des concepts³⁴. C'est ainsi un besoin d'admettre quelque chose sans quoi ne peut avoir lieu ce qu'on doit sans relâche se proposer pour but de notre action (c'est-à-dire le souverain Bien).

Mais n'est-il pas judicieux de se demander ici, comme l'a fait Wizenmann³⁵, en quoi il est légitime de conclure d'un besoin à la réalité d'un objet? Kant objectera qu'il s'agit ici plutôt d'un besoin qu'il qualifie de rationnel. Car ce besoin dériverait d'un principe objectif de la volonté, laquelle obligerait nécessairement tout être raisonnable et par conséquent nous autoriserait à supposer *a priori* dans la nature des conditions conformes à la loi, rendant ces dernières inséparables de l'usage pratique complet de la raison³⁶. Kant revient souvent avec un raisonnement qui signifierait que si l'on doit, alors on peut, sinon notre effort serait absurde, évacuant ainsi la possibilité que cet effort puisse être bel et bien absurde. Pour Kant, parce qu'on a le devoir de réaliser, autant qu'il est en notre pouvoir, le souverain Bien, cette visée naturelle de notre volonté doit être possible, et donc nous devons pouvoir supposer ce qui est nécessaire à sa possibilité. Mais le passage du devoir au réel ne constitue-t-il pas un saut illégitime? Autrement dit : en quoi peut-on commander d'admettre quelque chose dont on ne peut théoriquement prouver l'existence? Kant admet qu'une croyance commandée est absurde. Mais il ajoute que la raison spéculative doit l'accorder étant donné qu'elle n'est pas impossible et qu'on ne peut concevoir

³⁴CRpratique, AK, V, 132.

³⁵CRpratique, AK, V, 143n.

³⁶Y. Yovel, dans son livre *Kant et la philosophie de l'histoire*, (Méridiens Klincksieck 1989), note l'obscurité de la réponse kantienne, et mentionne que ses critiques l'ont trouvée inadéquate. Il tentera cependant d'y répondre p.89-90.

d'autres alternatives légitimes. Sinon, il ne voit rien d'autre que l'absurde, qui est inconcevable pour lui, car il compromet la possibilité de l'action morale dans le monde. Il avoue que remettre en doute la possibilité du souverain Bien serait remettre en doute la loi morale elle-même. En dernière analyse, nous sommes simplement placés devant un *choix*³⁷ entre l'absurde et le sens. Et la voie pratique est pour Kant, semble-t-il, la seule façon de donner sens à notre agir.

Philonenko précisera le sens des postulats ainsi : « Postuler, c'est donc affirmer une vérité qui n'intéresse que le sujet, mais ce n'est point renier la rationalité. »³⁸ Ainsi, les postulats sont des croyances³⁹, ou plus précisément des croyances rationnelles puisqu'ils tirent leur source de la raison. Cela nous amène à expliquer ce que Kant entend par croyance. La distinction qu'il fait entre l'opinion, le savoir⁴⁰, et la croyance, qui sont les trois façons par lesquelles nous connaissons, est utile pour bien comprendre le statut précis de la croyance. Cette distinction est opérée une première fois dans le Canon de la *Critique de la raison pure* et est reprise à la fin de la *Critique de la faculté de juger*. La question est de savoir laquelle de ces manières de connaître convient aux idées de la raison et quelles en sont les implications pour l'agent moral.

Premièrement, l'opinion. Elle concerne des choses qui sont possibles, mais qu'on ne peut connaître car on ne peut en avoir une véritable expérience étant donné les limites de nos facultés, notre finitude. Elle est donc insuffisante objectivement et

³⁷ *CRpratique*, AK, V, 145.

³⁸ A. Philonenko, *op.cit.*, p.169.

³⁹ *Glauben*. Certains le traduisent par croyance, d'autres par foi.

⁴⁰ *Wissen*. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant emploiera plutôt le terme « fait » (*scibile, facti*). Cf. *CFJ*, AK, V, 467-468.

même subjectivement⁴¹. Kant donne comme exemple la question de savoir s'il y a des habitants sur d'autres planètes. Comme les idées de la raison sont du côté du suprasensible, on ne peut avoir par rapport à elles d'opinion. Conséquemment, l'opinion n'est pas une manière de connaître convenant aux idées de la raison.

Deuxièmement, le savoir. Il concerne les objets dont la réalité objective doit être prouvée. Ainsi, il est suffisant subjectivement et objectivement⁴². Kant considère qu'il y a une idée de la raison qui y trouve sa place, celle de la liberté. Cette idée ne se présente pas dans l'intuition et, par suite, ne se prouve pas théoriquement. Sa réalité est démontrée pour Kant par des lois de la raison pratique, comme nous l'avons vu précédemment⁴³.

Troisièmement, la croyance. Il s'agit des cas où l'objet est conforme au devoir de la raison pure pratique, c'est-à-dire commandé par la raison pure pratique et donc admis comme possible, mais excessif pour la raison théorique, puisque improuvable, ne pouvant être démontré pour nous par une expérience possible. Bien que subjectivement suffisante, cette manière de connaître est tenue pour objectivement insuffisante⁴⁴. Kant ajoute que les seules conditions pensables pour nous de sa possibilité sont l'existence de Dieu comme auteur moral du monde⁴⁵ et l'immortalité de l'âme. Celles-ci sont aussi de « simples affaires de croyance »⁴⁶,

⁴¹CRP, A 822/B 850.

⁴²*ibid.*

⁴³Cf. *supra*, p.15 *sqq.*

⁴⁴*ibid.*

⁴⁵ L'existence de Dieu ne concerne pas la croyance, mais l'opinion, puisque c'est notre finitude qui nous empêche de pouvoir la connaître. Mais l'existence de Dieu en tant qu'auteur moral du monde rendant possible le but final est affaire de croyance, son existence n'étant admise qu'en vue de l'usage pratique de la raison.

⁴⁶CFJ, AK, V, 469.

tout comme le but final. Il n'y a que les objets de la raison pure qui peuvent être de « simples affaires de croyance », puisqu'en tant qu'idées on ne peut assurer théoriquement leur réalité. Le titre que Kant donne à son paragraphe 91 est révélateur: « De la manière de tenir quelque chose pour vrai au moyen d'une croyance pratique »⁴⁷. Ce « tenir pour vrai » se distinguerait d'un « prendre pour vrai » qui serait une transgression des limites de ce qu'on peut connaître⁴⁸. Kant définit la croyance comme étant le mode de penser moral de la raison dans le fait de tenir pour vrai ce qui est inaccessible à la connaissance théorique⁴⁹; elle permet d'admettre comme vrai ce qu'il est nécessaire de présupposer du point de vue pratique. C'est ce que Kant appelle un principe du cœur, un principe de confiance⁵⁰. C'est une croyance à la première personne du singulier⁵¹. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant affirme au sujet de la croyance rationnelle :

Mais non, la conviction ici n'est pas une certitude *logique*, mais une certitude *morale*; et, puisqu'elle repose sur des fondements subjectifs (la disposition morale), je ne dois même pas dire : *il est moralement certain qu'il y a un Dieu, etc.*, mais : *Je suis moralement certain, etc.*⁵².

Ainsi, on ne peut imposer notre croyance aux autres. C'est pour nous et librement que nous tenons pour vrai ces choses en vue d'un but commandé par la loi morale. Cela est fondé sur la raison d'une manière suffisante, mais seulement en vue de l'usage pratique. Sinon, on en est réduit au doute théorique perpétuel. Une personne morale doit nécessairement croire, soutient Kant, sans quoi son action

⁴⁷CFJ, AK, V, 467.

⁴⁸Cf. l'article « croyance » écrit par P. Ricoeur dans l'*encyclopedia universalis*, p.874.

⁴⁹CFJ, AK, V, 470.

⁵⁰*ibid.*

⁵¹CRP, A 829/B 857.

⁵²CRP, A 829/B857.

morale serait absurde. La foi dérive en quelque sorte d'une préférence, d'une intention morale⁵³.

2.3 *L'intérêt de la raison*

Mais comment peut-on dénier la réalité objective à l'usage suprasensible des catégories dans la spéculation, et cependant reconnaître cette réalité relativement aux objets de la raison pure pratique? C'est ce que Kant appelle: « l'énigme de la critique »⁵⁴. N'y voyant pas une incohérence, il considère plutôt que nous avons affaire ici à un autre usage que celui de la raison spéculative : un usage des concepts différent, limité au pratique et qui n'est pas une extension de la connaissance au suprasensible. Il y a donc deux sortes de raison chez Kant, ou plutôt une raison qui se manifeste dans la dualité de ses usages⁵⁵.

Mais cela n'entraîne-t-il pas des conflits? On aurait une raison théorique qui, restant dans ses limites, rejeterait la pratique qui lui semblerait être un débordement et une raison pratique qui étendrait malgré tout ses limites, y faisant rentrer la raison théorique lorsque ses besoins l'exigeraient. Pour éviter ce conflit, Kant subordonne la raison théorique à la raison pratique. Il y aura donc suprématie de la raison pure pratique, à condition que leur union ne soit pas contingente et arbitraire, mais fondée *a priori* sur la raison, donc nécessaire. Comment expliquer ce déplacement? La philosophie théorique étant objective, n'est-ce pas plutôt elle qui devrait prévaloir ?

⁵³Cf. V. Delbos, *op. cit.*, p.396.

⁵⁴*CRpratique*, AK, V, 5.

⁵⁵Cf. V. Delbos, *op. cit.*, p. 408-409.

Comment Kant justifie-t-il la suprématie de la raison pratique? En parlant de l'intérêt de la raison⁵⁶. La suprématie y est entendue comme étant la prépondérance de l'intérêt de l'une en tant que l'intérêt des autres est subordonnée à celui-là. Kant affirme donc la prépondérance de l'intérêt pratique sur l'intérêt théorique, l'intérêt de l'usage théorique résidant dans la connaissance de l'objet poussée jusqu'aux principes les plus élevés, alors que l'intérêt de l'usage pratique réside dans la détermination de la volonté par rapport au but ultime et complet.

En quoi l'affirmation que l'intérêt de l'un prime sur celui de l'autre légitime-t-il qu'il doit avoir préséance? En quoi cela le rend-il plus légitime? En quelque sorte, Kant considère qu'il doit le choisir parce que la raison théorique ne peut pas répondre aux questions posées par la nature de la raison. Il faut distinguer chez Kant les termes « penser » et « connaître », ce dernier terme ayant un sens théorique, réservé à la connaissance par catégories schématisées⁵⁷, alors que le premier notamment n'a pas rapport à la sensibilité (donc sans rapport à l'expérience possible). À défaut de pouvoir *connaître* les objets suprasensibles, Kant doit ménager la possibilité de les *penser*. D'ailleurs, sa philosophie théorique ne rejette pas le concept d'inconditionné. Elle ne peut le connaître, ni en garantir la réalité objective, mais elle le pose toutefois de manière problématique, c'est-à-dire comme n'étant pas impossible à penser. Et si elle le fait, c'est uniquement pour ne pas être atteinte dans son essence et plongée dans le scepticisme. Kant dit même que la raison théorique réclamait la liberté pour échapper à l'antinomie où elle tombe lorsqu'elle tente de penser l'inconditionné. Comme le but ultime de la raison s'éclaire par la philosophie pratique, tout intérêt est donc en définitive pratique, et

⁵⁶Kant en parle déjà dans la dialectique de la *CRP*. Cf. E. Weil, *op. cit.*, p.34.

⁵⁷Cf. E. Weil, *op. cit.*, p.23.

celui de la raison spéculative n'est conditionné et complet que dans son usage pratique. De plus, la façon conséquente de penser ne recommande-t-elle pas de laisser la chose en soi au fondement, la totalité ne se trouvant que dans des choses en soi⁵⁸? Bien qu'elle ait deux usages, il n'y a qu'une seule raison⁵⁹. Aussi, ce qui primera, ce sera la raison en tant que pratique⁶⁰, puisqu'elle seule nous ouvre une voie pour penser et donner un sens à notre agir.

Kant va jusqu'à affirmer qu'il y a, par le biais de l'usage pratique, une certaine extension de la connaissance théorique et de sa connaissance relativement au suprasensible en général⁶¹ ; une pensée de l'inconditionné, mais seulement à l'intérieur de la sphère pratique. On pense ces idées (Dieu, liberté, immortalité), mais la connaissance qu'on en a n'est nullement augmentée. Là où notre connaissance serait augmentée, c'est au sens où la raison a été obligée d'admettre (pour éviter l'absurde) que certaines idées dont a besoin le souverain Bien, idées auparavant considérées seulement comme problématiques, sont maintenant considérées comme des réalités objectives par le biais de la loi morale⁶². Non pas que celle-ci nous permette de connaître ces idées ; elle nous permet seulement d'affirmer que ces idées ont bel et bien un objet. C'est ainsi que pour Kant elles deviennent, dans la perspective pratique et parce qu'elles sont des conditions nécessaires de la possibilité du souverain Bien, immanentes et constitutives⁶³ plutôt que transcendantales et simples principes régulateurs. Toutefois, ces idées,

⁵⁸*CRpratique*, AK, V, 107.

⁵⁹Cf. V. Delbos, *op. cit.*, p. 409.

⁶⁰Cf. E. Weil, *op. cit.*, p.20.

⁶¹*CRpratique*, AK, V, 135.

⁶²*idem*

⁶³*idem*

croyances rationnelles, restent les seules pour lesquelles notre intérêt déterminerait notre jugement⁶⁴.

Et qu'en est-il du rôle de la raison théorique? Est-elle devenue inopérante parce que subordonnée à la raison pratique? Ce que nous venons de dire concernant la raison pratique ne serait pas contraire aux acquis de la raison théorique ; le rôle de la *Critique de la raison pure* n'était pas d'humilier la raison, mais de déterminer les limites à l'intérieur desquelles elle s'exerce de manière valide. Ce faisant, elle visait à prévenir sa démesure potentielle. La raison théorique se servira de ces idées négativement. Cela préviendra la superstition, le fanatisme et l'anthropomorphisme (quoique Kant réhabilitera un certain anthropomorphisme sous certaines conditions⁶⁵) ; car ces déviations font obstacle à l'usage pratique de la raison pure. De cette façon, elle conserve un rôle positif, qui est celui de dégager la voie, pour permettre à la raison pratique d'avancer de façon plus assurée.

L'affirmation de Kant « Je devais donc abolir le savoir, pour trouver une place pour la foi »⁶⁶ nous devient ainsi intelligible. Pour éviter l'absurde et étant donné que la raison théorique ne l'empêche pas, la raison pratique dépasse l'expérience possible pour donner un sens à l'existence que la raison théorique, prise dans ses limites, ne peut fournir. C'est à partir de l'idée de liberté que cette voie sera donc ouverte en tant que *ratio essendi* de la loi morale, fondant ainsi la philosophie pratique et servant de guide à l'agir.

⁶⁴CRpratique, AK, V, 143. Voir aussi V. Delbos, *op. cit.* p.395. Toutefois, cela reste une croyance, non un fait. Cette fondation sur la primauté de la loi morale n'a pas de support cognitif ; il est possible de remettre en doute l'affirmation que le monde soit structuré de façon à rendre l'action possible. Cf. Y. Yovel, *op. cit.*, p.100.

⁶⁵Cf. *infra*, p.34.

⁶⁶CRP, B XXX.

2.4 Souverain Bien et espérance : vers une philosophie de l'histoire

La loi morale nous conduit, à travers l'espérance en un souverain Bien, à la religion. Mais cela nous conduit aussi, puisque notre effort moral commence dès ici-bas, à promouvoir le souverain bien en cette vie. Nous avons donc devant nous deux axes : le premier éthico-religieux, le second éthico-juridique. C'est ce second axe qui retiendra notre attention. La morale pose le problème de la réalisation de la liberté dans la nature. Il doit être possible que la causalité par liberté soit réalisée dans le monde, dans la nature, ne serait-ce que tendanciellement. C'est ce que réclame l'accomplissement de notre tâche morale. Nous devons croire que le souverain Bien est réalisable au moins tendanciellement en ce monde. L'espérance permet de soutenir la pensée du possible, de soutenir le sens. C'est à cette problématique morale de la réalisabilité du souverain Bien dans ce monde que la philosophie de l'histoire répond ; c'est à travers ce questionnement qu'elle prend son sens. D'ailleurs, Kant ne précise-t-il pas lorsqu'il traite de l'histoire qu'il s'agit d'une histoire morale ? Cependant, le statut des propositions propres à l'histoire relèvent d'un autre champ, en l'occurrence de la téléologie. C'est à cela que nous devons maintenant nous arrêter avant d'aborder la philosophie de l'histoire elle-même.

