



HAL
open science

Bien et bonheur chez Kant

Florian Ganier

► **To cite this version:**

Florian Ganier. Bien et bonheur chez Kant. Philosophie. Université Paris-Est, 2016. Français. ⟨NNT : 2016PESC0019⟩. ⟨tel-01704236⟩

HAL Id: tel-01704236

<https://theses.hal.science/tel-01704236v1>

Submitted on 8 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

UPEC		UPEC
------	--	------

UNIVERSITÉ DE PARIS EST CRETEIL (UPEC)

ÉCOLE DOCTORALE « Sciences de l'Homme et de la Société »

DÉPARTEMENT de PHILOSOPHIE

THÈSE présentée par :

Florian GANIER

soutenue le :

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université Paris Est Créteil**

Discipline/ Spécialité : PHILOSOPHIE

BIEN et BONHEUR CHEZ KANT

Le bien et le bonheur chez Kant

THÈSE dirigée par :

Madame Castillo Monique

Professeur à l'Université de Paris Est Créteil

RAPPORTEURS :

JURY :

Madame Lequan Mai

Professeur à l'Université Jean Moulin de Lyon 3

Madame Grange Juliette

Professeur à l'Université François Rabelais de Tours

Monsieur Le Blanc Guillaume

Professeur à l'Université Paris Est Créteil

à Corinne Garell

Remerciements

Merci à ma directrice de thèse : Monique Castillo, Professeur à l'Université de Paris Est Créteil, Responsable du Master d'Éthique publique contemporaine, et Responsable du Séminaire « Éthique, Droit et Politique ».

Mon admiration s'adresse aussi à Monique Castillo pour son œuvre philosophique, ainsi que ma reconnaissance, pour tout ce qu'elle a fait pour moi.

Résumé

Deux conceptions de l'union du bien et du bonheur s'opposent généralement. Selon la première, avoir conscience du bien suffit pour être heureux. Et selon la seconde, avoir conscience du bonheur suffit pour être vertueux. Cette thèse montre qu'il est possible de résoudre cette opposition, par une synthèse de concepts (entre le bien et le bonheur). Pour Kant, il est possible d'unir la vertu (le bien suprême) et le bonheur, c'est-à-dire d'unir la « morale » et la vie naturelle de l'homme. Il s'agit de réaliser la destination « morale » de l'homme. Pour cela, il faut trouver un accord entre le bien suprême et le bonheur. Cela est possible notamment par la paix, qui est pour Kant l'accord entre les hommes, comme but pour l'espèce humaine. Pour Kant, la « morale » doit être pensée de façon transcendantale, et non pas empirique. C'est pourquoi, l'union totale et définitive de la vertu et du bonheur est impossible. Cependant, cet idéal conduit l'homme et la société à une continuelle transformation (un perfectionnement de soi-même), cela en vue de rapprocher les générations futures du but suprême (le souverain bien).

Résumé en anglais

Two conceptions of the union of the good and the happiness generally oppose. According to the first, to be conscious of the good is enough for being happy. And according to the second, to be conscious of the happiness is enough for being virtuous. This thesis shows that it is possible to resolve this opposition, by a synthesis of concepts (between the good and the happiness). For Kant, it is possible to unite the virtue (the supreme good) and the happiness, that is to say to unite the « moral » and the natural life of the man. It is question to realize the « moral » destination of the man. For that, it is necessary to find an agreement between the supreme good and the happiness. It is possible notably by the peace, which is for Kant the agreement between the men, as the purpose for the human race. For Kant, the « moral » must be thought in a transcendental way, and not empirical. That is why, the total and definitive union of the virtue and the happiness is impossible. However, this ideal leads the man and the society to a continual transformation (an improvement of oneself), that is to lead together the futures generations of the supreme purpose (the highest good).

Table des matières

Remerciements.....	3
Résumé	4
Résumé en anglais	5
Table des matières	6
Introduction	11
<u>PREMIÈRE PARTIE : LA CONCEPTION MORALE DU BIEN</u>	14
<u>Chapitre I : Une conception rationnellement morale du bien</u>	15
1. La volonté bonne	16
2. Le rigorisme kantien face aux critiques	32
3. Le jugement de Schiller et la réponse de Kant	34
4. Le jugement de Bergson	42
5. Le jugement de Ricœur.....	55
<u>Chapitre II : La vision du bonheur</u>	65
1. Rejet du lien entre bonheur et efficacité (utilité).....	68
2. Les impératifs du bonheur	69
3. La vertu n'est pas une habitude.....	79
4. Mais cela ne veut pas dire que la sensibilité est mauvaise	86
5. La source du mal n'est pas la sensibilité, mais la liberté	91
6. Se rendre « digne du bonheur »	102
7. Dimension politique de la question du bonheur	110
<u>DEUXIÈME PARTIE : LA PROBLÉMATIQUE DU BONHEUR ET LA CONCEPTION DU SOUVERAIN BIEN</u>	120
<u>Chapitre I : Le problème du dualisme kantien</u>	121
1. Problématique du dualisme kantien entre bonheur et moralité	122
2. Est-il totalement possible de penser la moralité sans le bonheur ?.....	127
3. Est-il possible de penser la loi morale sans la participation de la sensibilité ?	131
4. Comment agir si la séparation entre moralité et bonheur est radicale ?	134
5. La conception kantienne du souverain bien est morale.....	137
6. La dynamique morale de la volonté.....	145
<u>Chapitre II : Le besoin de finalité pour comprendre l'action</u>	152

2. La vie comprise par une finalité qui la dépasse	156
3. Une conception réfléchissante de la finalité	163
4. Finalité naturelle et finalité morale	167
<u>Chapitre III : Téléologie et théologie morale</u>	173
1. Le souverain bien comme but final	175
2. Le bonheur selon l'espérance	180
3. Morale et croyance	187
<u>Bilan de la deuxième partie</u>	193
<u>TROISIÈME PARTIE : SE RENDRE DIGNE DU BONHEUR</u>	200
<u>Introduction à la troisième partie</u>	201
<u>Chapitre I : L'histoire</u>	203
<u>Chapitre II : La politique et le progrès</u>	221
<u>Chapitre III : Éducation, perfectibilité et cosmopolitisme</u>	240
Conclusion	258
Bibliographie	285
Résumés	292

Liste chronologique des textes de Kant suivis de leurs abréviations

Grand. nég. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* (1763)

C1 *Critique de la raison pure* (1781 ; 1787)

Idée h. u. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784)

Herder *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : Idée sur la philosophie de l'histoire de l'humanité** (1785)

FMM *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785)

Conject. *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (1786)

C2 *Critique de la raison pratique* (1788)

C3 *Critique de la faculté de juger* (1790)

Mal rad. *Sur le mal radical* (1792)

Rel. *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793)

Th. et Prat. *Sur le lieu commun : il se peut que cela soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut rien* (1793)

Fin chose *La fin de toute chose* (1794)

PPP *Projet de paix perpétuelle* (1795)

Paix philo. *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie* (1796)

MM *Métaphysique des mœurs* (1797)

DD, DV *Doctrine du Droit, Doctrine de la Vertu*

Conflit *Le Conflit des facultés* (1798)

Anthr. *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798)

TEXTES NON PUBLIÉS PAR KANT

Progrès méta. *Sur la mise au concours par l'académie royale des sciences pour l'année 1791 : quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*

Leç. Phil. Rel. *Leçons sur la doctrine philosophique de la Religion* (éd. Pölitz, 1817)

Lose Bl. *Lose Blätter aus Kants Nachlaß** (éd. Reicke, 1889, 1895, 1899)

Réfl. *Kants Nachlaß**

Notes *Notes sur la Logique et l'Opus postumum*

Introduction

À propos du souverain bien deux conceptions s'opposent généralement : la première dit qu'avoir conscience de son bonheur suffit à la vertu, alors que la seconde dit qu'avoir conscience de sa vertu suffit au bonheur. La première s'appuie sur la prudence, et la seconde sur la moralité. De prime abord, il semble qu'il ne soit pas possible d'établir une identité entre deux concepts aussi distincts que le bonheur et la vertu. Car le bonheur repose sur un principe esthétique (issu du sensible), alors que la vertu repose sur un principe logique (issu de la raison). Ainsi pour une conception de type épicurien, la vertu est déjà contenue dans le bonheur, donc le bonheur est tout le souverain bien. Alors que pour une conception de type stoïcien, le bonheur est déjà contenu dans la vertu, donc la vertu est tout le souverain bien. Cependant, on peut faire l'hypothèse que les maximes du bonheur et de la vertu appartiennent à un même souverain bien.

Le kantisme fait entrer dans la modernité en changeant totalement le regard sur le bien et sur le bonheur. Cette entrée dans la modernité est scientifique et humaine, Kant récuse la conception du bien comme un objet à atteindre ou à posséder, il en donne une conception purement formelle et transcendantale en l'associant à la pure action de vouloir (la « bonne volonté »).