Chapitre 3

La question du sens dans la téléologie de Kant

Le champ de l'agir n'est pas le seul auquel Kant a besoin de donner du sens. Il y a d'autres problèmes pour lesquels sa philosophie théorique ne peut légiférer objectivement. C'est le cas notamment du beau et du vivant (ou êtres organisés). Ceux-ci, inconnaissables théoriquement, seront pensés par Kant à partir d'un jugement réfléchissant, ce qui leur conférera un statut particulier. Nous nous interrogerons donc d'abord sur le sens et la portée du jugement réfléchissant. Ensuite, nous allons voir les conséquences que ce type de jugement comporte quant au beau et au vivant. Enfin, cela nous amènera à examiner les textes où Kant expose les fondements de sa téléologie et voir les implications que cela comporte pour l'homme quant à la question du *sens*. Ce cheminement nous permettra dès lors de mieux comprendre l'organisation de la philosophie kantienne de l'histoire.

3.1 De l'idée régulatrice au jugement réfléchissant

Dans l'appendice à la dialectique à la *Critique de la raison pure*, Kant s'interroge sur le statut de ce qu'il ne peut connaître théoriquement, mais doit pouvoir penser. Car il y a des questions que la raison se pose naturellement puisqu'elles concernent l'homme. Dans cette première tentative critique, il mettra l'accent sur le rôle régulateur des idées. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant introduira la notion de « jugement réfléchissant » qui précisera le statut de ce sur quoi il veut réfléchir sans prétendre pouvoir émettre un jugement déterminant. Ainsi, nous allons faire le cheminement de la genèse du jugement réfléchissant jusqu'à sa forme achevée.

3.1.1 L'idée et sa fonction dans l'appendice à la téléologie de la Critique de la raison pure : une préfiguration du jugement réfléchissant

L'appendice à la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure* sera le point de départ de notre enquête. Kant y commence par le constat qu'il y a des choses qui, dépassant les limites de l'expérience possible, ne peuvent être expliquées par la philosophie théorique. Toutefois, malgré la conscience de ces limites, la raison ne peut s'empêcher de se poser naturellement des questions qui la dépassent. Elle se doit de leur répondre puisque ces questions concernent sa constitution interne. Comment penser ce qu'on ne peut connaître? Sur quoi la raison se basera-t-elle? Ce qu'elle présuppose comme principe, ce à partir de quoi ses maximes dérivées de son intérêt procèdent, ce qui lui permet un usage dans le monde et ce qui est lié à son essence même, ce sont les idées. Kant les a définies

dans sa dialectique. Nous les avons expliquées plus haut¹ puisqu'elles jouent un rôle de premier plan dans sa philosophie pratique. Rappelons simplement qu'elles ne sont pas constitutives et n'ont qu'un usage régulateur ; que dans l'optique de cet usage empirique de la raison, elles sont approchées d'une manière asymptotique, par simple approximation, et par conséquent sans jamais être atteintes de façon parfaitement adéquate. La raison aura donc recours aux idées et elle interrogera ainsi la nature d'après celles-ci.

L'idée postule l'unité systématique, qui permet « d'aller vers », de montrer la direction, de s'approcher de cette unité le plus possible ; l'unité systématique présuppose toujours l'idée. Cette unité sert d'horizon, « comme si » elle était infinie. De cette façon, et en soupçonnant cette unité partout, nous nous plaçons devant la plus grande variété possible, étendant ainsi le champ de l'expérience possible. La raison vise donc une unité plus grande que ce que l'entendement peut atteindre, permettant aux idées de donner du sens là où la raison théorique, instruite par la *Critique*, reconnaît son impuissance.

Mais qu'est-ce qui incarnera cette idée et le schème de l'unité systématique? Dieu. Ou plutôt, Kant parle d'une intelligence suprême, d'un être originaire, d'un être suprême, etc. Comment le concevoir? Par analogie. La notion d'analogie prendra dans les écrits téléologiques de Kant une importance particulière. Dans les *Prolégomènes*, Kant définit l'analogie comme la ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses dissemblables². Fidèle à son habitude de redéfinir souvent

¹Cf. *supra*, p.9 *sqq.*

²Cf. E. Weil, *op. cit.*, p.48.

ses concepts à mesure qu'on avance dans sa philosophie, Kant redéfinira plus précisément l'analogie vers la fin de la *Critique de la faculté de juger*, au § 90 :

Analogie (au sens qualitatif du terme) est l'identité du rapport entre fondement et conséquences, pour autant que celle-ci se rencontre nonobstant la différence spécifique entre les choses ou entre ces qualités qui contiennent le fondement de conséquences similaires, (différence qui importe), quand on les considère en soi, c'est-à-dire en dehors de ce rapport³.

Cela consiste à se servir des catégories de l'entendement comme modèles, de faire « comme si » on les appliquait dans un cadre théorique, donc par analogie, mais tout en étant conscient que ce n'est que faute de mieux, que c'est pour pouvoir *penser et donner un sens*. La formule « comme si » sera d'ailleurs souvent utilisée par Kant dans de tels contextes pour bien montrer la nuance impliquée. C'est donc de cette manière qu'il pensera Dieu, mais sans prétendre savoir ce qu'il est, ni comment il agit. Ainsi, Kant pense ici Dieu par analogie avec les objets de l'expérience, mais seulement comme objet de l'idée (et donc non comme réalité), ou par analogie avec une intelligence suprême qui serait le fondement de l'unité systématique.

Notons au passage une affirmation de Kant qui peut nous paraître surprenante : l'anthropomorphisme, à condition qu'il soit reconnu comme tel, est autorisé pour penser Dieu⁴. Pourtant, Kant a toujours condamné l'anthropomorphisme. Pour se justifier, il emploie un argument qui ressemble à sa justification de la morale que nous avons vue plus haut, exposant que sans cet anthropomorphisme, on ne peut rien penser⁵. Toutefois, il précise que ce n'est

³Cité par E. Weil, *idem*.

⁴CRP, A 700/B 728.

⁵CRP, A 700/B 728.

légitime que si nous sommes conscients qu'il ne s'agit là que d'un principe régulateur. Aussi, sous cette condition, on peut voir les fins dans le monde comme étant intentionnelles. Et ces considérations données, on pourrait nommer ce principe intentionnel autant Dieu que Providence ou Nature⁶. Il fera de même dans la *Critique de la raison pratique*⁷ et dans la *Critique de la faculté de juger*. Voulant penser les propriétés de Dieu, il affirme que le seul moyen de le faire est par analogie, légitimant ainsi pour des raisons régulatrices l'anthropomorphisme dans certaines limites, au sens où cela n'aurait de valeur que dans le cadre de la faculté de juger réfléchissante, que nous étudierons plus loin.

Il faut bien comprendre que Kant ne fonde rien sur l'existence de Dieu, celle-ci restant hypothétique, mais plus précisément sur son idée, sur Dieu en tant qu'idée. Cette idée de Dieu sert de substrat, de schème rendant possible l'unité systématique, mais ce substrat reste inconnu pour ce qu'il est en soi. Nous savons seulement comment nous devons l'employer⁸. C'est l'intérêt de la raison qui nous oblige à regarder l'ordonnance du monde *comme* s'il était issu du dessein d'une raison intelligente suprême. L'idée de Dieu est ainsi réintroduite pour remplir un besoin raisonnable, une exigence de sens. Mais n'est-ce pas là déjà le genre de vocabulaire que Kant utilisera dans sa philosophie pratique, comme nous l'avons vu plus haut ? Cette concordance n'est certes pas accidentelle.

⁶CRP, A 699/B 727.

⁷CRpratique, AK, V, 140.

⁸CRP, A 697/B 725. L. Ferry résume dans une formule excellente l'impact de la « révolution copernicienne » opérée par Kant sur la religion traditionnelle : « Sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique pour la fonder en vérité, mais après elle, pour lui donner un sens. » *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p.60.

Ainsi, nous supposons un principe, l'idée de Dieu, qui serait objectif tout en étant indéterminé, nécessaire mais problématique. Cette intelligence suprême serait la source de la causalité libre et le fondement qui rendrait réalisable le plus grand usage possible de la raison. Il légitimerait notre réflexion vers la plus grande unité possible de l'expérience et enfin, grâce à elle, on éliminerait les conditions qui limitent l'idée, rendant possible l'unité systématique.

Pour être conséquent avec sa méthode, Kant devrait nous offrir une déduction. Mais il ne peut nous en offrir une qui serait identique à celle des catégories : il est impossible, par rapport aux idées, de faire une déduction transcendantale⁹. Kant nous offre une déduction tout de même, conscient qu'elle est nécessaire, afin que ces idées aient « au moins quelque valeur objective, ne serait-ce qu'indéterminée »¹⁰. Mais il abaisse ses critères, cette déduction étant d'un autre type que celle des catégories. La déduction est la suivante: sous la supposition d'un tel objet dans l'idée, toutes les règles de l'usage empirique de la raison conduisent à l'unité systématique et étendent toujours l'unité empirique. Et ce, sans pouvoir jamais lui être contraire. Procéder d'après des idées de ce genre devient ainsi une maxime de la raison qui est nécessaire. Kant considère que cette opération ne peut pas nuire tout en étant utile à la raison. Notre connaissance d'expérience est par là mieux construite et mieux justifiée dans ses propres limites que cela ne pourrait se faire sans de telles idées, l'entendement ne pouvant aller plus loin que dans les limites déjà établies de l'expérience possible. Rien n'empêche d'admettre ces idées de manière objective¹¹, mais tout en respectant nos limites : « Toutefois, il ne suffit

⁹CRP, A 669/B 697.

¹⁰*ibid.*

¹¹Sauf pour l'idée cosmologique (liberté) pour laquelle la raison se heurte à une antinomie lorsqu'elle veut la réaliser. Cf. CRP, A 673/B 701, et Cf. M. Souriau, *op.cit.*, p. 31.

pas pour admettre quelque chose de n'y trouver aucun empêchement. Nous ne connaissons que sa nécessité, et non la source de cette nécessité »¹².

Cela va dans le sens de l'intérêt de la raison théorique, qui l'autorise parce qu'elle ne peut aller par elle-même assez loin pour satisfaire ses besoins en tant que raison. Cela en fait un argument suffisant, aux yeux de Kant, en autant qu'on est conscient qu'on a affaire à un principe simplement régulateur, c'est-à-dire à des principes non constitutifs, donc à des maximes plutôt que des lois. Kant admet donc un fondement suprême, mais uniquement pour pouvoir penser¹³. Encore une fois, en bout de ligne, nous sommes selon Kant contraints de raisonner ainsi, c'est-à-dire d'éliminer les conditions qui limitent l'idée de façon à rendre possible l'unité systématique, faute d'autres alternatives critiquement fondées. L'enjeu est de sauver la possibilité de penser ; de sauvegarder la possibilité de pouvoir donner du sens en dehors des bornes de l'expérience possible. Et ce, dans l'optique de l'intérêt de la raison, celle-ci ayant, derrière ces conflits apparents, un intérêt unique. C'est ainsi que la téléologie dans la *Critique de la raison pure* s'achève dans la philosophie pratique, et cela ne changera pas dans la *Critique de la faculté de juger*, comme nous allons le voir. Mais avant d'explorer cette version définitive de la téléologie, nous allons nous attarder à la notion qui lui procurera son fondement particulier, c'est-à-dire au jugement réfléchissant.

Nous avons mentionné que l'appendice à la dialectique de la *Critique de la raison pure* annonce la philosophie pratique de Kant, voire qu'elle en fait partie. Elle annonce aussi le jugement réfléchissant. La distinction que Kant fera entre le

¹²CRP, A 673/B 701.

¹³CRP, A 676/B 704.

jugement déterminant et le jugement réfléchissant y est préfigurée dans la distinction qu'il fait entre l'usage apodictique et l'usage hypothétique de la raison. L'usage apodictique de la raison est défini comme suit: « le général est déjà *certain en soi* et donné; dans ce cas, il n'exige que la faculté de juger pour faire la subsumption, et le particulier est par là même déterminé nécessairement »¹⁴. C'est la définition que Kant donne du jugement dans l'analytique transcendantale de la *Critique de la raison pure*¹⁵ et la définition qu'il donnera au jugement déterminant¹⁶ dans la *Critique de la faculté de juger*, qui sera le jugement utilisé par la raison théorique. Quant à l'usage hypothétique de la raison, il est défini ainsi:

[...] le général n'est admis que d'une *manière problématique* et il n'est qu'une simple idée; le particulier est certain, mais l'universalité de la règle qui mène à cette conséquence est encore un problème: on confronte alors à la règle plusieurs cas particuliers, qui tous sont certains, afin de voir s'ils en découlent, et dans ce cas, s'il y a apparence que tous les cas particuliers qu'on peut donner en dérivent, on conclut à l'universalité de la règle, puis de celle-ci à tous les cas qui ne sont pas donnés en eux-mêmes¹⁷.

Kant ajoute que cet usage n'est que régulateur, tendant vers l'unité systématique des connaissances de l'entendement. Il fait de l'unité la pierre de touche de la vérité des règles : il s'agit de mettre autant qu'il est possible de l'unité dans les connaissances particulières et ainsi de rapprocher la règle de l'universel. En quelque sorte, on peut parler ici d'unité projetée. N'est-ce pas là en fait le rôle de l'idée?

¹⁴CRP, A 646/B 674.

¹⁵CRP, A 132/B 171.

¹⁶CFJ, AK, V, 179.

¹⁷CRP, A 646-647/B 674-675.

3.1.2 *Le jugement réfléchissant en sa forme achevée dans la Critique de la faculté de juger*

Passons maintenant à la question du jugement réfléchissant dans la *Critique de la faculté de juger*, où l'on retrouve cette notion en sa forme achevée. Parlant de la faculté de juger en général, qui est le pouvoir de penser le particulier comme contenu sous l'universel, Kant la sépare en faculté de juger déterminante et en faculté de juger réfléchissante. Cette distinction est importante en ce qu'elle reproduit celle entre *connaître* et *penser*, entre ce qui est théoriquement fondé et ce qui est une simple tentative de donner du sens.

La faculté de juger déterminante correspond assez bien, comme nous l'avons dit plus haut, à ce que Kant appelle le jugement dans la *Critique de la raison pure*. Il la définit en disant que d'un universel donné, elle y subsume le particulier¹⁸, c'est-à-dire qu'une loi, donnée par l'entendement, lui est prescrite *a priori* et que c'est à partir d'elle qu'elle subordonne le particulier à l'universel. Cette faculté de juger a son lieu propre dans la philosophie théorique.

La faculté de juger réfléchissante, en germe dans la *Critique de la raison pure* comme on l'a vu plus haut¹⁹, est utilisée lorsque seul le particulier est donné, la faculté de juger devant alors y trouver un universel²⁰. Pourquoi cette faculté de juger réfléchissante ? Parce que les lois sous lesquelles le jugement déterminant subsume n'englobent pas tout. Il y a des choses qui demeurent indéterminées, contingentes à l'examen de notre entendement. Mais le fait que ces choses soient inconnaissables

¹⁸CFJ, AK, V, 179.

¹⁹Cf. *supra*, p.37 *in fine*.

²⁰CFJ, AK, V, 179.

n'amène pas Kant à les tenir par le fait même pour insensées. La question est de savoir à l'intérieur de quel cadre nous pouvons penser ces choses. Le jugement réfléchissant remplira alors le rôle des idées tel que nous l'avons vu précédemment. M. Souriau rend bien le caractère régulateur du jugement réfléchissant lorsqu'il note : « [...] Jugement où l'universel sous lequel le particulier doit être subsumé n'est pas donné dans des concepts, mais est encore à chercher. »²¹ Il servira ainsi à donner sens, à pouvoir penser ce que nous ne pouvons pas déterminer. Pour cette faculté, Kant a besoin d'un principe par lequel il cherchera à donner une unité au divers et ce même si ce principe nous serait inconnaissable dans ce qu'il est en soi. Ce principe, la faculté de juger réfléchissante ne peut l'emprunter à l'expérience, sinon elle serait déterminante. Aussi, elle doit fonder l'unité de tous les principes d'expériences sous d'autres principes d'expériences et ainsi rendre possible la subordination de ces principes les uns aux autres. Elle ne peut pas non plus le prescrire à la nature, puisque de cette façon notre concept serait contingent par rapport à elle. Mais les lois universelles de la nature n'ont-elles pas leur fondement dans notre entendement, celui-ci les prescrivant à la nature? Ce qui est laissé indéterminé par les lois de la nature, c'est-à-dire les lois empiriques particulières, doivent pour Kant être considérées selon une unité analogue à ce qu'un entendement peut donner à notre faculté de connaître (théorique). Cette idée d'un entendement sert de principe pour réfléchir à la faculté de juger réfléchissante. Cette faculté se donne donc par là une loi à elle-même : sa réflexion sur la nature ne peut que se régler sur elle et se fera à partir de ce principe.

²¹M. Souriau, *op. cit.*, p.79.

Ce principe de la faculté de juger sera « la finalité de la nature dans sa diversité »²². La nature serait ainsi représentée par la finalité « comme si » un entendement contenait le fondement de l'unité du divers de ses lois empiriques, c'est-à-dire par analogie. Kant croit tenir là un concept *a priori*, qui aurait son origine dans la seule faculté de juger réfléchissante, puisque les produits de la nature n'ont théoriquement pas de rapport à des fins mais sont régis par un principe mécanique et puisque ce concept est distinct de la finalité pratique (quoiqu'il soit pensé en analogie avec celle-ci). Kant limite ainsi l'utilisation du concept de finalité à la réflexion sur la nature. Et puisque c'est le seul moyen qu'on a pour penser ces choses, Kant le considère comme nécessaire.

Nous venons de voir que la finalité, principe formel, est un principe *a priori*, et non empirique. Ajoutons maintenant que ce principe serait transcendantal, et non métaphysique. Un principe métaphysique serait, par exemple, le principe de finalité pratique. Le concept dans ce cas peut être donné empiriquement et doit être pensé dans l'idée d'une causalité libre. En tant que principe transcendantal, le principe de finalité de la nature représente la condition universelle *a priori*, sous laquelle seule des choses peuvent devenir objets de notre connaissance en général. Toute modification doit alors avoir une cause extérieure. Ces maximes se présentent pour Kant comme des règles dont on ne peut exposer la nécessité à partir d'un concept. C'est le cas de maximes comme « La nature prend le plus court chemin »²³. Kant tient à préciser que l'origine de ces principes transcendants n'est pas psychologique, au sens où ils ne disent pas comment on juge, mais comment on doit juger.

²²CFJ, AK, V, 180.

²³CFJ, AK, V, 182.

Mais quelle est l'origine de ce principe de finalité ? Kant ne nous l'explique pas. Il en explique l'utilité par comparaison avec d'autres et en fonction de son besoin de donner un sens, mais ces explications sont extérieures au principe. Kant ne dit que :

[...] le concept d'un objet, dans la mesure où il comprend en même temps le fondement de l'effectivité de cet objet, s'appelle la fin, et que l'accord d'une chose avec cette constitution des choses seulement possible selon des fins, s'appelle la finalité de leur forme²⁴.

Cela n'est pas en soi une explication. Malgré cela, nous entrons donc dans une téléologie, qui n'a pour légitimité que le besoin qu'en a Kant pour penser ce qu'il ne peut autrement. Est-ce là un présupposé qu'il n'arrive pas à justifier, ou bien est-ce que le fait de n'avoir pas d'autres avenues le justifie ? Encore une fois, Kant refuse l'absurde, et avec lui le désespoir, maintenant son exigence de sens.

Fidèle à son habituelle rigueur, Kant nous propose une déduction de la finalité. Il débute par le constat que nous trouvons dans la nature des lois nécessaires et universelles, lois reposant sur des catégories de l'entendement et sous lesquelles la faculté de juger peut subsumer. Cependant, puisque la nature est déterminable de multiples façons, nous devons selon lui la penser comme recelant une possibilité de lois empiriques infiniment variées. Les règles particulières de la nature et l'unité de l'expérience sont contingentes à notre compréhension, à notre entendement, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être reconnues *a priori*, mais seulement reconnues empiriquement. La faculté de juger doit selon Kant admettre, comme principe *a priori* pour son propre usage, que le contingent contient une unité quasi légale ;

²⁴CFJ, AK, V, 180.

qu'il y ait un certain ordre dans les règles particulières de la nature qui, sans être déterminées puisque insondables pour nous, seraient néanmoins pensables dans la liaison de leur diversité en vue d'une expérience en soi possible. Cette unité doit pour Kant nécessairement être présupposée, voire admise, sans quoi aucun enchaînement complet de connaissance empirique en vue d'un tout de l'expérience ne pourra avoir lieu et parce que, selon lui, les lois universelles de la nature mettent en fait bel et bien devant nos yeux un tel enchaînement de choses. Ces règles étant donc de cette manière nécessaires, l'entendement doit alors les penser *comme* des lois, même s'il ne peut les comprendre.

C'est ainsi que la faculté de juger réfléchissante doit toujours présupposer *a priori* l'accord de la nature avec notre faculté de connaître. Cet accord est objectivement contingent pour l'entendement, alors que la faculté de juger réfléchissante l'attribue à la nature comme finalité transcendantale. De cette façon, on n'attribue rien à la nature et ainsi ce concept transcendantal d'une finalité de la nature n'a rien à voir ni avec les concepts de la nature, ni avec le concept de la liberté. Mais il faut bien comprendre que cette déduction n'est pas fondée théoriquement. Elle n'est légitimée que parce qu'elle représente l'unique façon dont nous pouvons procéder pour réfléchir en vue de constituer une expérience cohérente de ce qui dépasse la fonction du jugement déterminant. Cet accord pensé entre la diversité des lois particulières de la nature et notre besoin d'ordre, d'unité, est contingent. Mais ce besoin étant pour nous indispensable, nous optons pour ce vers quoi nous guide notre intention. Et pour Kant, toute intention est liée au sentiment de plaisir, faculté de l'âme sur laquelle repose la faculté de juger. On pense la nature comme étant unifiable et comme pouvant s'accorder avec nos facultés de connaître parce que cela

nous procure un plaisir, une admiration, alors que l'impossibilité d'en arriver à une unité, nous heurtant toujours à une hétérogénéité, nous déplaît. Conscients du fait que nous pouvons finir par nous heurter à l'hétérogénéité des lois, nous préférons garder l'espoir de pouvoir connaître la nature en son fond. Et comme on ne peut faire autrement, Kant dira que c'est une injonction de la faculté de juger que de procéder « comme si » la nature était conforme à notre faculté de connaître²⁵. D'autant plus que dans le champ empirique, il n'est pas possible de déterminer de limites. Aussi, nous avons devant nous un travail indéfini, progressant constamment vers l'unité.

Kant distingue deux façons de représenter la finalité. Soit à partir d'un fondement subjectif, ce qu'est la faculté de juger réfléchissante esthétique, soit à partir d'un fondement dit « objectif », où nous avons affaire à la faculté de juger réfléchissante téléologique. Dans le premier cas, il s'agit, dans l'appréhension d'un objet avant tout concept, d'un accord de la forme avec les facultés de connaître pour unir l'intuition avec des concepts dans une connaissance en général²⁶. C'est un plaisir immédiat, qui se rapporte à l'imagination. L'appréciation a ici son lieu dans le goût. Cela concerne donc le sentiment de plaisir et de peine. Mais ce n'est qu'une finalité formelle : elle comporte une part d'indétermination. Car puisque son lieu est le goût, on apprécie selon une règle, et non selon un concept. C'est ce qui peut expliquer l'expression paradoxale de « finalité sans représentation d'une fin »²⁷ que Kant emploie. Pour ce qui est du deuxième cas, l'accord est alors de la forme avec la

²⁵CFJ, AK, V, 188.

²⁶CFJ, AK, V, 192.

²⁷CFJ, AK, V, 236. Kant distingue fin (objet d'un concept pour autant que ledit concept est considéré comme la cause de cet objet) de finalité (causalité d'un *concept* relativement à son *objet*) : CFJ, AK, V, 220.

possibilité de la chose même selon un concept de cet objet (que précède et contient le fondement de cette forme). On approche de ces choses par le biais de l'entendement, de quoi résulte un rapport à une connaissance déterminée de l'objet sous un concept donné. Nous attribuons à la nature notre concept de fin dans l'appréciation de ses produits. Ce n'est pas un concept d'objet, mais un principe de la faculté de juger, par lequel on voit la nature comme fin de façon analogique. Les fins naturelles sont une présentation du concept de finalité réelle, appréciée par l'entendement et la raison (logiquement, selon des concepts). L'appréciation se fait selon l'*idée* d'une fin de la nature. Nous procédons selon des concepts ; mais comme nous sommes dans la sphère de la faculté de juger réfléchissante, on ne détermine pas l'objet et celui-ci reste donc indéterminé. Conséquemment, il serait plus juste de parler d'un jugement réfléchissant **idéalement** objectif²⁸.

Bref, la faculté de juger réfléchissante doit présupposer un principe *a priori*, la finalité, dans le but d'avoir un *fil conducteur* pour penser ce qu'elle ne peut déterminer dans la nature, sans quoi il n'y aurait pas d'ordre et donc pas de pensée possible.

3.2 *Les conséquences et les implications du jugement réfléchissant*

Le jugement réfléchissant a comme conséquence, en ce qui a trait aux propositions qu'il englobe, un changement de statut épistémologique. Mais à l'intérieur même du jugement réfléchissant, comme nous venons de le voir, il y a une distinction entre la voie subjective pour le beau et la voie idéalement objective pour le vivant. Pour ce qui est du beau, nous ne nous y attarderons pas en détail. Il

²⁸Cf. M. Souriau, *op. cit.*, p.79 et 87.

serait hors propos ici d'étudier longuement l'esthétique kantienne. Nous nous contenterons d'expliquer brièvement en quoi consiste, sous l'angle du jugement réfléchissant subjectif, le beau et le jugement de goût. Comme nous allons le montrer, ceux-ci sont rattachés par Kant au social et donc au politique, voire par extension à l'histoire²⁹. Quant au vivant, nous aurons à nous y arrêter plus longuement. Car Kant nous le fera aborder par le biais d'une téléologie reposant sur un jugement réfléchissant objectif et celui-ci aura une importance particulière en ce qui a trait à sa conception de l'histoire. Aussi, nous nous pencherons sur le statut de cette pensée téléologique, dans l'intention de démontrer que nous y retrouvons une tentative de donner sens semblable à ce que nous avons montré dans la philosophie pratique précédemment étudiée.

3.2.1 *Le beau*

Qu'est-ce qui caractérise le beau selon Kant ? Le fait qu'il ait la forme de la finalité mais sans la représentation d'une fin, qu'il soit une satisfaction nécessaire ainsi qu'universelle sans médiation d'un concept et que cette satisfaction soit désintéressée. Mais Kant apporte une nuance quant à cette dernière caractéristique, reconnaissant au beau un certain intérêt indirect. En cela, il est pour Kant négligeable³⁰, n'enlevant pas au beau son caractère désintéressé. Néanmoins, cet intérêt indirect n'est pas inintéressant : c'est le penchant humain pour la société, son aptitude à y vivre, qui est une nécessité qui lui est propre. Autrement dit : son humanité.

²⁹Plusieurs auteurs ont récemment mis l'accent sur le rapport entre l'esthétique et le politique chez Kant, Cf. notamment L.Ferry, *Homo aestheticus*, Grasset, 1990, et H.Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991.

³⁰CFJ, AK, V, 297.

Par quel moyen peut-on réaliser ce qu'exige ce penchant naturel de tout être humain ? Par le goût, qui est une sorte de *sensus communis*, c'est-à-dire l'idée d'un sens commun à tous³¹, que Kant distingue du simple concept empirique de sens commun³². C'est par cette idée d'une faculté de juger que serait possible la communicabilité universelle de nos représentations, ou plutôt des sentiments qui les procurent, sans la médiation d'un concept. Parce que ce plaisir procuré par le beau est un plaisir de la simple réflexion. On doit donc présupposer, pour sauvegarder la possibilité de communiquer en dehors de concept, que les conditions subjectives entre les hommes soient identiques, ce qui n'est pas le cas de la perception sensible puisqu'on ne peut présupposer que chacun possède un sens identique au nôtre³³. Ainsi cette idée d'une faculté de juger, lorsqu'elle pense, dans sa réflexion, tient compte des modes de représentation de tous les autres êtres humains, au sens où par elle on se met à la place de tout autre. De cette façon, elle étaye son jugement comme s'il englobait la raison entière et par là échappe à l'illusion de la subjectivité particulière.

C'est ainsi que par le plaisir qu'ils procurent, qui est communicable, les beaux-arts et la science, donc la culture, rendraient l'homme, sinon meilleur moralement, du moins plus civilisé. Et cela, sans rapport à un concept ou à la morale. Par le biais de cette civilisation, l'homme gagnerait du terrain sur ce que Kant appelle la tyrannie du penchant sensuel³⁴. Aussi, la culture préparerait l'homme à une aptitude, cachée en nous, à des fins plus élevées, car elle accroîtrait les forces

³¹CFJ, AK, V, 293.

³²Cf. G. Kortian, « Le droit de la philosophie dans la controverse politique » in *La faculté de juger*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p.141.

³³CFJ, AK, V, 291.

³⁴CFJ, AK, V, 433.

de l'âme auxquelles on fait appel contre les maux de notre égoïsme et de la nature. Kant avance comme exemple qu'un homme vivant seul sur une île déserte ne ferait pas attention à l'esthétique ; celle-ci n'aurait de sens qu'en société. Ajoutons dans la même veine qu'il n'a pas à développer la politesse ou le raffinement. Cela aura une certaine importance dans la culture de l'homme, qui le poussera vers une société de droit, comme nous le verrons lorsque nous traiterons de l'histoire.

3.2.2 *Le vivant*

Nous allons maintenant nous pencher à nouveau sur la téléologie kantienne. En discutant de l'appendice de la dialectique de la *Critique de la raison pure*, nous avons présenté les racines de cette téléologie³⁵. Sa version définitive se présente dans la *Critique de la faculté de juger*, où apparaît la notion de « jugement réfléchissant » qui précise le statut épistémologique des propositions téléologiques.

Tant que cela est en notre pouvoir, de façon illimitée, nous devons selon Kant réfléchir sur le monde à partir de principes mécaniques, c'est-à-dire en fonction de la causalité de la nature. Il faut toujours d'abord privilégier cette approche puisque sans elle on ne peut parvenir à la connaissance de la nature des choses. Mais, comme nous l'avons mentionné plus haut³⁶, les principes mécaniques ne permettent pas de tout expliquer. Notre pouvoir d'explication est limité, puisque notre intuition est bornée au sensible et qu'on ne peut ainsi connaître de façon déterminée le substrat suprasensible de la nature. L'exemple paradigmatique de Kant d'une chose qu'on ne peut expliquer par le mécanisme est le vivant, c'est-à-dire les

³⁵Cf. *supra*, p.32 *sqq.*

³⁶Cf. *supra*, p.32.

êtres organisés. En effet, ce qui les caractérise, c'est d'être cause et effet d'eux-mêmes, ainsi que fin en soi de la nature. Dans ce cas, on doit se baser sur un fondement hypothétique, c'est-à-dire qu'on doit réfléchir à partir d'un jugement réfléchissant objectif, ou jugement téléologique. Celui-ci n'est ni assimilable aux sciences de la nature parce qu'il n'a pas de principes déterminants objectifs, ni assimilable à la théologie, car il serait démesuré dans le cadre de la faculté de juger réfléchissante d'affirmer que c'est Dieu qui fonde directement la téléologie. Le jugement téléologique, n'étant pas déterminant, n'appartient en fait à aucune doctrine, mais seulement à la critique, c'est-à-dire à la critique de la faculté de juger. Le jugement téléologique sert à la faculté de juger réfléchissante dans sa réflexion sur la nature ; en tant que tel, il ne prétend pas viser une valeur explicative. Il n'est utile que là où il serait excessif de se servir du mécanisme, comme fil conducteur (régulateur) pour donner du sens à ce qu'on ne peut déterminer et ainsi sauver la possibilité de penser. Cette façon de procéder relève d'une appréciation, et non pas d'une détermination de la nature.

Comment concilier cette façon téléologique de penser la nature avec le mécanisme qui, selon l'analyse transcendantale, est supposé régir tout le champ phénoménal de droit comme de fait ³⁷? C'est le problème de l'antinomie du jugement téléologique. D'un côté, dans le monde phénoménal, « Toute production de choses matérielles est possible selon de simples lois mécaniques. »³⁸ Mais d'un autre côté, Kant affirme aussi, ce qui est contradictoire avec l'énoncé précédent et entraîne donc une antinomie, que « Quelques productions de ces choses ne sont pas

³⁷Cf. A. Philonenko, « L'antinomie du jugement téléologique chez Kant », in *Études Kantienne*, Paris, Vrin, 1982, p.143 et p.148.