Ici apparaît la condition moderne d'une nouvelle liaison entre la nature (objet de science et donc d'une intelligence déterministe des phénomènes) et la vertu (vouloir pur et *a priori* d'une loi morale que l'on ne rencontre pas dans la nature). Si les deux législations fondatrices de l'intelligibilité des faits (la science) et de l'intelligibilité de l'action (la morale) ne peuvent se rencontrer, alors l'action morale n'a pas de sens car elle ne peut savoir s'il lui est possible de se réaliser dans le monde. Rappelons les trois questions critiques :

- **que puis-je savoir ?**
- **que dois-je faire ?**
- **si je fais ce que je dois faire, que m'est-il permis d'espérer ?**

La première question relève de la législation de l'entendement (connaissance déterministe des phénomènes).

La deuxième question relève de la législation de la raison : la raison commande a priori l'impératif catégorique, qui prend sa source dans la raison pure et non dans la connaissance des phénomènes qu'ils soient naturels ou humains.

Par suite, l'accord de la vertu (faire ce que je dois faire) et du bonheur (satisfaction naturelle) pose problème.

Dans une première partie, nous analyserons les termes exacts de ce problème, pour en cerner la profondeur. Puis dans une deuxième partie, nous verrons ce qui concerne la finalité. Enfin, dans la troisième partie nous fixerons notre attention sur la dignité d'être heureux.

PREMIÈRE PARTIE : LA CONCEPTION

MORALE DU BIEN

Chapitre I : Une conception

rationnellement morale du bien

Le plus souvent, le bien est compris comme une réalité matérielle. Ainsi, le confort dans l'absence de douleur est un bien ; la richesse ou la possession d'un poste important dans la hiérarchie sociale est un bien.

Le bien, ainsi conçu comme une chose ou comme un état, n'est pas inévitablement individuel. Il existe des définitions sociales du bien. Ainsi, l'unité d'un peuple, la maîtrise de la pauvreté sont des biens du point de vue social.

Le bien peut également être politiquement défini : la cohérence d'un gouvernement, l'égalité devant l'impôt, la participation d'un peuple au pouvoir des lois, etc. est un bien.

Kant fait une autre démarche, il interroge la condition de possibilité du bien. Et il ne découvre qu'un seul bien qui puisse être dit authentique ou inconditionnel : la volonté bonne. C'est là une définition entièrement et exclusivement morale du bien.

Cela suscite de l'étonnement : le courage, l'intelligence ne sont pas des biens en soi, mais seulement des biens relatifs, conditionnels, qui dépendent de l'usage qu'on en fait et de *l'intention* avec laquelle on les utilise.

1. La volonté bonne

C'est ce que montre le début des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, notamment grâce à une première division que Kant juge parfaitement conforme à la nature des choses, c'est-à-dire la division entre la physique, l'éthique et aussi la logique. Cette division a le mérite de montrer qu'il existe deux types de lois : les lois de la nature, et les lois de la liberté. Les premières lois de la nature concernent la physique, et les secondes lois de la liberté concernent l'éthique. On peut ainsi considérer qu'il existe deux sortes de philosophie : une philosophie naturelle (qui dépend des lois de la nature), et une philosophie morale (qui dépend des lois de la liberté). Dans le premier cas qui concerne la philosophie naturelle, il s'agit de comprendre les lois par lesquelles « tout arrive », et dans le second cas qui concerne la philosophie morale, il s'agit de comprendre les lois par lesquelles « tout doit arriver ».

Par suite, on peut considérer que toute philosophie qui s'appuie sur des principes tirés de l'expérience (donc *a posteriori*) peut s'appeler *empirique*. Au contraire, toute autre philosophie qui ne s'appuie pas sur des principes tirés l'expérience (donc *a priori*) peut s'appeler *pure*. C'est à partir de cette séparation fondamentale que l'on peut concevoir l'idée d'une double métaphysique : une *métaphysique de la nature*, et une *métaphysique des mœurs*. (FMM, p. 244 ; AK IV, 388).

La méthode critique

Il est donc impératif avant de se consacrer à l'étude de l'une ou l'autre de ces philosophies de procéder à un « examen » critique. Cet examen permet de diviser : la philosophie « empirique », de la philosophie « pure ». Ainsi, si l'on souhaite s'intéresser à la partie purement rationnelle de la philosophie, il faut bien prendre garde de ne pas mêler l'empirique, au rationnel. Pour Kant, il est donc très important que l'on « sépare » toujours

soigneusement : la partie empirique, de la partie rationnelle. Par conséquent, Kant estime qu'il est d'une extrême nécessité d'élaborer une philosophie morale pure, qui soit complètement « expurgée » de tout ce qui est empirique. Pour lui cette philosophie résulte de l'idée commune du devoir et des « lois morales ». Car si l'on veut fonder une obligation et obtenir une valeur morale, il faut trouver une « loi » qui implique une nécessité absolue. Pour cela, il ne faut pas que cette loi se fonde sur des éléments empiriques. Il ne faut pas que cette loi (morale) se fonde sur tout ce qui « arrive », mais sur tout ce qui « doit arriver ». Cela signifie qu'elle doit s'appuyer sur un « commandement », car le principe de l'obligation ne se trouve pas dans la nature de l'homme. Ce principe ne doit pas être cherché dans les circonstances dans lesquelles l'homme est placé dans le monde, mais seulement *a priori*, dans les seuls concepts de la raison « pure ». Cela signifie que pour trouver la loi morale qui détermine le principe de l'obligation, nous devons exclure complètement tous les effets que peuvent produire les mobiles empiriques. Par suite, les règles pratiques ne doivent jamais renfermer quelque chose d'empirique.

La philosophie morale doit donc reposer entièrement sur sa partie pure, ainsi appliquée à l'homme, elle lui donne (en tant qu'il est un être raisonnable) : des lois *a priori*. Ces lois exigent une faculté de juger pour réussir à les appliquer. Car pour qu'elles aient une influence sur la volonté humaine, il faut que « l'idée » d'une raison pure pratique ait une influence sur notre conduite. Il est nécessaire qu'elle soit applicable. En d'autres termes, la raison pure pratique doit pouvoir lutter contre les inclinations qui affectent l'homme.

Pour mettre en place une métaphysique des mœurs, il est donc nécessaire de mettre de côté le besoin de spéculation. De cette façon, il est possible d'aller à la source des principes pratiques qui sont *a priori*, dans notre raison. Cela permet de ne pas exposer la « moralité » à différentes corruptions ou transgressions vis-à-vis de la règle suprême. Cette règle consiste à trouver ce qui doit être « moralement bon », pour cela il faut donc que nos actions se fassent

uniquement *pour la loi morale*. C'est pour cela que la loi morale dans sa pureté et dans son authenticité doit se chercher uniquement dans une « philosophie pure ». (FMM, p. 247 ; AK IV, 390).

Cette philosophie nécessite que la métaphysique vienne en premier lieu, car sans elle il ne peut pas y avoir de philosophie « morale ». Cela signifie que la philosophie morale doit se distinguer radicalement de la connaissance scientifique, qui « mêle » des principes purs avec des principes empiriques. De cette façon, la philosophie morale atteint la pureté de la « moralité ». C'est de cette manière qu'il est possible d'envisager une philosophie transcendantale et une métaphysique des mœurs. Ainsi, contrairement à la logique générale, la philosophie transcendantale expose uniquement les opérations et les règles spéciales de la pensée pure, c'est-à-dire les principes de la pensée *a priori*. (FMM, p. 248 ; AK IV, 390).

Par suite, la métaphysique des mœurs doit examiner l'idée et les principes d'une volonté *pure*. Il est donc primordial de distinguer parmi les principes d'action : ceux qui sont représentés *a priori* de façon rationnelle, de ceux qui sont représentés *a posteriori* de façon empirique. Il faut bien distinguer les principes qui sont purement « moraux », de ceux qui sont issus de la simple comparaison des expériences. Ainsi, les concepts pratiques, et notamment celui d'*obligation* trouve son origine *a priori* dans la raison. Pour Kant, cela signifie que même une intelligence « commune » peut se faire une idée de la moralité qui est parfaitement juste. Voilà pourquoi, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* peuvent présenter au public : la recherche et l'établissement du *principe suprême de la moralité*. (FMM, p. 249 ; AK IV, 392).