³⁸*CFJ*, AK, V, 387.

possibles selon des lois simplement mécaniques. »³⁹ Ces deux lectures doivent être compatibles dans le monde phénoménal. Kant solutionnera cette antinomie en affirmant que l'unité de ces deux causalités doit se trouver dans le substrat suprasensible de la nature, qui nous est inaccessible. C'est ainsi que lorsqu'on le peut, on utilise un jugement déterminant par lequel nous expliquons le monde phénoménal à la lumière du mécanisme. Mais lorsqu'on n'y arrive plus, nous pouvons penser le monde phénoménal à partir du jugement réfléchissant, de façon à pousser le plus loin possible la connaissance dans son unité, sans qu'il y ait là contradiction ou incompatibilité. Le mécanisme ne pouvant garantir que le réel n'est pas absurde, la possibilité de penser devient nécessaire pour donner un sens au réel⁴⁰. Mais cela, toujours à condition de ne pas prendre les principes de réflexion pour des principes dogmatiques.

En fait, la finalité sert de principe régulateur, donc d'idée, dont nous avons vu plus haut⁴¹ la signification et la portée. L'idée est présupposée par la raison, la raison étant la faculté d'agir selon des fins. La fin réside dans l'idée et l'idée de fin sert de principe. La validité de l'idée est restreinte au sujet, au sens de tous les sujets d'une même espèce. Cette subjectivité renvoie à des maximes (et non des lois) dans le genre « tout dans le monde est bon à quelque chose, rien n'est vain »⁴². Le mode de représentation selon des causes finales n'est qu'une condition *subjective* de l'usage de notre raison. On en a besoin, faute de mieux, lorsqu'on veut établir l'appréciation des objets comme phénomènes et lorsqu'on exige de rapporter ces

³⁹CFJ, AK, V, 387.

⁴⁰Cf. A. Philonenko, *op. cit.*, p.152.

⁴¹Cf. *supra*, p.9.

⁴²CFJ, AK, V, 379.

phénomènes eux-mêmes avec leurs principes au substrat suprasensible afin de trouver possible certaines lois de leur unité qu'elle ne peut se représenter autrement que par des fins (et la raison en possède également qui sont suprasensibles). Le concept de finalité, principe subjectif et régulateur de la raison pour la faculté de juger, vaut pour cette dernière autant que s'il s'agissait d'un principe objectif, parce que la raison exige l'unité de liaison des lois particulières de la nature. Ainsi, il est nécessaire sans être déterminant.

Le fait même qu'il y ait des choses inexplicables par le mécanisme prouverait la contingence. Cette dernière constitue un argument valable selon Kant pour affirmer que l'univers dépend et tire son origine d'un être existant hors du monde, c'est-à-dire de Dieu. Kant considère qu'on ne peut se demander pourquoi les choses qui sont des effets du mécanisme de la nature existent. Ils sont l'effet du hasard, d'une nécessité aveugle. Mais pour ce qui est des êtres organisés, le cas est différent. La question de leur existence, qui d'une certaine façon prouve la contingence, nous amène selon Kant à entrevoir une intention d'un créateur. La téléologie ne prouve pas l'existence de Dieu, ou d'un quelconque être hors du monde, mais pour qu'il soit possible de penser quelque chose d'autre que le mécanisme, il faut penser cela comme fins de la nature selon une causalité intentionnelle d'une cause suprême du monde. Et cela ne peut être pensé que *subjectivement*, pour l'usage de notre faculté de juger réfléchissante.

Rappelons que le jugement téléologique est contingent du point de vue de l'entendement, inexplicable pour nous, puisque le suprasensible est pour nous inconnaissable. Il n'y a rien qui puisse assurer aux fins naturelles une réalité

objective; on ne sait pas si à partir d'elles on juge sur quelque chose ou sur rien. La raison, sans l'entendement, n'est pas constitutive; elle est seulement régulatrice. L'entendement s'appuie sur l'expérience, et les fins naturelles n'y référant pas, elles ne peuvent pas déterminer dogmatiquement. On parle de la finalité téléologique « comme si » elle était intentionnelle, de façon à attribuer cette intention à la nature. Mais on ne peut pas savoir si *en soi* ces fins sont intentionnelles ou non, sinon on sortirait des limites de la physique pour entrer dans la métaphysique. Peut-être même ces deux manières de se représenter la nature, le mécanisme et la téléologie, ont-ils un fondement identique. Mais on ne peut le savoir, car même si c'était le cas, ce fondement se trouverait dans le suprasensible, donc au-delà de la nature. Ce fondement serait lui aussi inexplicable pour nous puisque nous ne pouvons, encore une fois, nous faire le moindre concept théorique, déterminé, du suprasensible. Ainsi, malgré le fait que le mécanisme et la téléologie soient hétérogènes, c'est-à-dire qu'ils s'excluent l'un l'autre, ils coexistent.

Pour résumer, rappelons que les choses qu'on ne peut expliquer mécaniquement, que nous ne pouvons disposer pour l'étude de la raison selon Kant que sous le concept de fin, doivent être subordonnées à la causalité intentionnelle selon des fins, conformément à la constitution essentielle de notre raison.

3.3 Le fondement ultime de la téléologie et la place de l'homme dans la nature

Réfléchissons maintenant plus spécifiquement sur l'homme. L'existence de l'homme, en tant qu'être vivant, ne peut être expliquée selon Kant que dans l'ordre de la finalité, par conséquent à l'intérieur du cadre de la faculté de juger réfléchissante. Celle-ci ne peut déterminer en soi l'origine de l'homme et doit se contenter, selon la constitution de notre entendement et de notre raison, de penser pour l'homme une origine que selon des causes finales.

L'homme serait pour Kant la fin dernière de la nature. Pourquoi? Parce qu'il est, sur terre, le seul être qui peut se faire un concept de fin et qui peut, à partir d'un agrégat de choses formées de façon finale, se faire par sa raison un système des fins. C'est aussi parce qu'il a le pouvoir de se proposer à lui-même des fins et à utiliser la nature comme moyen. Mais cela est conditionnel à ce qu'il comprenne qu'il doit avoir la volonté de donner à la nature et à lui-même une relation à des fins telles que celles-ci puissent être indépendantes de la nature et autosuffisantes, qui donc puissent être le but final, sans être recherchées dans la nature.

Plus que la fin dernière de la nature, l'homme serait le but final de l'existence du monde, c'est-à-dire de la création elle-même. Un but final puisque l'homme est une fin qui n'a besoin d'aucune autre fin comme condition de sa possibilité. S'il y a une liaison finale dans le monde, et si nous admettons pour elle une causalité intentionnelle, et qu'un entendement suprême est pensé comme la cause de la possibilité de telle forme, alors il faut se demander le pourquoi de ces choses, le fondement objectif de cet entendement producteur, ce fondement étant le but final de la présence de ces choses.

C'est là que la téléologie aboutira dans la morale: l'homme est le but final en tant qu'être moral. En cela, pour Kant, on ne peut se demander pourquoi l'homme, en tant que moral, considéré comme noumène, existe. Et du même coup, Kant évacue la possibilité de l'absurde. L'homme est le seul être moral. Pourquoi? Parce que, premièrement, il est orienté vers des fins. Deuxièmement, il est constitué de façon à ce que la loi selon laquelle il doit se déterminer des fins est représentée par lui-même comme inconditionnée et indépendante des conditions naturelles mais nécessaire en soi (l'homme peut soumettre la totalité de la nature). Troisièmement, il est libre, indépendant des influences naturelles, et a donc un pouvoir suprasensible, pouvant ainsi se proposer comme fin suprême la plus haute fin selon Kant : le Bien dans le monde. Ce n'est que l'homme, en tant que sujet de la moralité, qui permet de fonder la chaîne des fins, puisqu'il est le but final auquel est subordonnée téléologiquement la nature toute entière. Sinon, la chaîne perd son sens. C'est donc sur la morale que s'articule la téléologie. S'il n'y a pas de sens, et la morale est ce qui apporte le sens à l'existence de l'homme, il n'y a pas de fin. C'est ce qui nous amène à dire que la téléologie a son véritable lieu dans la philosophie pratique.

3.4 Au-delà de la nature : la morale et Dieu

Kant s'interroge sur la façon de conclure par la raison à une cause suprême, c'est-à-dire à Dieu. Est-ce possible par une théologie physique, c'est-à-dire à partir des fins de la nature? La théologie physique a pour base le jugement réfléchissant. Celui-ci n'est qu'un principe d'appréciation ; il ouvre des perspectives pour nous aider à mieux penser le concept d'un être originaire, mais ne permet pas de l'expliquer. Elle ne peut justifier le concept d'une cause du monde intelligente qu'en tant que concept subjectif de la possibilité des choses intelligibles pour nous selon

des fins. Mais elle ne peut pas aller plus loin, ne pouvant déterminer ce concept ni du point de vue théorique, ni du point de vue pratique. On ne parvient donc pas à fonder ni à produire une théologie, mais on est poussé à en chercher une. En ce sens, la théologie physique est une propédeutique à une théologie éthique. La téléologie physique s'arrête donc au seuil de la question du pourquoi de l'existence des hommes, avec le mérite de nous y avoir conduit⁴³.

Le sens de l'existence étant lié chez Kant à la morale, c'est la théologie éthique qui pourra conclure par la raison à une cause suprême. C'est ainsi que la théologie éthique est définie par Kant comme étant l'essai de conclure, à partir de la fin morale de l'être raisonnable dans la nature, à une cause suprême et à ses propriétés. Car la valeur du monde (de la création) pour Kant se trouve dans un supposé but final, celui-ci étant l'homme en tant qu'être moral. Sans l'homme, en tant qu'être moral, le monde n'a pas de but final et devient insensé ; il n'existerait pas un seul être qui ait le moindre concept d'une valeur. La valeur, que l'homme peut seul se donner, réside dans ce qu'il fait par liberté. C'est-à-dire une bonne volonté qui est ce par quoi son existence peut avoir une valeur absolue, et par rapport à quoi l'existence du monde peut avoir un but final. Pour que le monde ait un sens et qu'il puisse être considéré comme un tout cohérent selon des fins comme un système de causes finales, on a besoin du concept de Dieu que la raison a produit avec ses principes moraux⁴⁴. C'est ainsi que la téléologie morale fonde la théologie ; que la valeur que seul l'homme peut porter mène à Dieu.

⁴³Cf. E. Weil, *op. cit.*, p.85.

⁴⁴*CFJ*, AK, V, 447.

Cela nous mène à la preuve morale de l'existence de Dieu. Cette preuve n'est pas essentiellement différente de celle de la *Critique de la raison pratique*⁴⁵. Elle est encore sous une forme *postulée*, c'est-à-dire qu'elle n'a de sens que pour le sujet moral. La loi morale nous ouvre à un but final, le souverain Bien, auquel elle nous oblige d'aspirer puisque ce but, par la causalité propre à la liberté, peut être réalisé dans ce monde, du moins tendanciellement. Le but final subjectif de l'homme est le bonheur; son but final objectif est l'accord avec sa moralité. Et il faut bien avoir en vue que ces exigences sont une nécessité pratique, due au fait que nous soyons libres. Notre liberté obéit à une causalité *sui generis*, précisément la causalité par liberté, qui est celle de la volonté des êtres raisonnables. Et pour permettre cela, nous devons admettre une cause morale du monde, un auteur moral du monde. La nécessité de la loi morale entraîne la nécessité d'une cause morale, donc de Dieu.

Kant reconnaît que cet argument ne peut donner une preuve objectivement valable de l'existence de Dieu, ni démontrer aux sceptiques qu'il y a un Dieu. C'est un argument *subjectif*, mais suffisant pour des êtres moraux. Le but final ne réfère pas à l'expérience ou à la connaissance au sens strict : ce n'est qu'un concept de la raison pratique, et l'usage de ce concept n'est donc possible que pour la raison pratique selon des lois morales. De cette façon, Dieu est pour Kant « prouvé » suffisamment pour la faculté de juger réfléchissante dans son jugement téléologique⁴⁶ (physique, à partir des fins de la nature) et est *réalité* du point de vue pratique par la téléologie morale grâce à l'idée d'un but final qu'on doit

⁴⁵ Mais, comme E. Weil l'a vu, une transformation légère mais décisive a été opérée entre la preuve antérieure et celle-ci. Il n'est plus question de postulats et plutôt que la lutte entre les instincts animaux et la morale, c'est l'**existence** d'êtres raisonnables sous des lois morales qui est le souverain bien et fonde maintenant le tout. Cf. E. Weil, *op. cit.*, p.86-87.

⁴⁶CFJ, AK, V, 447.

obligatoirement attribuer à un auteur moral du monde. Toutefois Kant reste modeste et admet qu'on ne peut aller plus loin, c'est-à-dire qu'on ne peut prouver ou déterminer Dieu de façon théorique.

La morale constitue une législation intérieure, et non extérieure. La théologie y prenant sa source, elle demeure donc pour Kant une simple anthropologie du sens interne, d'où il entend une connaissance de notre soi pensant dans la vie⁴⁷. Nous avons déjà expliqué ce que Kant entend par croyance⁴⁸. Les distinctions qu'il fait entre persuasion, conviction en soi et conviction pour soi, nous aideront à comprendre encore mieux le statut de la théologie dans son système.

Le devoir de tout philosophe est de dévoiler l'apparence, considère Kant, même si cette apparence paraît salubre. Il faut pouvoir tout soumettre librement à un examen des plus sévères, distinguer ce qui est simple persuasion et ce qui est conviction. Aussi, il admet que cette preuve morale de Dieu est subjective, apparence salubre, et donc ne peut que persuader. Elle n'est suffisante pour nous qu'en vertu de la faculté de juger réfléchissante. De ce fait, elle n'entraîne pas la conviction, qui demande une preuve fondée objectivement sur des principes suffisants pour la faculté de juger déterminante. Il n'y a aucune preuve de l'existence de Dieu qui puisse produire théoriquement d'adhésion, puisqu'on ne peut déterminer les idées du suprasensible. Mais Kant établit une distinction entre une conviction qui serait *en soi* et une conviction qui serait *pour nous* (pour les hommes en général)⁴⁹. La première concerne la faculté de juger déterminante et la deuxième la

⁴⁷CFJ, AK, V, 461.

⁴⁸*supra*, p.24.

⁴⁹CFJ, AK, V, 462-463.

faculté de juger réfléchissante. Ainsi, un principe pratique serait pour Kant suffisant pour fonder une conviction pour soi. Donc, si cette preuve de l'existence de Dieu peut prétendre à la conviction, c'est strictement à une conviction morale, puisque c'est du point de vue pratique qu'elle est nécessaire et universelle.

La façon dont est construite la preuve morale kantienne n'est pas anodine. La raison utilise des idées pour penser le suprasensible, aussi Dieu est une idée. On ne peut affirmer connaître ce qui est au-delà du sensible. Ainsi, la preuve morale de Kant est construite assez humblement pour éviter que la théologie s'égaré dans des affirmations *schwärmerisch*. De cette façon, toute inquisition devient impossible. Il en est de même pour ce qui est de la vie après la mort: nous n'en avons pas une connaissance théorique, mais un besoin pratique pour rendre possible notre destination pratique. Nous avons donc ici simplement une appréciation téléologique de notre existence d'un point de vue pratique qui, pour Kant, est nécessaire.

Kant affirme que sa téléologie appartient par son application à la partie théorique de la philosophie⁵⁰. Incidemment, ce thème est discuté dans l'appendice de la dialectique de la *Critique de la raison pure* et ce dont il est question semble être la nature. Mais, à notre avis, jamais Kant n'apporte de justification suffisante qui légitimerait qu'elle soit considérée comme pouvant faire partie de sa philosophie théorique, ou comme pouvant être objective. La nature y est simplement pensée par le biais d'un jugement réfléchissant et n'a donc pas le même statut que dans sa philosophie théorique. Kant dit d'ailleurs que, comme sa téléologie n'est pas déterminante, elle ne peut appartenir à aucune doctrine, seulement à la critique⁵¹. Dans l'opuscule *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*,

⁵⁰CFJ, AK, V, 194.

⁵¹*ibid.*

parlant de l'histoire qui est comprise dans sa téléologie, Kant dit souhaiter, comme Newton a découvert les lois de la nature, qu'un jour quelqu'un découvrira les lois de l'histoire⁵². Ensuite, il nous présente sa contribution d'après un *fil conducteur* téléologique. Il semble que Kant croit qu'on pourra un jour connaître les lois du vivant. Prudent, conscient que sa vision téléologique n'est pas fondée objectivement, il se contente de se servir de principes régulateurs, d'idées. Mais en fait, la lecture qu'il nous en donne s'apparente beaucoup plus à sa philosophie pratique puisque, comme nous l'avons vu, sa téléologie repose ultimement sur la morale. Nous osons donc en conclure que la téléologie relève de sa philosophie pratique, celle-ci étant une tentative générale de donner du sens à ce qui dépasse les limites de la philosophie théorique, laquelle en reste au problématique. Cette structure d'une téléologie dérivant de la morale, celle-ci lui procurant le sens vers lequel elle s'oriente, sera celle de la philosophie de l'histoire. Le fait que l'emplacement dans lequel Kant parle de l'histoire dans ses critiques soit vers la fin de la *Critique de la faculté de juger* n'est donc pas anodin.

L'idée de liberté rend donc, d'une certaine façon, possible la liaison du suprasensible (Dieu, immortalité de l'âme) avec la nature. Et cela, parce qu'elle prouve sa réalité objective dans la nature par l'effet qu'il lui est possible de produire en celle-ci. Cela nous amène comme nous venons de le voir à la religion, pour laquelle la preuve morale est suffisante. Le concept de liberté, en élargissant de façon légitime du point de vue pratique les limites de la raison, tout en restant à l'intérieur des bornes où son usage est valide, permet la foi. Ainsi, Il rend possible une philosophie de l'espérance. Une espérance éthico-religieuse en un souverain

⁵²*IH*, AK, VIII, 18.

Bien qui serait hypothétiquement accessible dans une autre vie et une espérance éthico-juridique en un souverain Bien politique, asymptotiquement accessible en ce monde par le biais d'une philosophie de l'histoire⁵³. Ce dernier axe sera l'objet de la prochaine partie de ce mémoire.

⁵³Certains commentateurs associent le souverain Bien religieux au souverain Bien originaire et le souverain Bien politique au souverain Bien dérivé. La cohérence de ce parallélisme est invitante. Mais il n'est cependant pas certain que c'est ce que Kant ait voulu signifier par cette distinction entre « originaire » et « dérivé ». La discussion de ce problème terminologique étant trop longue pour figurer ici, nous l'avons reportée en annexe à la fin du mémoire.

Deuxième partie

Chapitre 4

Grandeur et limites du progrès historique et religieux

Nous allons traiter du progrès historico-religieux chez Kant. Plus particulièrement, nous allons décrire l'imbrication téléologico-morale que constitue la philosophie de l'histoire, en précisant le rôle respectif de ces deux facteurs fondateurs et leurs conséquences. De plus, nous constaterons une tendance similaire en ce qui a trait à la philosophie de l'histoire de la religion. Ensuite, nous exposerons les limites à ce progrès. Il sera ainsi notamment question du mal radical qui, comme la critique de l'illusion transcendantale le fait pour ce qui est de l'ordre de la connaissance, pose les limites dans l'ordre de l'agir. Enfin, nous allons expliquer les dangers de l'enthousiasme et de la *Schwärmerei*, que Kant, en tenant compte des limites du savoir et de l'agir, cherche à éviter. Kant maintient ainsi un système ouvert sur un travail infini, sur une exigence de sens, ce sens étant incarné par l'horizon moral, de façon à ne pas sombrer dans cet autre extrême qu'est le scepticisme.

4.1 Téléologie et morale dans la philosophie de l'histoire de Kant

La première partie de ce mémoire avait pour objet de bien montrer les fondements de la morale et de la téléologie chez Kant, puisque c'est sur ceux-ci que reposera sa philosophie de l'histoire. Nous allons maintenant décrire plus en détail la façon dont procède cette philosophie de l'histoire, lue à partir du jugement réfléchissant qui détermine le statut épistémologique de ses propositions ; une histoire en « comme si », par laquelle on pense ce qu'on ne peut connaître. Elle prend ainsi une structure téléologique mais avec pour but ultime un *idéal moral*, qui donne sens à toute l'entreprise, comme c'est aussi le cas de la téléologie à la fin de la *Critique de la faculté de juger*.

Nous n'ignorons pas que certains commentateurs perçoivent des variations entre les différents textes de Kant sur l'histoire. Selon Y. Yovel, par exemple, certains textes mettent l'accent principalement sur la finalité, d'autres sur le rôle de la volonté morale¹. Mais il n'y a pas lieu ici de décrire en détail ces variations. Car, à notre avis, celles-ci sont mineures, n'étant dues qu'au *point de vue* pris par Kant lorsqu'il a rédigé les différents textes. Ainsi, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et *Qu'est-ce que les Lumières* semblent différents, mais sont pourtant écrits à la même époque. Le premier tentant de comprendre avec un fil conducteur l'histoire, la finalité y prend donc une place prépondérante, alors que le second étant écrit expressément dans le cadre d'un texte sur l'esprit de l'*Aufklärung*, l'accent y est conséquemment plutôt mis sur la volonté morale. Nous croyons que, sur le fond, la philosophie de l'histoire de Kant n'a pas changé. Philonenko abonde

¹Cf. Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, pp. 33-34, 65.

dans le même sens : « À l'intérieur de la philosophie transcendantale, ce qui a le moins varié ce sont encore les méditations sur l'histoire [...] dans sa philosophie de l'histoire [...] Kant n'a pas vraiment changé de point de vue. »². Selon A. Renaut³, il y a dans la philosophie de l'histoire de Kant une *coexistence* de deux points de vue. Premièrement, le point de vue de la réflexion⁴, à partir duquel Kant pense l'histoire par le biais du jugement réfléchissant. Deuxièmement, le point de vue pratique, c'est-à-dire celui du sujet agissant qui détermine ses fins. Et en fonction de ce que Kant veut exprimer, ce qui varie selon les textes, un de ces points de vue tend à ressortir davantage. Mais la structure globale de la philosophie de l'histoire de Kant reste au fond la même, et c'est à celle-ci que nous voulons nous attarder ici, en montrant le rôle joué par chacun de ces deux points de vue.

La philosophie théorique de Kant, qui traite de la nature selon le principe mécanique, ne lui permet pas de parler de l'agir humain et du vivant. Alors, lorsque Kant parle de l'homme, il le fait ou bien par le biais de la morale en le décrivant comme libre, ou bien par le biais de la téléologie, en s'exprimant en termes de finalité, qui sera fondée à partir de la *Critique de la faculté de juger* sur le jugement réfléchissant⁵. Il ne sera donc pas essentiellement question de mécanisme dans la

²A. Philonenko, *La philosophie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1975, p.7.

³Cf. A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p.376.

⁴A. Renaut parle de réflexion « théorique ». Mais étant donné que ce point de vue est celui de la téléologie, et que celle-ci, pour les raisons que nous avons expliquées plus tôt, est plus une réflexion pratique que théorique, nous préférons mettre l'accent sur la notion de « jugement réfléchissant ». Kant ne réfléchit pas ici sur la nature à partir du même point de vue que dans sa philosophie théorique.

⁵Quant aux textes précédant la *Critique de la faculté de juger*, nous avons montré que malgré le fait que Kant n'y parle pas de jugement réfléchissant, celui-ci est préfiguré depuis l'appendice à la dialectique de la *Critique de la raison pure* par l'idée. Et le principal texte sur l'histoire de Kant avant la *Critique de la faculté de juger* ne s'appelle-t-il pas justement *Idée d'un histoire universelle au point de vue cosmopolitique* ? En cela, plutôt que de dire avec Y. Yovel (*op. cit.* p.151) que ce n'est qu'à partir de la troisième *Critique* qu'on a les principes qui permettent de donner une

lecture que Kant fait de l'histoire, bien que Kant indique que les actions humaines, en tant que phénomènes, sont déterminées selon des lois universelles de la nature⁶, l'homme faisant partie de cette dernière en tant qu'être sensible. Sa description se doit d'être compatible avec le mécanisme⁷ ; mais ce qu'il cherche avant tout, ce sont des *signes* qui indiquent un sens que le mécanisme ne fournit pas en lui-même.

Il serait d'abord nécessaire de déterminer ce que Kant entend par histoire. Il n'est pas question d'une histoire naturelle, mais d'une histoire morale⁸. Delbos précisera : *l'histoire du progrès de la liberté*⁹. Il y est donc question du développement moral de l'homme. Cela nous indique que l'interrogation kantienne sur l'histoire se situe dans la continuation de sa philosophie pratique.

Préalablement, l'expérience ne pouvant nous indiquer s'il y a progrès ou pas de l'espèce humaine puisque la tendance que nous observons peut du jour au lendemain changer, Kant cherche à savoir *a priori* s'il y a recul, progrès, ou stagnation. Cela l'amène premièrement à affirmer que l'homme ne peut être en constante régression, sans quoi l'espèce finirait par s'anéantir elle-même. Deuxièmement, l'homme étant un mélange de bien et de mal, même si par liberté il tendrait à aller vers le bien, il ne pourrait jamais aller au-delà d'une certaine mesure de ce bien. Aussi, un progrès constant lui « paraît »¹⁰ intenable. Troisièmement, Kant refuse la possibilité que l'homme soit en éternelle stagnation. Selon lui, cela

interprétation critique à la ruse de la nature, nous nous limitons à dire qu'ils y sont seulement précisés, existants déjà depuis la première *Critique*.

⁶*IHU*, AK, VIII, 17.

⁷Cf. *supra*, p.50.

⁸*CF*, AK, VII, 79.

⁹Cf. V. Delbos, *op. cit.*, p.219.

¹⁰*CF*, AK, VII, 82.

n'aurait aucune valeur aux yeux de la raison ; les autres espèces animales pratiquent ce jeu à moindre coût et sans déploiement d'intelligence¹¹. À travers ces objections, on voit poindre ce sur quoi repose la philosophie pratique de Kant : il y a une finalité au fait que nous soyons des êtres raisonnables et celle-ci serait de progresser moralement vers le mieux. Ce qui explique que Kant, par l'emploi du « paraît », laisse entendre que le progrès vers le mieux n'est pas impossible.

Par quelle voie Kant réfléchira-t-il donc à propos de l'histoire ? Il sera dirigé dans sa réflexion par le constat suivant. Premièrement, les hommes n'agissent pas de façon totalement instinctuelle, ce qui rend impossible une histoire comme celle, par exemple, des castors ou des abeilles. Mais deuxièmement, les hommes n'agissent pas non plus d'une façon totalement rationnelle, ce qui a pour conséquence qu'une histoire à partir des desseins individuels n'est pas non plus possible. Ce constat amènera Kant à penser l'histoire à partir du point de vue de l'espèce, ce qui exclut une lecture qui prendrait appui uniquement sur la liberté puisque cette dernière repose sur les comportements raisonnables individuels. Sa réflexion ne peut donc s'appuyer que sur une démarche téléologique, c'est-à-dire sur la finalité, sans laquelle un fil conducteur serait impossible.

4.1.1 La fonction de la téléologie

Ainsi, Kant cherchera le dessein de la nature. Comme nous l'avons mentionné plus haut¹², il considère ici la nature comme un équivalent de la Providence, ou de Dieu. Mais, par modestie et parce que cela est plus convenable

¹¹CF, AK, VII, 82.

¹²*supra*, p.34.

aux bornes de l'esprit humain, il préfère employer le terme nature, celui de Providence laissant entendre une prétention de connaître des desseins qui sont pour nous impénétrables¹³. Ainsi, Kant s'efforce de rendre la finalité compatible avec le mécanisme. Toutefois, lorsque Kant imputera des intentions et des fins à la nature concernant l'homme, il ne faut pas oublier que Kant pense ces choses à partir du jugement simplement réfléchissant : tout se passe *comme si* la nature avait des intentions ou des fins. Il croit *apercevoir*¹⁴ un développement constant, un cours uniforme et ininterrompu¹⁵, plutôt qu'un hasard imprévisible. Mais il est conscient qu'il ne fait alors qu'une tentative de penser ce qu'il ne peut connaître.

Quel est le dessein de la nature en ce qui concerne l'homme? Selon Kant, c'est par la liberté que la nature indique son dessein : tout ce qui chez l'homme dépasse son instinct, il doit le tirer de lui-même, par la raison. Et les dispositions naturelles qui visent à l'usage de la raison ne seront pour Kant complètement développées que dans l'espèce. Car la raison progresse lentement, par un long travail, en tâtonnant, en s'exerçant, en recevant des enseignements, et une vie entière est loin d'être suffisante pour la développer dans toute sa plénitude. Pour cela, une série incalculable de générations, dont chacune transmet ses Lumières aux suivantes, est nécessaire. Comme individuellement la vie est trop courte, il faut que ce plein développement soit possible pour l'espèce, sinon on en reste au mythe de Sisyphe, à une nature qui ne serait qu'un jeu puéril, donc une nature sans finalité et sans possibilité de principes pratiques.

¹³PP, AK, VIII, p.362.

¹⁴Il ne s'agit pas ici d'un constat simplement empirique, car même si l'expérience nous montre un progrès, rien n'empêche que l'espèce rechute. Cf. CF, AK, VII, 83.

¹⁵Dans *Sur le lieu commun* : *il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, il précisera que ce cours peut être interrompu, mais jamais rompu. Cf. TP, AK, VIII, 309.

Nous avons vu que Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, décrit l'homme comme étant le but final de la nature¹⁶, puisque l'homme seul peut se proposer des fins, à condition qu'il comprenne et ait la volonté de donner à la nature et à lui-même une relation à des fins. Toutefois, Kant n'a pas assez foi en l'homme pour penser qu'il agira ainsi de lui-même. On ne peut savoir si l'homme a une propension plus grande au bien ou au mal, et ainsi on ne peut savoir avec certitude s'il va vers le Bien. Kant semble même pessimiste : « quelques manifestations de sagesse ici et là pour certains cas particuliers, on ne trouve pourtant dans l'ensemble en dernière analyse, qu'un tissu de folie, de vanité infantile, souvent même de méchanceté et de soif de destruction puérides »¹⁷ et « (...) le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit »¹⁸. Cela l'amène donc à chercher préalablement en quoi la nature peut préparer l'homme en le conduisant vers une situation qui le disposera à faire de lui-même ce qu'il doit pour être but final.

La fin dernière de la nature par rapport à l'espèce humaine est, selon Kant, de la cultiver. La culture aide à produire chez l'être raisonnable l'aptitude à atteindre des buts par lui-même, c'est-à-dire la liberté. Nous allons donc nous étendre sur les moyens pris par la nature pour cultiver l'homme de façon à le diriger vers sa destination. Kant distingue deux exigences de la culture : l'habileté et la volonté (ou discipline des penchants)¹⁹. La première amène l'homme, par des moyens externes,

¹⁶*supra*, p.53 *in fine*.

¹⁷*IHU*, AK, VIII, p.18.

¹⁸*IHU*, AK, VIII, p.23.

¹⁹*CFJ*, AK, V, 431-433.

vers une plus grande possibilité de culture. La deuxième concerne les effets qu'a la culture sur l'homme.

4.1.1.1 *La culture de l'habileté*

La nature doit amener l'homme à pouvoir se développer de lui-même. Dans un monde où pullulent les conflits entre les individus et les États, l'homme a peu l'occasion de se développer. L'unique situation qui le permettrait serait une paix perpétuelle. Mais d'un autre côté, l'homme placé dans un état de paix, plutôt que de travailler alors à sa destination, risque plutôt de se laisser aller à la paresse, comme il a une tendance naturelle à le faire. De cette façon, il ne développera pas ses aptitudes. Le problème se pose donc ainsi : Comment l'homme peut-il donc en même temps vivre en paix et se développer?

Pour résoudre ce problème, c'est *comme si* la nature utilisait une « ruse » : l'insociable sociabilité des hommes. Ceux-ci ont une tendance sociable, car à l'état sauvage ils s'infligent les uns aux autres un état de détresse et parce qu'en société ils ressentent plus leur humanité, le développement de leurs dispositions naturelles. Mais en même temps, l'homme a une tendance asociale, une tendance à se singulariser. Il voudrait tout diriger selon son propre point de vue et sait qu'il en est de même pour les autres. Cela le force à se dépasser, à travailler. Ainsi, il développe ses aptitudes et se cultive. La culture est développée et diffusée encore une fois par une ruse de la nature, qui consiste cette fois-ci en une inégalité entre les hommes. La majorité des gens travaille durement pour la commodité d'un petit nombre qui a le loisir de travailler une partie de la culture, c'est-à-dire les sciences et les arts. Et progressivement, cette culture se diffuse, rejoignant ainsi la majorité des gens.

Mais être cultivé ne veut pas dire être moralisé. Vivre en collectivité et être cultivé laisse encore place à de nombreux conflits. Aussi, les hommes cherchent à élaborer une société civile, un État de droit le plus juste possible, où la liberté la plus grande pour chacun pourrait coexister avec celle des autres. Et cela est possible même si l'homme n'est pas parfaitement moral, Kant affirmant qu'à la limite, on pourrait faire vivre ensemble un peuple de démons, puisque qu'il suffit que l'homme ait un entendement et puisse comprendre que cet État de droit est dans son intérêt pour qu'il accepte de s'y plier²⁰. Et cet État doit avoir un pouvoir de contrainte, car les hommes veulent ces lois pour limiter la liberté des autres, mais en même temps ils tendent à s'en exempter eux-mêmes quand ils le peuvent.