Kant va donc essayer de trouver la façon de passer de la connaissance rationnelle commune de la moralité, à la connaissance proprement « philosophique » de la moralité (pure). En d'autres termes, il s'agit de trouver comment la *raison humaine commune* peut

accéder à la *philosophie pratique*. Pour permettre ce passage, Kant va partir d'une conception simple que tout le monde peut formuler, à savoir concevoir la bonne volonté. Pour Kant, la bonne volonté peut être tenue pour bonne sans restriction. Cela signifie que le « pouvoir », la « richesse », la « considération », et même la « santé » ne sont pas des valeurs en elles-mêmes. Ces éléments ont bien une certaine valeur, mais celle-ci est relative (tout dépend de la personne à laquelle on se compare). Il en est de même pour le pouvoir, la richesse, et la considération qui s'établissent souvent, par comparaison avec les autres. On peut considérer également que même « l'intelligence » est une valeur relative. Car un enfant est considéré comme très intelligent, s'il fait des choses à 3 ans que les autres enfants font généralement à partir de 6 ans. Pourtant, l'intelligence d'un enfant de 6 ans est généralement assez limitée par rapport à celle d'un adulte.

Kant disqualifie également le « bien-être » et le « contentement », qui sont plus que toutes autres des valeurs relatives. En effet, d'un instant à l'autre, on peut se sentir plus ou moins bien, sans raison réelle. Par conséquent, si l'on considère le *bonheur* comme la conjonction d'un état de bien-être et de contentement, le bonheur est plus que tout autre élément une valeur relative. Dans ce cas, on peut même considérer qu'il ne porte en lui aucune valeur. Cela signifie que le bonheur est peut-être l'état le plus relatif qui soit, même si l'on pense qu'il est une des choses les plus « désirables » dans le monde.

En effet, si le bonheur n'est lié à aucune bonne volonté, il ne contient en lui aucune valeur universelle. Il n'a aucun rapport avec des « fins universelles ». Il ne constitue pas non plus un principe d'action, il est seulement lié à un état momentané (lié au bien-être et à la satisfaction). En cela, le bonheur peut apparaître ou disparaître à n'importe quel moment, sans que l'on sache exactement pourquoi. Le bonheur est donc un état, et non pas une valeur. Kant explique cela en se plaçant du point de vue d'un spectateur « raisonnable » et « impartial ». De ce point de vue, on ne pourrait jamais estimer comme valable le fait que quelqu'un

réussisse tout perpétuellement, si cette personne n'a jamais fait preuve d'aucune bonne volonté. On aurait juste l'impression que cette personne a beaucoup de chance, mais qu'elle ne mérite ni la réussite, ni le bonheur qu'elle obtient. À l'inverse, dans le cas d'une personne à qui rien ne réussirait, mais qui serait animée d'une « pure » et « bonne » volonté, celle-ci aurait tout notre respect. On estimerait qu'elle n'a pas eu de chance. Ainsi, en tant que spectateur raisonnable et impartial, on estimerait que cette personne mérite d'être heureuse. En somme, il apparaît que la bonne volonté dont on fait preuve constitue la « condition indispensable » de ce qui nous rend dignes d'être heureux. (FMM, p. 251 ; AK IV, 393).

Pour résumer, on peut dire que la bonne volonté est une valeur absolue, contrairement au bonheur qui est relatif. La bonne volonté est valable en elle-même, elle n'a pas besoin d'être en vue de quelque chose d'autre (elle ne sert pas à obtenir un objet matériel). La bonne volonté peut donc se définir en termes de qualité, alors que le bonheur se définit plutôt en termes de quantité. D'un point de vue rationnel, on peut tenir cette volonté comme bonne absolument (elle est bonne sans restriction). Par suite, la bonne volonté permet de définir la valeur interne de chaque personne. Car en fin de compte, des traits de caractère qui semblent être des qualités peuvent devenir des défauts, s'ils sont utilisés à des fins immorales. Cela signifie que seuls les principes d'une bonne volonté peuvent donner une véritable valeur morale à notre personne, et par suite, nous rendre dignes d'être heureux. Par conséquent, la bonne volonté peut être considérée comme une valeur inconditionnée, car sa valeur ne dépend pas de la réussite des actions ou du succès des œuvres qui ont été faites. Sa valeur dépend de la pureté de la volonté considérée « en elle-même », au moment de l'action. Cette volonté est bonne « en soi ». Pour Kant, elle doit être sans comparaison. La bonne volonté est une valeur qui est bien supérieure aux autres, dans la mesure où elle est la seule qui soit capable de ne pas être en faveur des inclinations. En effet, la bonne volonté n'est pas liée à un but, ni à la réussite d'une action. Elle est indépendante du résultat, car sa valeur morale dépend

essentiellement de notre intention (qui doit être bonne également). En réalité, sa valeur n'est pas liée à nos réussites ou à nos échecs, sa valeur est liée à l'intention qui initie nos actions. Pour Kant, cette intention doit être bonne, c'est-à-dire morale. Dans ce cas, l'utilité ou l'inutilité ne change rien à la valeur de la bonne volonté (elle reste une fin en soi, sans restriction).

La bonne volonté est donc une valeur absolue car elle est une idée pure de la raison. Cela signifie que la bonne volonté est purement rationnelle. Il ne s'agit pas d'une émotion comme pourrait l'être une simple velléité, même associée à de l'optimisme. Dans la mesure où il a pour origine des éléments émotionnels, tout désir n'est jamais ce que Kant nomme la volonté bonne. Cette volonté est un principe rationnel, qui est à dissocier de tous les facteurs émotionnels (liés aux organes des sens, comme le bien-être, par exemple). La bonne volonté n'a rien à voir non plus avec l'instinct de conservation, que possèdent naturellement tous les hommes. Enfin, d'une manière générale, elle n'a pas de rapport avec le bonheur. Tout simplement parce que la bonne volonté est rationnelle, alors que le bonheur est empirique.

La bonne volonté permet d'accomplir une action avec l'intention de faire le bien (moral), elle guide ainsi notre conduite. Pour cela il faut impérativement qu'elle soit pure et rationnelle. Car si l'on souhaite trouver en nous une règle complète pour notre conduite, il faut que cette règle s'établisse sur des principes purement rationnels (il ne faut pas que des éléments empiriques s'y mêlent). Sinon, ce sont nos émotions, nos impressions et nos affections du moment qui décideront de nos choix. Les impulsions et l'instinct naturels prendront le pas sur la « raison », et nos actions seront simplement le résultat d'une émotion momentanée (qui obéit aux lois de la nature). Au contraire, si l'on veut agir selon les lois de la liberté, si l'on veut prendre des décisions qui soient le résultat de notre « personne », en tant qu'être rationnel et pleinement responsable : il est nécessaire de se servir uniquement de notre

raison. Il s'agit là d'en faire un *usage pratique*. En cela, le bonheur et d'une manière générale tous les éléments qui sont liés à la nature ne permettent pas d'accéder aux lois de la liberté.

D'ailleurs pour Kant, le vrai contentement ne se situe pas dans ce que la nature peut nous procurer, ni dans le bonheur. Le vrai contentement se situe tout simplement dans l'usage de la raison (d'un point de vue pratique). Il ne s'agit pas de la recherche du bonheur, mais en réalité de la recherche du bien. Il n'est pas question de satisfaire un instinct naturel, mais d'accorder à la raison une complète « influence » sur notre conduite. En ce qui concerne l'action, notre jugement doit s'établir uniquement sur des motifs rationnels. Ces motifs ne sont pas liés aux différents avantages et glorifications, que l'on peut obtenir dans la vie. Ils ne sont pas non plus liés au bonheur, ni au contentement. Car les idées de la raison nous conduisent à des fins, qui sont bien plus élevées et bien plus nobles. Par suite pour Kant, la raison devient la condition suprême, qui nous permet d'envisager une fin pratique pour l'être humain (une destination vers le bien). On constate alors que si une fin peut être espérée par l'homme : elle ne concerne pas le bonheur. En réalité, toutes les vues particulières de l'homme doivent se « subordonner » à cette seule fin pratique, qui nous est fixée par la raison.

Mais quelle est cette fin ou cette destination qui nous est indiquée par la raison ? Cette fin ne consiste pas à obtenir des objets particuliers, ni à satisfaire nos besoins. Il n'est pas question de trouver un moyen en vue d'une autre fin, ni de satisfaire notre aspiration au bonheur. Pour Kant, la raison nous a été départie comme puissance « pratique ». Cela signifie que cette puissance doit avoir une influence sur la volonté et que sa vraie destination consiste à « produire » une *volonté bonne*. (FMM, p. 254 ; AK IV, 396).

Pour Kant, cette volonté est *bonne en soi-même*, cependant elle n'est pas l'unique « bien », elle n'est pas le bien tout entier. La bonne volonté est néanmoins très importante car elle est la « condition » dont dépendent tous les autres biens. En cela elle est le bien

« suprême ». Elle est également la condition dont dépend notre aspiration au bonheur, malgré que le bonheur ne soit pas un bien. Ainsi, par la bonne volonté (comme condition préalable), il semble possible d'accorder le bien qui est inconditionné, avec le bonheur qui est conditionné. Par suite, un accord entre la culture de la « raison », et la sagesse de la « nature » semble possible. Cela signifie que la plus haute destination « pratique » de la raison consiste à fonder une bonne volonté. On peut dire alors que c'est la raison qui détermine (par les lois de la liberté) : la bonne volonté, par opposition aux inclinations qui sont toujours déterminées (par les lois de la nature).

Pour Kant, le concept de bonne volonté est souverainement estimable en lui-même, car il forme une volonté qui est bonne indépendamment de toutes les autres fins (notamment celle du bonheur). Ce concept s'établit à partir d'une intelligence « saine », c'est pourquoi il tient la plus haute place dans l'appréciation de la « valeur » de nos actions. Ce concept est la condition nécessaire de toutes les fins, qui sont possibles par la raison. Par suite, même le concept du « devoir » contient également celui d'une bonne volonté. En effet, hormis les actions qui sont « contraires » au devoir (poussées par l'utilité), ou même celles qui sont seulement « conformes » au devoir (poussées par une inclination), toutes les actions qui sont accomplies *par devoir* sont désintéressées et contiennent forcément une bonne volonté.

En réalité, en agissant selon des principes rationnels, nos actions contiennent une valeur qui est la même pour toutes les personnes. Il est question d'agir loyalement – « par devoir » – selon des principes de probité. Nos actions ne doivent pas se faire avec une intention intéressée, ni « par inclination », ni par affection. Nos actions ne doivent pas non plus se faire « par crainte », mais *par devoir* car c'est seulement de cette façon que notre maxime a une valeur morale. (FMM, p. 256 ; AK IV, 398).

L'agir moral

Par suite, on peut considérer qu'être « bienfaisant » (quand on le peut) est un devoir, à condition de l'être sans vanité, ni intérêt. Cependant, l'action bienfaisante n'a pas véritablement de « valeur morale », si elle est liée à d'autres inclinations comme : l'ambition, la recherche d'honneurs, de louanges, d'encouragements, d'estime de soi, etc... Il est possible néanmoins qu'une certaine philanthropie se fasse par devoir, non pas à cause des émotions comme : la sympathie, l'influence d'une inclination, ni par l'effet de la sensibilité induite par le malheur des autres. Il s'agit alors d'une philanthropie qui fait le « bien » uniquement par devoir. Cette action faite (par devoir) dans le but unique de faire le bien peut être considérée comme pure et transcendante. En cela, cette action a une véritable « valeur morale » qui ne peut pas se comparer avec d'autres, elle est la plus haute.

Par conséquent, dans cette philosophie pratique, on peut en déduire que le plus important est de ne pas enfreindre ses devoirs. À ce propos, la philosophie kantienne adopte une position tout à fait originale. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait penser vis-à-vis du bonheur, Kant va considérer que le fait d'assurer son propre bonheur peut constituer un devoir indirect. Cela signifie que le fait de ne pas être satisfait de son état, de vivre avec de nombreux soucis et avec des besoins non satisfaits, tout cela peut nous inciter à *enfreindre* nos devoirs. En disant cela, Kant a conscience que le bonheur est l'inclination la plus puissante et la plus intime chez l'homme. En effet, l'idée du bonheur a le pouvoir de réunir toutes les inclinations. Voilà pourquoi, la somme de toutes ces inclinations (le bonheur) peut constituer un précepte, qui « commande » de se rendre heureux, et ainsi porter un certain préjudice à quelques inclinations particulières.

On voit ici que cette philosophie n'est pas opposée au bonheur, elle cherche simplement à le subordonner à un concept, qui soit capable de l'emporter sur cette somme de « satisfaction » (que l'on nomme le bonheur). Cela signifie que même si le bonheur est une « tendance » universelle, c'est la loi (morale) qui doit l'emporter sur l'idée du bonheur. Par

suite, la loi morale nous commande de travailler à notre propre bonheur, uniquement par devoir (sans l'influence des inclinations). Dans ce cas, notre conduite possède une véritable « valeur morale ». (FMM, p. 258 ; AK IV, 399).

Pour simplifier, on peut considérer que le bonheur est indéfini. Par là-même, il est possible qu'un concept (clairement défini) comme celui du devoir l'emporte sur notre tendance au bonheur. En particulier, la volonté de faire le « bien » (précisément par devoir) constitue un principe d'action plus fort que le bonheur. Cette volonté de faire le bien est un principe *pratique*, qui n'est pas *pathologique*. Ce principe d'action (qui consiste à faire le bien) n'est pas un penchant de la sensibilité, ni le résultat d'une « compassion amollissante ». Au contraire, ce principe a le pouvoir de commander une action qui est accomplie purement par devoir. Cette action tire alors sa valeur morale de la « maxime », d'après laquelle elle est décidée. Cette valeur dépend uniquement du *principe du vouloir* d'après lequel l'action est produite, sans aucun égard vis-à-vis des « objets » de la faculté de « désirer ». (FMM, p. 259 ; AK IV, 400).

En définitive, ni les « buts » de nos actions, ni les « effets » qui en résultent ne donnent une valeur absolue et morale (à l'action). Ce qui donne une valeur absolue et morale à nos actions se trouve *dans le principe de la volonté*. Pour cela, il faut que la volonté soit orientée par un principe *a priori* (qui est formel), et non pas par un mobile *a posteriori* (qui est matériel). Cette distinction est essentielle, elle correspond d'ailleurs à la différence qui existe entre le bien d'une part, et le bonheur d'autre part. En effet, à la suite de ce qui a été dit, on peut considérer que le bien est un principe : il est *a priori* et « formel ». Alors que le bonheur n'est pas un principe : il est *a posteriori* et « matériel ». Il est possible d'ajouter ici, à titre de distinction et comme conséquence de ce qui a été exposé, d'ajouter que le bien est « rationnel » et transcendant, alors que le bonheur est « empirique » et immanent.

Le bien qui est envisagé de cette manière concerne essentiellement la volonté. En effet pour être morale, il faut que la volonté soit déterminée par un principe formel. Ce principe est celui qui doit guider nos actions. Ainsi, pour que nos actions aient une valeur morale et absolue, il faut qu'elles soient accomplies « par devoir » et selon une bonne volonté. Kant définit alors le devoir comme *la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi*. Il s'agit pour le devoir et la bonne volonté de nous guider, ceci afin d'agir par pur respect pour la loi « morale ». Il n'est pas question ici d'agir en vue d'une inclination qui est favorable à mon propre « intérêt ». Mais d'agir en fonction d'un principe (le bien) qui guide ma volonté. Ce principe doit dominer les inclinations, pour empêcher qu'on en tienne compte dans une « décision ».

Un devoir inconditionné

Par suite, la « simple loi » (morale) peut être respectée pour elle-même, à titre de « commandement ». Cela signifie qu'une action accomplie par devoir exclut complètement l'influence des inclinations. La volonté doit donc se déterminer uniquement par la *loi* (morale) et par le *pur respect* pour cette loi « pratique ». Par conséquent, la « maxime » (qui obéit à cette loi pratique) agit sur la volonté au préjudice de toutes « mes inclinations ». (FMM, p. 260 ; AK IV, 401).

La valeur morale de l'action réside dans le principe « rationnel », qui fonde la maxime de cette action. Il s'agit de faire abstraction des mobiles empiriques (tirés de l'expérience), pour trouver un motif rationnel (dans toute sa pureté). Ce motif rationnel est le principe d'action de la volonté, d'un être « raisonnable ». Pour Kant, c'est seulement dans cette volonté (bonne) que le « bien inconditionné » (le souverain bien) peut se rencontrer. Il ne s'agit pas d'accomplir une action en fonction d'un effet « attendu », ni d'obtenir un « contentement », ni de contribuer au bonheur des autres (ni même de satisfaire le sien). Ce

qui compte ici pour un être raisonnable, c'est de *se représenter la loi* en « elle-même ». Puis de faire de cette représentation : le principe déterminant de sa volonté. De cette façon, on constitue le bien « moral ». Ce bien est présent en nous, dans chaque personne, qui agit selon l'idée de la loi morale. Il s'agit de la *subordination* de « ma volonté » à une loi. Pour cela, il ne faut pas tenir compte de l'influence de la sensibilité. Au contraire, il est nécessaire de prendre en compte notre intelligibilité, pour déterminer la volonté : par la loi pratique. Par conséquent, on peut considérer que le *respect* est comme l'*effet* de la loi (morale) sur le sujet (l'homme). Par suite, le « respect » porte la représentation d'une valeur morale. Cette valeur émane de la *loi* que nous nous « imposons » à *nous-mêmes*. Nous avons le devoir de nous l'imposer, non pas par crainte, ni par inclination, mais parce qu'elle est nécessaire « en soi ». On trouve alors un *intérêt* « moral » uniquement dans le *respect* pour la « loi ». (FMM, p. 261 ; AK IV, 402).