Une fois cet État mis en place, l'état de paix et de sécurité propice au développement moral de l'homme n'est pas encore garanti pour autant. Car il règne entre les États la même tension que celle que l'on constate entre les individus d'un même État, ce qui provoque des guerres empêchant les individus de se développer et les États de développer ses sujets. Même lorsqu'il n'y a pas de guerres, les États dépensent tellement d'argent en vue d'hypothétiques guerres que le développement des gens en est aussi limité. Du point de vue de la nature, c'est là encore une ruse destinée à forcer les États à travailler à une Société des Nations, organisme juridique qui aurait un pouvoir de contrainte légal envers les États, comme un État sur ses sujets.

²⁰PP, AK, VIII, 366.

Ainsi, Si l'on parvient au bout de ce cheminement, l'homme aura d'un côté développé pleinement ses aptitudes, tout en vivant dans un état de paix propice à ce qu'il puisse se cultiver.

4.1.1.2 *La culture de la volonté*

Tout se passe donc *comme si* la nature, par le biais d'une « ruse », amenait l'homme à se cultiver. La culture le civilise par le biais des beaux-arts et des sciences, dont le plaisir se communique universellement, ainsi que de la politesse et du raffinement qu'amène la vie en commun. Par là, c'est la volonté de l'homme que la nature veut développer : une culture de la discipline contre les désirs et l'animalité par le biais de la liberté. Elle l'aide ainsi à gagner du terrain sur la tyrannie des penchants sensuels et conséquemment le prépare à avoir une meilleure maîtrise de sa raison, la fortifiant. De cette façon, c'est *comme si* la nature voulait rendre l'homme plus réceptif à des fins plus élevées que ce qu'elle peut elle-même lui proposer, à ce qui serait la destination supérieure et finale de l'homme : la moralité.

4.1.2 *La fonction de la morale*

Ainsi, par le biais de la culture, la nature amène l'homme à agir *conformément* à son devoir, au respect de la loi morale et le prépare même, autant qu'il en est possible, à ce qu'il soit dans une situation propice pour agir *par* devoir. Mais elle n'accroît pas le fondement moral de l'espèce humaine, puisque ce fondement est affaire de liberté, non de nature. Kant reste très prudent avant de prédire un réel progrès moral de l'homme. L'homme est libre. Comme nous ne disposons pas du point de vue de Dieu, le seul pouvant scruter la liberté, nous ne

pouvons savoir quoi attendre de l'homme. Car les dispositions de ce dernier sont un mélange de bien et de mal dont on ne connaît pas la proportion²¹. On peut dicter aux hommes ce qu'ils *doivent* faire, la morale est ce qui *devrait* arriver, mais on ne peut prédire ce qu'ils feront.

Kant précise que l'homme aurait pu de lui-même, en tant qu'être raisonnable, faire le cheminement que lui impose la ruse de la nature. Mais, comme on l'a vu, Kant n'a pas foi en la seule volonté des hommes. La prise de position désintéressée de ceux qui furent spectateurs de la révolution française en faveur des révolutionnaires prouve selon lui la tendance humaine à la moralité²². Mais Kant est sceptique quant à la possibilité que l'espèce humaine puisse par elle-même librement progresser vers le mieux. Il illustre notamment de deux façons similaires la difficulté que cela pose. Premièrement, dans *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant démontre que l'homme est un animal qui a besoin d'un maître qui, pour que chacun puisse être libre, force les individus à obéir à une volonté universellement valable. Sinon, les hommes abuseraient de leur liberté envers leurs semblables. D'ailleurs, même si en tant qu'être raisonnable, l'homme souhaite que la liberté de tous soit bornée, Kant note que l'inclination animale de l'homme le conduit cependant à s'excepter de ces bornes lorsqu'il en a la possibilité. Toutefois, ce maître étant lui-même un homme, il a lui-même besoin d'un maître : impossible de trouver un maître qui serait en même temps juste en lui-même et homme. Il est donc impossible selon Kant de solutionner parfaitement ce problème. Il affirme même : « le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de

²¹CF, AK, VII, 84.

²²CF, AK, VII, 86.

bien droit »²³. Deuxièmement, dans *Le Conflit des facultés*, Kant propose, comme moyen d'obtenir un progrès vers le mieux, la formation par le biais de l'instruction. Mais encore une fois, ceux qui éduquent sont des hommes qui ont dû eux-mêmes être éduqués à cette fin²⁴. Ainsi, dans les deux cas, nous sommes placés devant un problème dont la solution entraîne une régression à l'infini et qui est donc, de ce fait, insoluble. Kant situe donc plutôt l'espérance de progrès « uniquement » dans une sagesse venant d'en haut²⁵. Il croit que cette aide extérieure leur est nécessaire pour les préparer, les amener à un niveau de développement à partir duquel ils pourront se développer eux-mêmes, c'est-à-dire une société avec une constitution fondée sur la légalité. Même si l'homme néglige de faire ce qu'il serait tenu de faire librement, il en sera contraint par la nature²⁶. Et cela, sans préjudice quant à sa liberté, car la nature ne nous en fait pas un devoir, seule la raison pratique le pouvant. La nature le fait d'elle-même, que nous le voulions ou non, et garantit ainsi l'exécution des lois que la raison a prescrit à l'homme²⁷.

N'aurait-il pas été plus juste de placer la liberté au fondement de l'histoire ? Pourquoi Kant élabore-t-il l'histoire à partir de la téléologie ? Kant écrit que « ce n'est pas à la morale à amener une bonne constitution, mais à celle-ci à produire la réforme morale des hommes »²⁸. Le rôle de l'État n'est pas de moraliser les hommes, mais de garantir la coexistence externe des libertés et conserver ainsi l'humanité. De façon à ce que l'on se dirige vers un état de paix permettant une plus

²³*IHU*, AK, VIII, 23.

²⁴*CF*, AK, VII, 92-93.

²⁵*CF*, AK, VII, 93.

²⁶*CF*, AK, VII, 93.

²⁷*PP*, AK, VIII, 365.

²⁸*PP*, AK, VIII, 366.

grande liberté pour tous, l'État veille à ce que l'homme agisse « conformément au devoir », c'est-à-dire en respectant le droit. Mais on ne peut avoir politiquement, voire institutionnellement, aucun pouvoir sur les intentions des hommes, celles-ci étant intérieures²⁹. L'État ne peut forcer l'homme à agir « par devoir » et ainsi il ne peut assurer que l'homme agisse bel et bien moralement. Le rôle de l'État est toutefois essentiel en ce qu'il met en place un climat propice à la moralité. Ce n'est qu'une fois que les institutions auront atteint leur plein développement que Kant espère un réel progrès moral au niveau de l'espèce humaine, c'est-à-dire un progrès non plus seulement légal mais intérieur, authentiquement moral. L'histoire est ainsi morale quant à son but, mais son cheminement, si l'on fait exception du moment ultime où les institutions ont achevé leur progrès, est essentiellement légal. Et ce progrès légal, « pathologiquement extorqué » à l'homme, est, à la limite, l'oeuvre de la nature.

Mais alors, devons-nous ne rien faire et laisser la nature tout faire, puisque les choses se développeront malgré nous? Non : nous ne devons pas rester inactifs et avons le devoir de tendre le plus possible vers la morale, sans quoi la vie n'aurait selon Kant pas de sens. Et, par une préparation rationnelle qui serait notre propre fait, Kant croit que nous pourrions accélérer la venue de ce vers quoi la nature nous dirige³⁰. Nous devons faire « comme si » tout dépendait de nous, seule condition sans laquelle on ne peut espérer qu'une sagesse morale supérieure puisse consentir à donner un achèvement à nos efforts³¹. D'autant plus qu'on ne peut démontrer que

²⁹Cf. A.-M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984, p.198.

³⁰*IHU*, AK, VIII, 27.

³¹*Rel.*, AK, VI, 101.

c'est impossible³². D'ailleurs, Kant considère que lorsqu'une chose est en notre devoir, c'est qu'elle est possible³³, sinon elle rend absurde le devoir. C'est ce qui explique que, dans différents textes³⁴, Kant encourage les hommes à se servir de leur raison pour travailler par l'exercice de leur liberté à ce but infiniment lointain. Ainsi, une fois que la nature aura accompli son but, c'est-à-dire amener l'homme à un état de paix perpétuelle, ce sera à l'homme lui-même de tendre infiniment vers l'achèvement de sa destination, dans un perpétuel effort moral.

Pour conclure, l'homme, doué de raison, pourrait faire l'histoire lui-même. Mais la plupart des hommes ont plutôt tendance à suivre leurs penchants et conséquemment, ils ont besoin d'être guidés par la nature qui les amène à un niveau où ils pourront par eux-mêmes assumer leur développement moral. Kant précise qu'on ne peut prophétiser théoriquement l'avènement de ce moment³⁵, car on ne peut connaître à proprement parler les fins de la nature. Il perçoit un progrès de la légalité, une nature qui n'est donc pas hostile au développement moral de l'homme ; si on ne pouvait discerner une certaine finalité de la nature rendant possible la réalisation (au moins tendancielle) de la morale dans le monde, l'effort moral serait absurde. En ce sens, la paix perpétuelle ne peut pas être une pure chimère. Mais Kant ne sait pas si l'espèce va vraiment progresser quant à la moralité des intentions. Malgré cela, on a le devoir de travailler en fonction d'un progrès moral, car on ne peut prouver que ce progrès est impossible. Si l'on rejette la morale comme une chimère, le monde se vide de sens, devient absurde. C'est ainsi que le sens de la

³²TP, AK, VIII, 310.

³³TP, AK, VIII, 276-277.

³⁴ Par exemple, dans *Théorie et pratique, Qu'est-ce que les Lumières ?* et *La religion dans les limites de la simple raison*. Cf. Y. Yovel, *op. cit.*, p.65.

³⁵PP AK, VIII, 368.

philosophie de l'histoire de Kant nécessite l'apport conjugué de la *Critique de la faculté de juger* et de la *Critique de la raison pratique*. Le statut théorique de la philosophie de l'histoire est déterminé dans la téléologie de la troisième Critique mais, comme celle-ci, elle prend sa source et son sens dans son horizon moral, dont le fondement se situe dans la deuxième Critique.

L'histoire répond au problème de la réalisation de l'exigence morale dans la nature. L'intérêt de la raison commande que l'on puisse donner un sens à notre existence, que l'on puisse penser une unité la plus large possible. Il faut pouvoir espérer que l'exigence morale est réalisable dans le monde pour éviter l'absurde. C'est ainsi que l'on *pense* la nature à partir d'un jugement réfléchissant. Mais même si la nature ainsi pensée se veut compatible avec le mécanisme, cela reste du point de vue de ce dernier purement contingent. La nature pensée téléologiquement nous permet de voir des signes qui nous laissent espérer que la nature n'est pas hostile à notre effort, voire qu'elle en est la complice. Avons-nous là une authentique réconciliation entre nature et liberté ? En fait, la nature ainsi pensée par le biais de la téléologie repose sur la philosophie pratique, le lien entre nature et liberté se trouvant hypothétiquement dans le suprasensible. Subjectivement suffisant pour l'homme qui veut donner sens à son existence et au monde, cela reste toutefois hypothétique du point de vue théorique. Aussi, il faut faire preuve de prudence et préciser à partir de quel *point de vue* l'on parle lorsqu'il est question de réconciliation entre nature et liberté, même tendancielle. Kant reste fondamentalement dualiste. Il faut toujours bien distinguer le monde sensible du monde suprasensible qui est pour nous théoriquement inconnaissable. Sinon, nous risquons de tomber dans le dogmatisme.

4.2 *La philosophie de l'histoire de la religion*

On retrouve aussi l'idée d'un progrès infini dans la philosophie de l'histoire de la religion de Kant. La croyance, ou foi culturelle, se libérerait progressivement de ce qui est historique, empirique et simplement rituel en elle pour évoluer progressivement vers un contenu essentiellement raisonnable, moral, à partir de quoi elle fait alors partie de ce qui est proprement pour Kant LA religion et ainsi s'élever progressivement et indéfiniment vers l'idée, invisible, de l'idéal d'une *religion morale*. Nous allons expliquer plus en détail les étapes de ce cheminement.

Ce que nous appelons communément « religion » est désigné chez Kant par le terme « croyance », ou « foi d'église ». On retrouve celle-ci sous maintes formes, par exemple : catholique, luthérienne, juive, musulmane, etc. Elles sont historiques, empiriques, c'est-à-dire révélées, fondées sur une écriture sainte. Mais parce que leur expérience n'a de valeur que particulière, car historique, elles sont essentiellement contingentes. Ainsi, elles ne sont pas susceptibles de convaincre par communication, car non fondées sur un principe qui leur conférerait une universalité. Elles ne peuvent donc étendre plus loin leur influence. Mais à cause de la faiblesse humaine, elles sont utiles, servant de véhicules pour *aider* l'homme à fonder sa foi.

Ce que Kant nomme « religion » peut être trouvé dans les diverses églises historiques. Car elle se caractérise selon lui non pas par son extériorité, son institutionnalité, mais par son intériorité, son essence étant la moralité. Elle est fondée sur la loi morale et donc sur la raison. Cela lui confère l'aura de l'universalité et de la nécessité, entraînant le fait qu'elle soit communicable par

conviction. On l'a vu précédemment, l'homme ne dispose pas d'un point de vue divin, et sa foi ne peut reposer que sur la morale. Donc, du point de vue humain, il n'y a de vraie religion pour Kant que morale.

Il y a progrès en religion, c'est-à-dire qu'il y a une histoire philosophique de la religion au sens où les diverses églises ou croyances historiques tendent selon Kant à se dépouiller progressivement de ce qui est historique et empirique en elles, pour ainsi se dépasser dans la religion morale, voire s'y supprimer. Et cette religion morale elle-même n'est que le schème, la représentation visible d'un idéal invisible, transcendant, qui n'est pas objet d'expérience possible ; de cet idéal ultime, archétypal, elle ne peut que s'approcher à l'infini.

Selon Kant, seule la foi morale peut améliorer les âmes³⁶. C'est pour cela qu'elle finira par triompher de la foi d'églises historiques. Ainsi, nous cheminerons infiniment vers une plus grande maîtrise du mal.

Il est significatif de faire des rapprochements avec la philosophie de l'histoire de Kant. Comme les Églises historiques progressent vers une religion rationnelle, l'histoire progresse vers un État rationnel, une constitution républicaine dans laquelle le monarque doit gouverner comme un peuple raisonnable se le prescrirait à lui-même. Comme l'Église invisible sert d'idéal aux Églises visibles, la *respublica noumenon* sert d'idéal à la *respublica phaenomenon*.³⁷ Le parallélisme démontre bien l'idée qui est à la base de la pensée historique de Kant : l'accroissement de la

³⁶*Rel.*, AK, VI, 124.

³⁷*CF*, AK, VII, 91.

rationalité dans les grandes institutions totalisantes, en progrès asymptotique vers un idéal de totalité jamais parfaitement atteignable.

4.3 *Les limites au progrès moral*

Kant, l'*Aufklärer*, perçoit du progrès. Un progrès historique vers une société de plus en plus juridique et un progrès religieux, notamment avec l'avènement du christianisme³⁸, la religion de la raison remplaçant progressivement les croyances empiriques. Ces progrès sont institutionnels, mais orientés de façon à rendre possible le progrès *moral*. Pourquoi Kant met-il particulièrement l'accent sur le progrès institutionnel issu, selon une lecture effectuée à partir du jugement réfléchissant, de la nature ? Pourquoi ne parle-t-il pas d'un achèvement du progrès moral de l'homme ? L'accomplissement parfait de notre destination morale n'est pas en notre pouvoir. Comme dans l'ordre de la connaissance, notre pouvoir d'agir rencontre certaines limites : premièrement, l'intériorité de l'intention et deuxièmement, le mal radical.

4.3.1 *Le problème de la transmission de l'intention morale*

Ce problème se pose ainsi : comment un progrès moral est-il possible si l'intention morale n'est essentiellement qu'intérieure ? On peut éduquer les gens, transmettre d'une génération à l'autre nos Lumières. Toutefois, les institutions ne peuvent garantir véritablement un accroissement de la moralité. Car l'homme finit nécessairement par mourir. Les générations qui suivent doivent recommencer leur travail moral. Les institutions, si précieuses, voire nécessaires, soient-elles, ne

³⁸Cf. J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p.220.

peuvent influencer l'intériorité des hommes que d'une manière limitée. Elles ne peuvent jamais les forcer à agir *par* moralité. D'autant plus qu'il n'est même pas certain qu'il y ait des gens qui agissent bel et bien *par* moralité. Les institutions préparent l'homme à pouvoir s'améliorer moralement par lui-même. Mais même si l'on postulait que ce progrès institutionnel finirait par arriver à son apogée, l'homme individuel et mortel aurait toujours à refaire par lui-même son parcours moral dont la meilleure institution ne peut jamais garantir la réalisation. On ne peut transmettre des intentions comme on transmet des connaissances et des techniques : l'institution n'a pas de prise sur l'intention qui est essentiellement intérieure.