La loi (morale) doit donc déterminer la volonté pour qu'elle soit « bonne absolument », et cela sans restriction. Pour Kant, cela signifie que je dois toujours « me conduire » de telle sorte que *je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle*. Il est question ici de faire preuve d'honnêteté et de vérité envers soi-même, car le fait de se conduire d'après une maxime « universelle » implique de notre part : de tenir ses promesses. Il s'agit d'être « sincère », par devoir. De cette façon, en suivant le principe du devoir : j'applique une « maxime » qui doit valoir comme loi universelle (aussi bien pour moi que pour tous les autres). Par suite, pour que ma conduite soit morale, il faut que la maxime de mon action puisse être « érigée en loi universelle ». (FMM, p. 263 ; AK IV, 403).

La bonne volonté peut alors se définir comme une volonté « moralement bonne ». Cela signifie que je dois vouloir, que la maxime dont je fais l'usage pour guider mon action devienne une « loi universelle ». Je dois rechercher une valeur universelle au fondement de ma conduite. De ce point de vue, la bonne volonté est avant tout, une volonté de se conduire

selon la morale. Il s'agit de trouver le bon principe, c'est-à-dire celui qui correspond à une législation universelle « possible ». Cette législation est possible par la « raison », car elle est la seule qui soit capable de nous inspirer un respect immédiat pour la « loi ». Cette loi porte alors (en elle-même) une valeur qui est supérieure aux inclinations. Ainsi, une fois que je reconnais la loi (morale et universelle) comme étant absolue, il en découle une nécessité de me conduire selon une législation universelle. Par suite, la nécessité d'agir par *pur* respect pour la loi « pratique » constitue le devoir. Celui-ci ne résulte d'aucune expérience sensible, en cela il est la « condition » d'une volonté pure et bonne. Le devoir n'est pas conditionné, il ne dépend d'aucun mobile sensible, ni d'aucune inclination. C'est pour cela que le devoir est la condition d'une volonté bonne *en soi*, qui détient une valeur « supérieure à tout ». Cette valeur morale est supérieure à tout, car elle nous permet de « distinguer » ce qui est bien, de ce qui est mal. (FMM, p. 263 ; AK IV, 404).

Cette distinction a beau être essentielle et fondamentale dans cette philosophie, elle n'est pas pour autant difficile à saisir. En effet pour Kant, la connaissance morale est accessible par la raison humaine « commune ». Cela signifie que chacun a la capacité de concevoir un principe selon une forme universelle. Chaque personne peut concevoir une règle pour son jugement. Chacun est capable de distinguer ce qui est valable uniquement pour lui, de ce qui est valable pour tout le monde. Par suite, il n'est pas nécessaire d'être un « génie » ou un savant, pour savoir ce que l'on a à faire, c'est-à-dire pour être un homme « honnête » et « bon ». Pour cela l'intelligence « commune » de l'humanité est suffisante. Donc tout homme (même le plus commun) est capable de distinguer le bien, du mal. Il appartient même à chacun de le faire, car la faculté de juger en matière « pratique » existe chez tous les humains. Pour Kant, on peut dire que chez tout homme : la faculté de juger pratique l'emporte sur la faculté de juger théorique. De sorte que l'intelligence « commune » est capable de séparer les lois « pratiques », de tous les mobiles sensibles. Par suite, chaque être humain est capable (par

l'intelligence commune) d'être « sage » et « vertueux ». Il est possible pour chacun de trouver la voie « droite » d'une conduite juste. En effet, le système de la moralité est accessible au jugement de la « raison commune ». Par suite, la philosophie permet simplement d'en présenter les « règles » d'une façon qui est plus commode pour l'usage. La philosophie n'est pas là pour se substituer à « l'intelligence » humaine commune, car cette intelligence suffit (au point de vue pratique) pour distinguer ce qui est « bien », de ce qui est « mal ».

On peut alors en tirer des leçons, en effet on peut considérer que la « sagesse » se trouve plutôt dans notre conduite (rationnelle), que dans la science (empirique). Cela implique de suivre les « commandements » du devoir, qui nous viennent de la raison. Du point de vue moral, ces commandements sont plus importants que les besoins et les inclinations. Car même la satisfaction complète (des besoins et des inclinations) ne peut pas lutter contre la raison morale. En effet, lorsque la « raison » énonce ses ordres, elle repousse les prétentions turbulentes (besoins et inclinations). Tous ces facteurs émotionnels ne sont pas légitimes, au sens rationnel : ils ne sont que des apparences. La réalité est tout autre, elle se situe dans les commandements de la raison et dans notre pouvoir de les appliquer. Cependant, il existe un penchant dans la nature humaine, à savoir une *dialectique naturelle*. Celle-ci nous pousse à « sophistiquer » contre les règles strictes du devoir. Ce penchant a pour but de mettre en doute la validité de ces règles, leur pureté et leur « rigueur ». De ce point de vue, ce penchant est sophistique car il essaie d'accommoder ces règles strictes, avec nos désirs et nos inclinations. La sophistique consiste ici à corrompre les règles du devoir (à les transformer), pour qu'elles obéissent à nos désirs et à nos inclinations. Cette dialectique naturelle fait alors perdre toute leur « dignité » aux règles du devoir. Il est pourtant possible de lutter contre ce penchant en lui opposant la raison pratique « commune ».

La *raison humaine commune* doit s'appuyer uniquement sur la « saine » raison. Lorsqu'elle s'étend à la *philosophie pratique*, la raison trouve alors la source de son principe

moral et la maxime universelle, qui permettent son application. Cette maxime a le pouvoir de faire abstraction de la spéculation, et de s'opposer aux besoins et aux inclinations. De cette façon, la raison humaine commune est capable de l'emporter face à des prétentions, qui lui sont opposées. Elle fait alors triompher les « vrais » principes moraux. Cela signifie que dans l'usage pratique, lorsque la raison « commune » se cultive et s'intéresse à la philosophie : elle est capable de faire preuve de moralité. Mais cette moralité ne peut se faire que par une critique préalable de la raison, c'est-à-dire par une distinction entre la théorie, et la pratique. Pour Kant, cette distinction est en faveur de la *philosophie pratique*. Celle-ci consiste à faire un usage pratique de la raison. De cette façon, la philosophie met en valeur nos capacités rationnelle et intelligible, ceci dans le but de faire le bien (et jamais le mal).

Pour conclure sur ce point, on peut dire que l'usage spéculatif de la raison est théorique et qu'il concerne les lois de la nature. Au contraire, l'usage intelligible de la raison est pratique et il concerne les lois de la liberté. Par suite, on peut concevoir une ligne de partage entre : la raison théorique d'un côté, et la raison pratique de l'autre. Cette ligne est essentielle car elle permet à un être raisonnable de diriger sa conduite (de concevoir ce qu'il doit faire). En effet, l'usage pratique de la *liberté* conduit à formuler des *lois* pour nos actions. Il nous permet d'envisager notre conduite d'un point de vue moral.

Cette séparation entre « ce qui est », et « ce qui doit être » est en fait une *restriction*. Il s'agit de limiter l'usage pratique de la raison, à ce qui est vraiment « nécessaire » et impératif. Cela signifie que l'être humain n'a pas pour destination de simplement constater « ce qui arrive », alors qu'il est capable d'envisager aussi « ce qui doit arriver ». Vis-à-vis de notre conduite dans la vie, il en découle que nous devons rechercher le nécessaire « inconditionné » (le bien). En d'autres termes, nous devons rechercher le principe « suprême » de la moralité. Nous devons chercher à atteindre ce principe, car la raison humaine est capable de formuler une loi pratique, qui est « inconditionnée ». Cette loi se présente alors, à l'être raisonnable,

sous la forme de « l'impératif catégorique » dans sa nécessité absolue. (FMM, p. 337 ; AK IV, 463).

Il s'agit là d'une condition qui est posée comme principe. Ce principe représente la loi morale dans toute sa pureté. Il présente à l'être raisonnable, la « loi suprême » de la liberté, comme une nécessité. Pourtant, l'être humain n'est pas capable de connaître, ni de « comprendre » cette nécessité pratique. Néanmoins, il lui est possible de penser et de « croire » en la nécessité pratique, d'un impératif moral. Cette nécessité est « inconditionnée », elle se rapporte à notre conception du bien moral. En somme, la philosophie transcendantale exige d'atteindre les principes, qui sont aux « limites » de la raison humaine. Cette philosophie demande d'atteindre les formes pures et *a priori* qui sont dans la raison humaine universelle. Il s'agit d'utiliser notre raison pratique, ceci grâce au principe suprême de la moralité. En d'autres termes, notre destination consiste à faire un usage pratique de « l'impératif moral », pour guider notre conduite vers le bien qui est inconditionnel.

2. Le rigorisme kantien face aux critiques

Le terme rigorisme (dérivé de rigueur) désigne un respect très strict des règles de la religion ou de la morale. C'est une forme de radicalisation (religieuse) qui peut être apparentée ou associée à la rigidité morale. Le « rigorisme » moral est une position souvent attribuée à Kant, pour sa conception de l'impératif catégorique (dans le sens où cet impératif n'admet pas d'exception quelles que soient les circonstances de l'action).

Le rigorisme « moral » que certaines personnes attribuent à Kant est en rapport avec la deuxième question critique qu'il se pose. À savoir, Que dois-je faire ? Cette deuxième question relève de la législation de la raison : la raison commande *a priori* l'impératif catégorique, qui prend sa source dans la raison pure, et non pas dans la connaissance des phénomènes (qu'ils soient naturels ou humains). Par conséquent, la réponse de Kant concerne le « devoir » (ou faire son devoir). Il s'agit d'un devoir moral qui s'appuie sur la bonne volonté. Pour Kant, de tout ce qui est possible de concevoir dans le monde, une seule chose peut être regardée comme bonne absolument (sans restriction) : c'est la bonne volonté. Celle-ci résulte d'une intention absolument pure. La bonne volonté consiste à faire le « bien » : *par devoir*. Celui-ci est lié à l'impératif « catégorique », car cet impératif est la formule fondamentale du devoir. Cet impératif nous dit : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ». (FMM, p. 285 ; AK IV, 421).

L'impératif catégorique nous dit d'agir selon la loi morale universelle (dans le sens où cette loi est valable pour tout le monde). Par suite, il est question également de respecter la personne humaine comme une fin *en soi*, c'est-à-dire comme une valeur absolue. Le sujet humain est au centre de ce raisonnement (dans le sens où il relève de notre devoir de respecter

chaque personne). La volonté obéissant au devoir est alors une volonté qui peut se considérer comme autonome, car elle s'appuie sur la loi morale universelle (qui est valable pour soi-même et pour tous les hommes). Ainsi, le devoir désigne l'obligation morale autonome, c'est-à-dire la nécessité d'accomplir une action par pur respect pour la loi universelle (morale).

En ce qui concerne le bonheur, les philosophies qui s'opposent aux règles du devoir font généralement une place au champ émotionnel. De ce fait, ces philosophies laissent une possibilité au bonheur d'influencer nos décisions. Cette possibilité est problématique car le bonheur relève de la connaissance de la nature, et des mécanismes de la sensibilité affectée. Dans la philosophie critique, ce type de bonheur s'oppose au bien, dans la mesure où le bien moral peut constituer une fondation rationnelle pure.

Le rigorisme est regardé comme un défaut de la morale kantienne quand on ne retient que la soumission à la loi. La morale kantienne est alors considérée comme un ascétisme pur et simple. Au nom de quelle conception de la morale, de grands philosophes ont-ils critiqué la morale kantienne ? Nous examinerons le sens de leurs objections, puis nous rendrons la parole à Kant pour tenter de surmonter les objections.

3. Le jugement de Schiller et la réponse de Kant

Kant mentionne un jugement de Schiller dans une note de son ouvrage sur la religion. Le jugement de Schiller est énoncé de manière plaisante et ressemble à une boutade : « fais avec répugnance ce que le devoir t'ordonne ».

Le sens de la critique de Schiller

Dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*, Schiller manifeste une remarquable connaissance de la philosophie kantienne et particulièrement de la troisième Critique de Kant. Son propos est de réaliser une philosophie de la liberté qui ne sacrifie ni la raison ni la sensibilité. Il considère que la soumission de la sensibilité à la raison n'accomplit pas un homme vraiment libre ; comme Kant, il considère que la domination de la sensibilité sur la raison est une illusion de liberté et un véritable esclavage. Il est en quête d'une liberté qui mette en équilibre la sensibilité et la raison (comme Kant le fait dans sa philosophie esthétique).

Dans la formule de Schiller citée par Kant, il y a une allusion manifeste à la suprématie de la raison sur la sensibilité dans la morale kantienne. Dans l'ouvrage sur la *Grâce et la dignité*, Schiller explique la même idée, à savoir que, dans une belle âme « la sensibilité et la raison » s'allient harmonieusement. Schiller considère que « le devoir et l'inclination » peuvent s'allier également. On comprend alors que Schiller souhaite que la morale soit une harmonie et non un écrasement d'une partie de l'homme (la sensibilité) par l'autre (la raison). Il faut que l'amour du devoir participe au devoir.

Dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant cite « M. Le Professeur Schiller » (Rel., p. 34 ; AK VI, 24). Dans ce passage, Kant signale que Schiller dans une

dissertation sur « La grâce et la dignité dans la morale » désapprouve cette manière de se représenter l'obligation. En effet, Schiller se veut rigoriste, mais il n'apprécie pas pour autant « la dureté » avec laquelle Kant expose l'idée du devoir.

Schiller recherche une morale où la sensibilité aussi participe de la liberté au lieu d'être écrasée.

Le jugement de Schiller vis-à-vis du rigorisme est mentionné au moment où Kant parle du « bien » et du « mal » que l'on peut trouver dans l'homme. Dans ce passage, le bien est associé au fondement « subjectif » de l'adhésion à une maxime, plutôt qu'à une autre. Cette adhésion doit se faire en fonction de la loi morale. Il s'agit ici de notre « libre arbitre » et de notre capacité à choisir la « bonne » maxime pour nos actions. De cette façon, nous trouvons *en nous*, un principe de détermination pour orienter nos actions. Ce principe permet de se positionner : soit nous décidons d'être bons moralement, soit d'être mauvais moralement. En effet, pour Kant, la philosophie morale ne doit pas souffrir d'une « moyenne ». Car dans ce cas, les maximes pourraient devenir « équivoques ». Par suite, elles risqueraient de perdre leur détermination et leur « rigueur ».

Avant d'introduire le jugement de Schiller à ce propos, Kant précise que le terme de rigoriste est un « éloge » de la part de ceux qui ne se déterminent pas vis-à-vis de la philosophie morale. Car dans cette philosophie, on doit agir en fonction de la loi morale, on doit choisir le « bien ». Il n'y a pas de solution intermédiaire : ni latitude, ni neutralité, ni indifférence, ni coalition, ni « syncrétisme ». Dans la philosophie morale, il y a une différence essentiel entre : le bien, et le mal. En réalité, le bien est moral, et le mal s'y oppose car il est immoral.

La réponse de Kant

Kant précise que Schiller et lui-même sont d'accord sur « les points les plus importants », à savoir l'autonomie morale de l'homme et la fondation de la loi dans la raison. Pour tous deux, la morale n'est pas servilité, mais liberté.

Mais Schiller repousse l'idée de la contrainte intérieure, il faut que la liberté soit vécue comme une grâce, comme un accord de la sensibilité et la loi.

Tandis que la réponse de Kant à ce propos va montrer que la liberté de l'arbitre est déterminée par une *maxime*, qui prend sa source dans la loi morale. Il s'agit pour l'homme de se servir de cette maxime pour régler sa conduite. Cette maxime morale lui sert alors de règle universelle. Cela signifie que dans le jugement de la raison, la « loi morale » sert de maxime à celui qui est *moralement* bon. Kant signale que le Professeur Schiller n'apprécie pas cette manière de se représenter l'obligation morale. Pour Kant, cette obligation dépend du *concept du devoir*. En effet, ce concept renferme une obligation qui est « inconditionnelle », en raison de la « majesté » de la loi morale. Cette obligation est sans condition, non pas en raison de la « crainte », ni du « charme » qu'elle pourrait inspirer, mais en raison du respect que la loi nous inspire, vis-à-vis de notre destination morale. Cette destination est possible par la vertu, c'est-à-dire par l'intention que nous avons de remplir notre devoir. Par suite, cette bonne intention donne une magnifique image de l'humanité.

Pour Kant, la raison pratique (par la loi morale) détermine le devoir. Cela implique que notre conduite soit guidée par le bien. Par suite, la « crainte » ou le « découragement » n'apporte rien au devoir. Ni le sentiment « d'esclavage » de l'âme vis-à-vis de la loi morale, qui révèle plutôt une *haine* cachée de la loi. Au contraire, le « cœur joyeux » dans l'accomplissement de son devoir est le « signe » de l'authenticité, d'une intention vertueuse. Il s'agit de la ferme résolution de bien agir. Cette bonne résolution doit faire naître une

« joyeuse » disposition de l'âme, car sans cette disposition on n'est jamais certain de « *s'être affecté* par le bien », c'est-à-dire d'y avoir adhéré en sa maxime. (Rel., p. 35 ; AK VI, 24).

Dans ce passage, Kant insiste également sur l'intention avec laquelle on fait les choses. Pour Kant, l'intention est le fondement « subjectif » premier de l'adhésion aux maximes. Ce fondement s'applique à l'usage de la liberté. Cela signifie que cette « intention » doit être admise au préalable par notre libre arbitre. Le fondement suprême de cette intention se trouve dans la liberté. Cela signifie que la disposition de l'arbitre (notre disposition à faire le bien) se fonde en la « liberté ». Chaque homme possède en lui la capacité de décider de bien agir, c'est-à-dire d'agir en fonction de la moralité. Les lois de la liberté sont *en nous*, et par suite, la liberté nous donne la possibilité d'agir moralement (d'agir en fonction du bien).