4.3.2 *Le mal radical comme limite de la pratique*

Une autre limite au progrès moral, autant pour l'espèce que pour l'individu, est le mal radical. Kant réfléchit sur la question du bien et du mal. La perspective qu'il adopte est morale, au sens où il n'est pas question de maux (tels que peuvent l'être un tremblement de terre ou un ouragan), mais du bien et du mal du point de vue de l'action humaine, donc oeuvre de la liberté. Ce faisant, le bien et le mal moral ne se trouvent pas dans la nature. Car ce qui dans l'homme dépend de la nature est fonction de déterminismes, de causes naturelles. Le mal ainsi compris *ne pourrait pas être imputé* à l'homme, rendant la justice impossible puisque l'homme ne serait pas responsable du mal qu'il commettrait. Conséquemment, la nature n'est pas coupable si un homme agit en mal, ni méritoire s'il agit en bien. La nature est responsable des inclinations de l'homme, son « animalité », sa sensibilité. Ces inclinations naturelles sont en elles-mêmes bonnes, non condamnables. Ici, Kant se montre franchement pélagien. On ne peut dire d'un animal qu'il agit mal, car il ne fait que suivre de manière causale son instinct, dicté par la nature pour son bien.

Vouloir extirper ces inclinations en l'homme lui serait même nuisible, car elles sont nécessaires à sa vie en tant qu'être sensible. D'ailleurs, elles sont inextirpables, car consubstantielles de la finitude essentielle de l'homme. Les inclinations naturelles sont simplement indisciplinées, mais claires à la conscience de chacun, sans mystère. Par suite, le fondement du mal ne peut se trouver dans les inclinations ou les penchants naturels.

Ainsi, le bien et le mal sont fonction du libre-arbitre humain. Leur fondement est dans la règle que l'arbitre se donne à lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire une maxime. Et le fondement subjectif premier de l'adhésion à cette dernière est l'intention. Ce fondement est donc subjectif, mais présent chez tous les hommes. Ce qui nous permet de distinguer si nous agissons en bien ou en mal, c'est si nous adhérons à la loi morale ou si nous agissons en contradiction avec elle. En ce sens, l'homme est lui-même l'auteur du bien et du mal.

En soi, l'homme n'est donc ni essentiellement bon, ni essentiellement mauvais. Il est libre, donc toujours potentiellement l'un ou l'autre. Plus précisément, il a une disposition au bien (*Anlage*) et un penchant au mal (*Hang*). Premièrement une disposition au bien, parce que l'homme reçoit la loi morale. Si rien n'agissait en un sens contraire à cette loi, l'homme y adhérerait spontanément, sa maxime coïncidant alors sans effort avec la loi. Mais l'homme dépend aussi d'autres mobiles, comme par exemple l'amour de soi, ce qui a pour conséquence qu'il a aussi un penchant au mal. Ce que cela signifie, c'est que l'homme a la possibilité de faire dévier ses maximes par rapport à la loi morale, c'est-à-dire qu'il peut choisir l'amour de soi avant la loi morale. Le bien et le mal dépendent ainsi de

la subordination des motifs, plus précisément du motif dont l'homme fait la condition de l'autre. Même les hommes de bien ont en eux, de par leur nature humaine, les maximes de l'amour de soi, mais les subordonnent à la maxime obéissant à la loi morale. Le mal ne provient donc pas de la corruption de la loi morale. Si c'était le cas, la liberté serait remise en question. L'homme n'est pas non plus méchant pour être méchant, au sens où il admettrait le mal pour le mal comme maxime. En fait, il est fragile : sa nature n'est pas assez forte pour toujours suivre les principes qu'elle a adoptés. Et cela, parce que l'homme est impur, influencé par plusieurs motifs plutôt que seulement par la loi morale. Lorsqu'il agit ainsi, ce n'est pas intentionnellement. Mais il arrive parfois que l'homme agisse mal de façon moins involontaire. C'est ce que Kant nomme *malice* (ou méchanceté³⁹) : se tromper soi-même sur ses propres intentions, s'estimer justifié devant la loi morale sans que dans les faits ce soit le cas. C'est ce qui, selon Kant, fait que le germe du bien ne se développe pas comme il le devrait. De là semble venir le pessimisme de Kant en un progrès moral des hommes indépendamment de tout secours extérieur.

Ces considérations nous aideront à comprendre ce que Kant veut exprimer lorsqu'il emploie l'expression « mal radical ». Le terme « radical » ne renvoie pas à absolu. Il exprime en fait l'enracinement du mal en l'homme. Le mal est enraciné au sens où on ne peut l'éradiquer, puisqu'il est intérieur, consubstantiel à la liberté. Il fait partie de l'essence même de l'homme en tant qu'être libre. Tant qu'on est libre, il est possible qu'on puisse faire le mal ; sans possibilité de faire le mal, il n'y a plus de liberté. On ne peut donc vaincre totalement le mal, seulement indéfiniment mieux le dominer en cheminant infiniment vers une vertu plus élevée.

³⁹*vitiositas, pravitas*, ou la corruption (*corruptio*).

Ainsi, ce mal étant indéracinable, l'homme ne peut se régénérer parfaitement. Il ne peut devenir *saint*. Mais la sainteté peut lui servir d'idéal, de modèle de perfection morale. C'est une idée de la raison qui a sa réalité d'un point de vue pratique (puisque c'est la raison qui légifère dans les questions de morale). L'homme doit donc, par devoir, tendre infiniment vers cette idée, progressant perpétuellement vers une maîtrise plus élevée du mal. Mais la victoire du bien en lui ne peut jamais prétendre être totale et définitive. En histoire comme en religion, à défaut de se révolutionner, l'homme peut dans un effort incessant se réformer.

En quoi consiste cette réforme progressive et infinie ? En une série de transformations, voire de conversions. C'est un changement de notre manière de penser, par une éducation morale de l'homme qui forme son caractère à un effort progressif et permanent de réformer son penchant au mal ; d'opérer une conversion de son intention par l'adhésion de toutes ses maximes à la loi morale et par le fait même vers le bien.

Mais ce développement ne suffit pas : il faut combattre la cause du mal, s'attaquer à ce qui en nous pervertit nos intentions et qui contrarie la loi morale. Cela est bien sûr insondable et n'a de sens que pour l'usage pratique. Cette insondabilité du coeur de l'homme pour lui-même a pour conséquence qu'on ne sait si l'homme progresse vraiment vers le mieux. Mais bien qu'on ne puisse le savoir, on doit suivre la loi morale et faire *comme si* c'était le cas (si on doit, alors on peut), espérer parvenir au chemin qui mène au bien par nos propres forces. Sinon, ce serait désolant, absurde. Kant voit dans l'incompréhensibilité de la disposition au bien de l'homme l'annonce d'une origine divine. Mais la question de ce que Dieu pourrait

faire pour notre salut ne lui importe pas : seul importe ce que l'homme fait de lui-même pour *se rendre digne* de ce secours.

C'est ainsi que le mal radical présente la limite intérieure de la liberté elle-même. Cette limite rend impossible tout achèvement dans l'ordre de l'agir, nous reconduisant à un effort infini.

Toutefois, cette réforme progressive de l'homme demande un certain cadre. Car dans un état de nature juridique, qui est un état de guerre de tous contre tous, les hommes s'écartent par leur désaccord de la fin commune qu'est le bien *comme* s'ils étaient des instruments du mal⁴⁰. Ainsi, les hommes se mettent perpétuellement en danger de déchoir dans leur cheminement vers le bien. Ils doivent donc entrer dans un État de droit. D'où l'importance du progrès de la légalité comme condition de la moralité chez Kant dans sa philosophie de l'histoire et de l'histoire de la religion. C'est pour ces raisons que ces deux domaines mettent l'accent sur le progrès au plan des institutions. L'objectif est bel et bien de préparer l'homme à progresser moralement de lui-même, mais le progrès des institutions, État et Église(s), joue ici un rôle crucial.

4.4 Le dépassement des limites de la finitude humaine : les pathologies de la raison

Nous avons vu que Kant refusait l'absurde, que celui-ci lui est inconcevable et que c'est un besoin de la raison de chercher un sens à l'existence. Cette exigence de sens ne doit cependant pas prétendre s'élever à un savoir absolu, total, transgressant les limites de la finitude humaine.

⁴⁰*Rel.*, AK, VI, 97.

La distinction kantienne entre le phénomène et la chose en soi est ce sur quoi repose la critique de l'illusion transcendantale. Celle-ci sert de cran d'arrêt à la prétention de totaliser théoriquement le monde : l'homme ne peut connaître ce qui dépasse l'expérience possible. Lorsqu'il s'imagine pouvoir le faire, il se laisse emporter par l'enthousiasme et peut même sombrer dans la *Schwärmerei*⁴¹. Nous allons ici distinguer ces deux façons de déraisonner, ces deux maladies qui peuvent affliger la raison.

4.4.1 L'enthousiasme

L'enthousiasme est une « participation *passionnée* au Bien »⁴² ; elle comporte l'idée du bien, l'idée de la moralité, au sens où pour Kant « le véritable enthousiasme ne porte toujours que sur l'*idéal*, à savoir sur l'élément purement moral »⁴³. L'enthousiasme n'est donc pas greffé sur un intérêt, et ce désintéressement laisse entrevoir une prise de position pour l'universel.

Jusqu'ici, cela semble être quelque chose de louable. Mais il ne faut pas escamoter l'adjectif *passionné* : l'enthousiasme est accompagné d'affect⁴⁴. Or, tout affect est aveugle. L'imagination est alors effrénée, déchaînée, au point où Kant va jusqu'à parler de démence et de délire⁴⁵. Aussi, elle ne connaît pas de règle : « ce

⁴¹Ce terme est parfois rendu par celui d'enthousiasme. Comme le terme *enthusiasmus* existe et a un sens particulier chez Kant, cela amène de la confusion. Il est donc à notre avis plus approprié de traduire *Schwärmerei* par extravagance, exaltation ou fanatisme.

⁴²CF, AK, VII, 86.

⁴³CF, AK, VII, 86.

⁴⁴CFJ, AK, V, 272.

⁴⁵CFJ, AK, V, 275.

mouvement de l'âme la rend incapable de développer une libre réflexion sur les principes afin de se régler sur eux »⁴⁶.

L'attitude de ceux qui, en Allemagne, étaient spectateurs de la révolution française est un parfait exemple d'enthousiasme. Même si selon Kant un homme réfléchi ne tenterait pas une seconde fois cette aventure⁴⁷, ceux qui y ont assisté, qui n'étaient pas eux-mêmes impliqués, donc désintéressés, la percevant ainsi dans une optique universelle, ont manifesté dans leur prise de position un enthousiasme. Cette façon de penser des spectateurs de la révolution française trahit publiquement, selon Kant, une disposition morale de l'espèce humaine et laisse espérer un progrès vers le mieux⁴⁸.

Esthétiquement parlant, l'enthousiasme est, selon Kant, sublime. Il cite l'opinion commune qui dit que sans lui, rien de grand ne serait entrepris⁴⁹. Mais il ajoute qu'on ne peut entièrement l'approuver, car toute passion comme telle est condamnable. Kant recommande plutôt de modérer l'élan illimité de l'imagination⁵⁰. Comment ? Selon J.-P. Larthomas ce serait :

[...] par une sorte de distanciation esthétique, au cœur de la subjectivité. L'enthousiasme a besoin de l'art pour s'approprier, sans délire, le sentiment de présence de l'infini. L'art sait trouver des images qui concrétisent cette "présentation négative de l'infini" sans dégrader les symboles en idoles⁵¹.

⁴⁶CFJ, AK, V, 272.

⁴⁷CF, AK, VII, 85.

⁴⁸CF, AK, VII, 85.

⁴⁹CFJ, AK, V, 272.

⁵⁰CFJ, AK, V, 274.

⁵¹J. Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, Paris, Diffusion Didier Érudition, 1985, p.70.

4.4.2 La Schwärmerei

En somme, l'enthousiasme est un simple « accident passager dont l'entendement le plus sain peut bien être parfois victime »⁵². Qu'en est-il de la *Schwärmerei* ? Cet état advient lorsque l'imagination se dérègle, se prend d'une passion dévorante et profondément enracinée⁵³. Par là, elle ne reconnaît plus de règle, dépasse présomptueusement toute loi, toute borne. C'est en quelque sorte une maladie qui détraque l'entendement⁵⁴. La raison est habitée de rêves, de désirs, de fantasmes, et elle peut s'y laisser entraîner, négligeant de faire la différence entre ceux-ci et la réalité. Non pas qu'elle soit alors irrationnelle car il s'agit bien de la raison, d'une maladie qui lui est propre, ni qu'elle manque de puissance car au contraire elle en abuse. C'est en fait une transgression des limites, celles de l'expérience possible. On cherche à voir par-delà les limites de la sensibilité, s'élever hors de ce champ qui est l'unique lieu de l'expérience possible. L'expérience ne servant alors plus de limite, notre finitude, le fait qu'on ne peut avoir une intuition originaire, est oubliée. On croit alors pouvoir connaître ce qu'on ne peut que penser ; on s'abuse soi-même. On y perd sa liberté et la possibilité de penser, qui tous deux reposent sur notre indétermination fondamentale, en s'asseyant sur un dogme, ce qui est en fait une démarche précritique.

La *Schwärmerei* est ainsi une confusion analogique. On est captivé par des analogies que l'on confond avec les concepts de choses semblables, on se représente dans le sensible par analogie un objet suprasensible. On fait alors un saut (*salto mortale*) des concepts à la saisie de ce qui est pour nous inconnaissable : le

⁵²CFJ, AK, V, 275.

⁵³CFJ, AK, V, 275.

⁵⁴CFJ, AK, V, 275.

suprasensible. On prétend pouvoir s'emparer, posséder ce qu'aucun concept n'atteint. La raison croit réaliser un fantasme fondamental : coïncider avec son fondement, ne faire plus qu'un avec lui, avec le suprasensible, et ainsi éliminer la division entre le sujet et l'objet de l'expérience ; coïncider avec son fondement dans l'immédiateté d'une intuition, réaliser l'intuition originaire.

Comment ? Par exemple par le sentiment. Certains philosophes, tel Jacobi, prétendent qu'on peut « sentir » un objet suprasensible, objet qui se trouve dans la raison et qui ne s'atteint pas par les sens. On pourrait être conduit par un sentiment moral sans avoir préalablement clarifié les principes dont dépendent ce sentiment. Ainsi, on pourrait prétendre atteindre l'entière conformité avec la loi morale, acquérir la sainteté de la volonté, ce qui pour Kant est contraire à une connaissance de soi-même, la loi morale exigeant un progrès infini. Mieux, certains prétendent atteindre des mystères, ou promettent qu'on y accédera par cette voie, alléguant que la puissance spéculative de la raison le permet. Mais puisque nous avons affaire à du suprasensible, il est, à la vérité, impossible d'y accéder. Ils doivent frauduleusement promettre une communication surnaturelle, non-communicable. De cette façon, ils rendent inutile la raison, sans laquelle l'être humain fini ne peut légiférer, n'ayant plus de pierre de touche pour philosopher. La *Schwärmerei* équivaut ainsi à la mort de la philosophie. On se ment alors à soi-même, oubliant que la vérité est principiellement pour l'homme indéterminée, s'illusionnant ainsi sur nos capacités et n'accomplissant donc pas la véritable tâche de la raison, qui est de toujours soutenir l'exigence de penser l'inconditionné sans jamais se laisser aller à la tentation illusoire de le maîtriser⁵⁵.

⁵⁵Cf. A.-M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984, p.25.

Le remède proposé par Kant contre cette maladie qu'est la *Schwärmerei*, c'est bien sûr la critique. La raison en tant que législatrice doit avoir préséance sur d'autres types de savoir qui prétendraient la dépasser. En bon *Aufklärer*, Kant réitère sa confiance en la raison et prêche pour qu'on s'en serve, qu'on en fasse l'épreuve sur soi-même pour éliminer la *Schwärmerei*. Cette action consiste en la détermination des limites de cette raison, de la raison pure. Ensuite, il faut savoir être précautionneux dans l'utilisation qu'on en fait, sans quoi on ne peut penser dans les limites de la raison, sans quoi on court toujours le risque de retomber dans la *Schwärmerei*. Penser, comme l'effort moral, exige un effort infini. Le *Schwärmer* méconnaît la distance infinie qui nous sépare de l'infini de l'idée.