Pour Kant, il est de bon droit de considérer que la « vertu » (*en soi*) se trouve dans l'Idée de la raison. Par conséquent, la vertu est rationnelle, en cela, elle nous permet d'envisager ce que l'homme doit être. La vertu nous permet d'envisager une destination vers le bien moral (d'envisager l'homme comme un être moral et rationnel). Cela signifie que l'être humain possède en lui, une disposition « originelle » au bien (qui est à la fois morale et rationnelle).

En somme, si chaque personne est aussi un être rationnel, cela signifie que nous avons une faculté propre à nous déterminer par des « maximes ». D'un point de vue pratique, ces maximes servent alors de législation universelle. Il ne s'agit pas de ce que les objets de l'inclination peuvent nous inciter à faire, mais de ce que la loi morale nous ordonne de manière absolue. La « loi » détermine alors une fin qui est valable pour tout le monde. Dans ce cadre, la loi morale est le motif « suprême » de nos actions. Elle nous donne « conscience » de l'indépendance de notre libre arbitre, envers tous les autres motifs (elle nous fait prendre conscience de notre liberté et aussi de notre responsabilité).

Pour conclure sur ce point, une distinction s'impose. En effet, d'un côté l'intervention de la raison pure pratique est indispensable, pour accomplir une action morale et s'orienter vers le bien. Et de l'autre côté, l'aspect pathologique, ainsi que l'ensemble des inclinations est à exclure totalement, pour la détermination de nos actions. À la suite de cela, on peut dire que le « bien » est une valeur absolue, alors que le « bonheur » est une valeur relative. D'un côté, la loi morale est nécessaire *en soi* (pour elle-même). Et de l'autre côté, on ne s'estime « heureux » ou malheureux qu'en comparaison avec les autres. Pour finir et par rapport aux explications que Kant donne à ce propos, on peut dire que l'homme possède une aptitude à « ressentir » un respect pour la loi morale. Par suite, ce respect est un motif suffisant (en lui-même) pour déterminer nos actions. Enfin, il ressort comme conséquence de tout cela, que l'être humain possède une disposition au *bien* moral.

Kant ne refuse pas l'idée d'un accord entre la sensibilité et la raison, mais il le situe dans le domaine de l'esthétique et non de la morale. Sur le plan esthétique, la beauté est le symbole de la moralité. Ce raisonnement fait appel au sentiment du sublime. Le sublime est un plaisir pénétré par une souffrance : notre imagination essaie d'embrasser l'infini et n'y parvient pas. Cela veut dire que notre destination sensible elle-même va au-delà des mécanismes de la nature.

Il est important ici de montrer la différence entre le sentiment du sublime (avec la satisfaction procurée par le sublime, comme celle que procure le beau), et la moralité (avec le respect pour la loi du devoir où la sensibilité est rendue passive).

Tout d'abord, pour Kant dans la *Métaphysique des mœurs*, la moralité est l'accord de la maxime de l'action avec la loi du « devoir ». Kant pense que le devoir est la nécessité d'accomplir une action, par respect pour la loi « pratique ». Il nous faut donc obéir à cette loi, même au préjudice de toutes nos inclinations. Pour cela, nous avons besoin de notre

« volonté » d'être raisonnable et de la rationalité. Dans ce cadre, le devoir exprime simplement la subordination de notre volonté à une loi universelle. Nous sommes alors « soumis » (en tant qu'être sensible) à cette loi « universelle » (intelligible). Plus encore, pour se conduire d'après une « législation » universelle, il faut que la raison nous « arrache » un respect immédiat (plus fort que les inclinations). Notre raison doit représenter une valeur de beaucoup « supérieure » à l'inclination, et ainsi nous mettre dans la nécessité d'agir uniquement par respect pour la loi « pratique ». Il est question par notre « intelligence » de distinguer ce qui est bien, de ce qui est mal. Pour cela, il faut faire appel à la faculté de juger « pratique », c'est-à-dire exclure (grâce à l'intelligence) tous les mobiles sensibles. Dans ce cas, nos décisions sont rationnelles, elles empruntent la « voie droite » de la raison, et non pas celle de la sensibilité.

Les idées purement intellectuelles ont donc une « influence » sur le sentiment de « plaisir », qui au départ est pathologique. Pour ensuite le transformer en sentiment moral, ceci grâce à une coercition exercée sur toutes nos inclinations, par notre « raison » (par respect pour la loi). Par suite, nous devenons « législateurs » d'un royaume « moral », qui est rendu possible par la liberté. Cela repose sur une « coercition » qui est exercée sur soi-même, sur une contrainte « intérieure », qui nous permet de nous élever vers des intentions purement intellectuelles. (C2, p. 710 ; AK V, 83).

D'un autre côté, Kant explique dans la *Critique de la faculté de juger*, qu'en ce qui concerne le jugement esthétique, la satisfaction procurée par le « sublime », comme celle que procure le beau, doit être « universellement » valable (du point de vue de la quantité). Cette satisfaction procurée par le sublime doit être désintéressée (du point de vue de la qualité). Il est fait appel à la faculté de juger esthétique « réfléchissante ». Cette faculté utilise un critère de comparaison qui est simplement « subjectif », néanmoins il requière un assentiment

« universel ». En réalité, il s'agit d'une *faculté de l'esprit qui dépasse tout critère des sens*. (C3, p. 1018 ; AK V, 250).

Cette faculté à un rapport avec notre difficulté à concevoir « l'infini ». Cette conception de l'infini est en réalité une évaluation, qui est d'ordre « esthétique ». Car en effet, l'évaluation « mathématique » ne nous présente, que des grandeurs relatives les unes aux autres. Alors que l'évaluation esthétique présente des grandeurs, que l'esprit peut saisir par « intuition ». Il s'agit de saisir l'infini par « l'appréhension ». Cependant, lorsque l'on cherche à atteindre une « compréhension » de l'infini, celle-ci n'est pas possible. En réalité, cette compréhension est repoussée indéfiniment à mesure que l'évaluation de la grandeur progresse (à mesure qu'elle augmente). Cela signifie qu'il y a dans la compréhension un maximum que « l'imagination » ne peut pas dépasser. (C3, p. 1019 ; AK V, 252).

Nous sommes alors saisis d'un certain désarroi, une sorte « d'embarras » lorsque notre imagination n'est pas capable de présenter l'idée d'un tout. Cette incapacité est le signe que notre imagination a atteint son maximum, elle a atteint ses « limites ». Elle est alors transposée en une satisfaction « émouvante ». En réalité, cela provient toujours de notre difficulté à « penser » l'infini. En effet, penser l'infini comme un *tout* revient à supposer qu'il existe une faculté de l'esprit, qui dépasse la mesure des « sens ». Car pour comprendre l'infini, il faudrait avoir avec lui un rapport « déterminé », que l'on pourrait exprimer par des nombres. Cela n'est pas possible, par conséquent la seule façon de penser l'infini repose sur une faculté, qui est d'ordre « suprasensible ». Il s'agit d'une évaluation qui est pure et « intellectuelle ». Elle consiste à penser l'infini à l'aide d'une « intuition suprasensible ». Cette intuition n'est pas théorique, elle n'augmente pas notre faculté de « connaître ». Cette possibilité concerne plutôt une « extension » de l'esprit. Ainsi, par l'intuition, l'esprit se sent capable de dépasser les limites de la sensibilité, pour atteindre une autre perspective, qui relève de la « pratique ». (C3, p. 1023 ; AK V, 255).

On peut constater ici que la puissance de l'imagination est « inadéquate » aux idées de la raison. En effet, ces idées nous amènent à penser des grandeurs et des concepts qui sont « au-delà » de l'imagination. Cette volonté d'essayer de comprendre des choses qui nous dépassent est le signe : que nous avons une « destination » suprasensible. Cette destination nous pousse à appréhender des choses, qui sont au-delà du « monde sensible ». Ces choses ne sont pas pensables comme des mécanismes de la nature. En réalité, il s'agit de concepts qui ne sont pas de l'ordre de la quantité (ils ne sont pas matériels). Au contraire, ces concepts sont de l'ordre de la qualité (ils sont formels). Par suite, les choses (qui sont liées à la quantité) peuvent contribuer au bonheur. Alors que les « concepts » (qui sont liés à la qualité) peuvent contribuer au bien. Il apparaît que le bonheur est lié au sensible, alors que le bien est lié au « suprasensible ». On peut en déduire que le bonheur est lié à notre faculté de connaître (les choses finies), il est d'ordre théorique. Alors que le bien est lié à notre faculté de « penser » (les concepts infinis), il est d'ordre pratique.