C'est ainsi que la raison spéculative utilise les idées seulement négativement, contre notamment la *Schwärmerei*, ou que la preuve morale de l'existence de Dieu empêche la théologie de s'égarer. La totalité, l'absolu, sont nécessaires comme idées que l'on vise ; prétendre les atteindre serait dépasser les limites de notre finitude et ainsi construire des discours délirants, voire dangereux.

Conclusion

La philosophie de Kant est une philosophie des limites, une philosophie qui explore le terrain et détermine les conditions de possibilité du champ étudié. Ainsi, dans la *Critique de la raison pure*, afin d'éviter de philosopher sans fin dans le vide, il cherche un critère pour déterminer les limites à l'intérieur desquelles il pourra connaître. Ce critère sera l'expérience possible. On ne peut ainsi connaître que les phénomènes, la chose en soi restant pour nous hors de portée. Ainsi, pour ce qui est des questions concernant le sens de l'existence, nous sommes condamnés à l'agnosticisme métaphysique. La philosophie théorique de Kant, en elle-même, ne génère pas de sens, mais dissipe l'illusion de la connaissance du suprasensible.

Mais Kant n'en reste pas à cette critique de l'illusion transcendantale. Que serait une existence dépourvue de sens ? Quel sens aurait notre agir ? Quel sens aurait l'homme ? Dans sa partie théorique, Kant ménage une ouverture au sens, mais sous le mode de l'idée.

C'est par l'établissement de la liberté comme pouvoir pratique que Kant ouvrira la voie au sens. Quelle finalité y a-t-il à être raisonnable et libre ? La moralité. C'est d'ailleurs par celle-ci, selon Kant, que l'on peut savoir qu'on est libre. La loi morale, fait de la raison, est le présupposé nécessaire qui fonde sa philosophie pratique. Cette nécessité vient du besoin qu'a la raison humaine à donner un sens à son activité. Cela ne contredit pas les conclusions de la philosophie théorique et évite de sombrer dans l'absurde.

La morale fournit donc un sens à la philosophie pratique de Kant. C'est ce sens qui fondera la politique, le droit, la religion, mais aussi la téléologie, dans laquelle se situe l'histoire. La téléologie n'a de sens qu'en tant qu'elle est subordonnée à la morale. Toute la création est orientée téléologiquement vers l'homme en tant qu'être moral.

L'histoire, philosophiquement comprise, est avant tout téléologique. Pour penser ce qu'il ne peut connaître, Kant interprète l'histoire par le biais d'un jugement réfléchissant. Ainsi, les propositions sur l'histoire ne sont point constitutives, mais réflexives. L'interprétation que Kant donne de l'histoire est celle d'un accroissement de la légalité, d'un progrès au niveau des institutions. Ce progrès est nécessaire pour préparer l'espèce humaine à un progrès moral provenant de sa propre initiative. Du moins, cela nous donne l'espoir que l'homme, étant libre, puisse évoluer de lui-même vers la moralité, la nature n'y étant pas hostile. Mieux, les choses se passent *comme si* la nature était complice de cet effort. Kant est conscient que ce n'est qu'une interprétation, que cela n'est pas fondé de manière théorique. Mais cela n'est

pas impossible non plus. Et si on est conséquent avec la loi morale qui donne sens à notre vie, on s'efforcera d'agir en direction de ce but.

Mais il y a des limites au progrès moral de l'homme. D'un côté, les hommes meurent et les institutions peuvent transmettre des connaissances et du savoir-faire, mais non des intentions. Chaque homme qui naît doit refaire le parcours, qui sera moins ardu peut-être s'il bénéficie d'une éducation adéquate. Mais on ne peut forcer les gens à agir *par* devoir, le mobile de nos maximes étant intérieur. D'autre part, le mal est indéracinable. Étant libre, le mal est toujours possible. On ne peut qu'infiniment le maîtriser, jamais l'extirper. La sainteté est humainement impossible. C'est un idéal vers lequel on tend infiniment, ouvrant tout de même un cheminement perpétuel vers le mieux.

C'est ainsi que la philosophie de Kant est critique. Kant travaille infiniment à un équilibre entre la totalité, qu'on ne peut que viser, et le scepticisme, qu'on doit dépasser en maintenant vivante l'exigence de sens. Cet équilibre est permis par la structure de son système qui est essentiellement une recherche critique infinie du sens. Elle pose des limites au savoir et à l'agir, rendant impossible de s'emparer pour ainsi dire de l'absolu, contre toute forme présomption ou de *Schwärmerei*. En même temps, elle est une philosophie du sens, de la foi, de l'espérance. Kant maintient une exigence de sens, par le biais de la morale. Mais notre effort vers cet idéal est infini. On le voit, le système de Kant est, en profondeur, un système ouvert. Cette ouverture, cette tension a donc son fondement dans les *Critiques* et des répercussions sur tout ce que thématise Kant, notamment sa philosophie de

l'histoire. Celle-ci, faisant partie intégrante du système, en reflète donc ses caractéristiques.

C'est ainsi qu'à l'encontre de la théodicée rationnelle leibnizienne, de sa reprise hégélienne dans l'histoire et sa reprise marxienne dans l'action, Kant propose donc en quelque sorte une théodicée morale, promouvant le sens contre l'absurde. « S'il fallait désigner brièvement le but et le contenu de la philosophie selon Kant, il faudrait dire qu'elle pose la question du sens du monde et de la vie, du monde pour la vie de l'être libre, raisonnable et toujours fini. »¹

¹E. Weil, *Op. cit.*, p.55.

Annexe

Kant fait une distinction entre un souverain Bien *originnaire* (ou *primitif*), c'est-à-dire Dieu, et un souverain Bien *dérivé*, qui réfère au meilleur des mondes¹. Mais il n'indique pas clairement ce qu'il entend par meilleur des mondes. Il n'est donc pas anodin que R. Eisler, dans son *Kant-Lexikon*, ne s'y arrête pas. Quant aux commentateurs, ils ne sont pas unanimes sur la signification qu'il faut donner à cette expression chez Kant. Est-ce que le meilleur des mondes réfère pour Kant à un potentiel règne des fins ici-bas, vers lequel nous devons tendre, ou à un autre monde dans lequel l'accord total de la vertu et du bonheur est possible, ou encore est-ce que cela est indifférent à Kant ?

F. Alquié, dans la 9e leçon de son cours sur la morale de Kant, affirme :
« L'expression même de meilleur monde, qui désigne ici, si je comprends bien, le ciel, ou en tout cas le monde dans lequel le bonheur sera donné aux êtres vertueux,

¹*CRpratique*, AK, V, 125.

l'expression même de meilleur monde, employé ici par Kant, indique combien, en son esprit, demeure vif le désir de sauver tout ce qui peut être sauvé de la métaphysique leibnizienne, à laquelle il a d'abord adhéré [...] ». Et plus loin : « Et il [Kant] juge également légère toutes les analyses du dix-huitième siècle, pour lesquelles le bonheur, et même un juste bonheur, un bonheur conforme aux exigences les plus profondes de l'homme, doit se trouver, et finir par régner en ce monde, au terme d'un progrès à la fois scientifique et moral. » Selon Alquié, l'erreur des philosophes anciens a été de lier en ce monde vertu et morale. L'innovation de Kant serait l'idée d'un autre monde dans lequel on peut, si on en est digne, espérer ce souverain Bien. Ainsi, le meilleur des mondes référerait à l'autre monde. Alors, pourquoi cette distinction entre *originnaire* et *dérivé* ? Kant n'affirme jamais que le souverain Bien *originnaire* est un souverain Bien auquel nous participons ; il est cependant dit que Dieu est un souverain Bien autonome², ce qui ferait du souverain Bien *dérivé* celui auquel l'homme peut espérer accéder en un autre monde, voire auquel il peut espérer accéder tout court.

D'autres commentateurs, comme J.-M. Muglioni et Y. Yovel, ont cependant une interprétation différente de ce que peut signifier le mot « dérivé ». Selon eux, nous devons entendre le souverain bien *dérivé* comme le meilleur des mondes que, par l'action conjuguée de la nature-providence et de la volonté-liberté humaine, nous tentons asymptotiquement d'atteindre. Pour appuyer son propos, Muglioni³ cite le texte *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff* à deux reprises. Sa première citation paradoxalement semble confirmer la lecture d'Alquié. Kant y affirme que la métaphysique dogmatique fut

²*CRpratique*, AK, V, 132.

³Cf. J.-M. Muglioni, *op. cit.*, p.21.

stérile dans sa tentative de connaître la nature de Dieu, la nature d'un monde dans lequel et par lequel le souverain Bien dérivé est possible, ainsi que la nature humaine⁴. Donc : Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Ainsi compris, le souverain Bien *dérivé* ne renvoie-t-il pas à l'autre monde ? Sa deuxième citation parle du souverain Bien *dérivé* à promouvoir dans le monde. Or, le texte allemand⁵ ne contient pas le mot « dérivé » ! Incidemment, lorsque Kant parle du souverain Bien à promouvoir en ce monde, il n'ajoute jamais l'adjectif « dérivé ». Quant à Yovel, le qualificatif « dérivé » n'est pas ajouté au souverain Bien dans les pages qu'il cite⁶. Ensuite, il affirme : « Le “meilleur des mondes” de Kant n'est pas comme celui de Leibniz, un monde effectif et actuel, mais un monde qui doit encore être réalisé ; et “l'harmonie entre la nature et la moralité” qu'il cherche est le produit de l'action *humaine* et non pas de l'action divine ; la *natura ectypa* est “une nature ou la raison produirait le souverain bien si elle était accompagnée d'un pouvoir physique proportionné” (C2 V 43/II 660). Cette capacité de l'homme est garantie par le postulat de l'existence de Dieu. L'homme exploite cette capacité ou la réalise en donnant “au monde sensible comme nature sensible la forme d'une nature supra-sensible sans pourtant briser son mécanisme (C2 V 43/II 659)” .» Ce monde ectype, selon Yovel le meilleur monde, reste une idée, car Kant semble douter que l'homme ait bel et bien le « pouvoir physique » nécessaire. Encore une fois, le lien entre l'adjectif « dérivé » et le monde ici-bas ne semble pas évident, mais plutôt le fruit d'une certaine interprétation de Kant. Devant ces incertitudes, peut-être serait-il plus prudent, lorsqu'on parle de la réalisation asymptotique du souverain Bien en ce monde, ou de sa promotion, d'éviter d'y adjoindre le qualificatif « dérivé ». Le

⁴*Prs*, AK, XX, 301.

⁵*Prs*, AK, XX, 300.

⁶Cf. Y. Yovel, *op. cit.*, p.46.

parallélisme entre le monde suprasensible-souverain Bien *originnaire* et monde sensible-souverain Bien *dérivé*, dans une perspective de philosophie de l'histoire, semble beau et cohérent. Mais il n'est pas certain que c'est ce que Kant ait voulu signifier par l'adjectif « dérivé », que d'ailleurs il n'emploie jamais dans ses textes sur l'histoire, ni dans des contextes y référant directement.

Bibliographie

Ouvrages de Kant

Tous les textes de Kant que nous avons cités ou consultés proviennent de l'édition dans la collection de la Pléiade en trois tomes des *Oeuvres philosophiques* (Paris, Gallimard, 1980-1985-1986).

Anthropologie au point de vue pragmatique

Traduction : P. Jalabert.

Le conflit des facultés

Traduction : A. Renaut.

Critique de la faculté de juger

Traduction : A. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay et J.-M. Vaysse.

Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine

Traduction : L. Ferry et H. Wismann.

Critique de la raison pure

Traduction : A. J.-L. Delamarre et F. Marty.

Critique de la raison pratique

Traduction : L. Ferry et H. Wismann

Fondements de la métaphysique des moeurs

Traduction : V. Delbos.

Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique

Traduction : L. Ferry.

Métaphysique des moeurs (doctrine du droit)

Traduction : J. Masson et O. Masson.

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?

Traduction : P. Jalabert.

Projet de paix perpétuelle

Traduction : anonyme (1796), revue par H. Wismann.

Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science

Traduction : J. Rivelaygue.

Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff

Traduction : J. Rivelaygue.

La religion dans les limites de la simple raison

Traduction : A. Philonenko.

Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?

Traduction : H. Wismann.

Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée

Traduction : A. J.-L. Delamarre.

Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie

Traduction : A. Renaut.

Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point

Traduction : L. Ferry.

Ouvrages cités ou consultés

ALQUIÉ, F. *La morale de Kant*, C.D.U.

———, commentaires dans *Oeuvres philosophiques*, 3 tomes, Paris, Gallimard (Pléiade), 1980-1985-1986.

ARENDT, Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Paris, Seuil, 1991.

BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

CARNOIS, Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.

DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969.

DESPLAND, Michel, *Kant on History and Religion*, Montréal and London, McGill-Queen's University Press, 1973.

FERRY, Luc, *Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, P.U.F., 1984.

———, *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990.

———, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

- FERRY, Luc et RENAUT, Alain, *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 1984.
- HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 1993.
- LYOTARD, François, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986.
- MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.
- MARTY, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.
- MUGLIONI, Jean-Michel, commentaire de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Bordas, 1981.
- , *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, P.U.F., 1993.
- NAAR, M., commentaire de *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1983.
- PHILONENKO, Alexis, commentaire de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, Paris, Vrin, 1959.
- , *Commentaire de la Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1968.
- , *Théorie et pratique dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968.
- , *L'Oeuvre de Kant*, tome 2, Paris, Vrin, 1993 (1972).
- , *Études kantienne*s, Paris, Vrin, 1982.
- , *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.

- REBOUL, Olivier, *Kant et problème du mal*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SOURIAU, Michel, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926.
- RENAUT, Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
- ROVIELLO, Anne-Marie, *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984.
- VLACHOS, Georges, *La pensée politique de Kant*, Paris, P.U.F., 1962.
- WEIL, Eric, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1982.
- YOVEL, Yirmiyahu, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

Articles sur Kant cités ou consultés

- AUBENQUE, Pierre, « La prudence chez Kant », *Revue de Métaphysique et de morale*, no. 2, 1975, p. 433-456.
- BRUN, Jean, « Une philosophie du seuil : le criticisme kantien », *Revue de Métaphysique et de morale*, no. 2, 1975, p. 156-182.
- DUMOUCHEL, Daniel, « Nature, histoire, jugement : remarques sur la "garantie" de la paix perpétuelle », *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Paris, Vrin, 1997, p.306-312.
- FONTAN, Pierre, « Histoire et philosophie. La théodicée de Kant », *Revue Thomiste*, no. 3, 1976, p. 381-393.

- GRAVEL, Pierre, « Le politique : une question de goût ? Kant et le renouvellement du politique », *Horizons philosophiques*, printemps 1996, p. 131-143.
- GUEROULT, Martial, « Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique », *Revue internationale de philosophie*, no. 30, 1954, p. 331-357.
- HENRIOT, Patrice, « Considérations sur l'optimisme », *L'enseignement philosophique*, no. 1, 1982, p. 95-106.
- KORTIAN, Garbis, « Le droit de la philosophie dans la controverse politique », *La faculté de juger*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.
- MARTY, François, « la méthodologie transcendantale, deuxième partie de la Critique de la raison pure », *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 2, 1975, p. 11-31.
- MUGLIONI, Jean-Michel, « Kant et les Lumières », *L'enseignement philosophique*, no. 1, 1982, p. 107-112.
- PHILONENKO, Alexis, « L'idée de progrès chez Kant », *Revue de Métaphysique et de morale*, no. 4, 1974, p. 433-456.
- , « L'antinomie du jugement téléologique chez Kant », *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1, 1977, p.13-37.
- RICOEUR, Paul, « Approche philosophique du concept de liberté religieuse », in *L'Herméneutique de la liberté religieuse*, Paris, Aubier, 1968, p. 215-252.
- , « La problématique de la croyance : opinion, assentiment, foi », *De la croyance*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1983, p. 292-301.
- ROTENSTREICH, Nathan, « Hypostasis and Fetishmaking », *Kant Studien*, vol. 71, 1980, p. 60-77.
- ROY, Jean, « L'espérance du souverain bien politique », in *L'Année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Paris, Vrin, 1997, p. 114-121.

- SCHÜSSLER, Ingeborg, « Éthique et théologie dans la Critique de la faculté de juger de Kant », *Revue de théologie et de philosophie*, 118, 1986, p. 337-372.
- VAN RIET, Georges, « Liberté et espérance chez Kant », *Revue philosophique de Louvain*, mai 1980, p. 185-223.
- YOVEL, Yirmiyahu, « Kant in Synopsis », *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6-10, April 1974, Teil II.2 : Sektionen*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1974, p. 973-983.
- , « The Interests of Reason : From Metaphysics to Moral History », *Kant's practical philosophy reconsidered*, Boston and Berlin, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 135-148.

Ouvrages collectifs

- « Kant : philosophie de l'histoire », *Revue Germanique Internationale*, no. 6, Paris, PUF, 1996.