4. Le jugement de Bergson

« Au dernier de ces instants, alors que l'instinct, reprenant le dessus, la ramènerait de vive force à sa tâche, l'intelligence que va résorber l'instinct dirait en guise d'adieu : il faut parce qu'il faut. Cet « il faut parce qu'il faut » ne serait que la conscience momentanément prise d'une traction subie, – de la traction qu'exercerait en se retendant le fil momentanément détendu. Le même commandement retentirait à l'oreille du somnambule qui se préparerait, qui commencerait même à sortir du rêve qu'il joue : s'il retombait tout de suite en somnambulisme, un impératif catégorique exprimerait en mots, pour la réflexion qui aurait failli surgir et qui se serait aussitôt évanouie, l'inévitabilité du retour. **Bref, un impératif absolument catégorique est de nature instinctive ou somnambulique** : joué comme tel à l'état normal, représenté comme tel si la réflexion s'éveille juste assez longtemps pour qu'il puisse se formuler, pas assez longtemps pour qu'il puisse se chercher des raisons. Mais alors, n'est-il pas évident que, chez un être raisonnable, un impératif tendra d'autant plus à prendre la forme catégorique que l'activité déployée, encore qu'intelligente, tendra d'avantage à prendre la forme instinctive ? Mais une activité qui, d'abord intelligente, s'achemine à une imitation de l'instinct est précisément ce qu'on appelle chez l'homme une habitude. Et l'habitude la plus puissante, celle dont la force est faite de toutes les forces accumulées, de toutes les habitudes sociales élémentaires, est nécessairement celle qui imite le mieux l'instinct. Est-il étonnant alors que, dans le court moment qui sépare l'obligation purement vécue de l'obligation pleinement représentée et justifiée par toutes sorte de raisons, l'obligation prenne en effet la forme de l'impératif catégorique : « il faut parce qu'il faut » ? ». Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. (PUF, Paris, 1982, p.20).

Nature de l'objection bergsonienne

Bergson adresse à Kant deux principales objections :

- **La morale du devoir est dite « somnambulique » parce qu'elle ressemble à l'instinct. Cela ne peut se comprendre que si on la réfère, comme le fait Bergson, à une morale sociale, à un simple conformisme social. C'est une morale de la pression sociale, la pression sociale se traduisant par une**

contrainte qui agit sur l'individu. On pense à la conception durkheimienne de la morale : le collectif est plus haut et plus fort que l'individu, aussi le social contraint l'individu comme une règle qui se dresse au-dessus de sa subjectivité. Chacun peut en faire l'expérience : on n'ose pas prendre la parole en public, dans un amphithéâtre, par exemple, parce qu'on ressent la présence du groupe comme une force extérieure prête à nous juger et à nous condamner. Pour Bergson, la contrainte morale sociale caractérise une société close : une société se reproduit par l'obéissance à ses membres.

- La deuxième objection est la conception de la morale qui est celle de Bergson lui-même : la morale de l'amour contre la morale de la contrainte et de l'obéissance. C'est une morale ouverte, née d'une émotion qui emporte une imitation. Morale qui agit par attrait et non par pression.

La réponse possible de Kant à Bergson

Kant n'ayant jamais répondu à Bergson, nous nous servirons d'un extrait du livre : *La responsabilité des modernes. Essai sur l'universalisme kantien* de Monique Castillo. Nous nous en inspirerons pour imaginer que Kant aurait rejeté la morale de l'attrait comme morale simplement sensible.

Ensuite, traitant de la question des héros et des saints chez Bergson, nous critiquerons le rapport entre morale et société quand la morale est ramenée simplement à la pression sociale. Et nous examinerons comment la morale de Kant s'adresse à l'humanité de manière différente de celle de Bergson.

Tout d'abord, il faut dire que l'analyse de Bergson tend à montrer que la morale du devoir ressemble à « l'instinct ». Cela veut dire que l'instinct, que l'on trouve dans les sociétés « primitives » (ou chez les animaux), se transforme en « habitudes » dans les sociétés civilisées (dans les cités humaines). Bergson compare les sociétés « humaines » et la vie « animale ». Pour Bergson, qu'elle soit humaine ou animale, une société est une « organisation », qui est coordonnée par des « règles » ou des « lois ». Cela signifie que dans les sociétés animales, chaque règle est imposée par la « nature », alors que dans les sociétés humaines une seule chose est naturelle : c'est la « nécessité » d'une règle. (*Ibid.*, p. 22).

Il s'agit ici d'une morale sociale qui est vécue comme un simple conformisme social. Ce que décrit Bergson, c'est une morale de la pression sociale, qui se traduit par une contrainte (sous forme de règles ou de lois) qui agit sur l'individu. Pour Bergson, la contrainte morale sociale ne représente pas une société « ouverte ». Bergson pense qu'une société ouverte doit s'appuyer sur « l'émotion », pour fonder une morale de l'amour (qui agit par attrait). À l'inverse, pour Bergson, si l'on agit en fonction d'une morale de la contrainte et de l'obéissance, on obtient une société « close » (qui agit par pression).

Pour Bergson, le devoir peut donc être dépassé par « l'amour », l'obligation se trouve alors transcendée par son mobile. Dans l'analyse bergsonienne, la simple représentation du devoir ne suffit pas, il faut mobiliser une « émotion ». Ce mobile unique et originaire provoque alors un « élan vital ». Par conséquent, Bergson analyse l'obligation comme une « impulsion », un attrait et une aspiration. Il s'agit de faire un lien entre : l'amour, la divinité et l'universalité humaine. Par suite, c'est le « contenu » de l'obligation qui est mobilisateur, et non pas sa forme. Bergson fait ainsi de « l'énergie » vitale une pure dynamique, qui n'est pas conditionnée par la raison.

Dans la philosophie de Bergson, la réponse à la question sociale se trouve dans l'idéal « démocratique ». Cet idéal joint la citoyenneté et la fraternité. Ainsi, pour Bergson, la démocratie est d'essence « évangélique » (dans le sens où l'évangile nous dit d'aimer notre prochain). De sorte que si l'on admet cette analyse, il apparaît que la démocratie a pour moteur « l'amour ».

Comme nous l'avons vu précédemment, l'analyse bergsonienne s'appuie sur une sorte d'intuition, qui est vécue comme l'équivalent d'une évidence intelligible. Par ce moyen, il s'agit d'essayer de dépasser la raison. Pour Bergson, ce dépassement peut se faire par une intelligibilité qui est le résultat d'une expérience « mystique ». Par ce type d'expérience (intuitive et mystique), il est possible d'arriver à une expérience « surrationnelle ». Dans ce cas, la formation socioculturelle sert de relais intuitif, elle donne une sorte de matière « spirituelle » à cette formation. Cette analyse nous ramène au mécanisme de « l'émotion », elle nous incite à privilégier l'émotionnel sur le rationnel.

Le jugement de Bergson vis-à-vis du rigorisme kantien se situe donc surtout au niveau de l'obligation morale. Comme le montre *La responsabilité des modernes, Essai sur l'universalisme kantien* de Monique Castillo, la conceptualisation de cette obligation n'est pas (chez Kant), le résultat d'une pression sociale. Cette conceptualisation est plutôt le résultat de l'expérience que chacun fait du devoir comme « devoir-être ». Il y a donc une différence à faire entre : d'une part la soumission (qui résulterait d'une pression sociale), et d'autre part l'obéissance (qui résulte du devoir). Cette distinction se poursuit avec l'obligation « sociale » d'un côté, et l'obligation « morale » de l'autre. En effet, pour Kant, la force de l'obligation vient de la valeur morale qu'elle contient. De la même façon, l'impartialité et la justice sont le résultat de l'indépendance de notre jugement, vis-à-vis des contraintes extérieures. Il s'agit de ne pas agir sous l'influence de quelqu'un d'autre, ni sous la contrainte du regard d'autrui.

Il y a donc une différence essentielle à faire entre un choix qui résulte d'une simple « soumission », et un choix qui résulte d'un « impératif » intérieur (comme chez Kant). Une action faite par soumission est exécutée sous l'influence de la société, de la famille, de l'instinct, et de la nature. Au contraire, l'impératif intérieur est formel, il me commande d'agir par pur souci « d'universalité ». Cet impératif relève de la volonté morale, et non pas d'une logique de clan familial ou national.

L'obligation morale – pour être rationnelle – n'est pas le résultat de solidarités, ni d'une conception pragmatique. Cette obligation n'est pas non plus le résultat d'un « interdit ». Enfin, elle ne peut pas être le résultat d'une simple obéissance, dans le sens d'une soumission à la pression extérieure. Il faut donc différencier : le « devoir-être » qui dépend de la loi universelle (morale), du simple « devoir » qui dépend de la « loi » (juridique). L'impératif moral kantien n'est pas une morale sociale. L'obligation morale kantienne est le résultat d'un choix « libre », qui est orienté vers le bien de l'humanité. Cette obligation se fonde sur la loi morale, qui est valable pour tous les hommes. L'obligation morale ne résulte pas de la soumission, en aucun cas elle ne consiste à exécuter un ordre provenant d'un pouvoir extérieur, ni d'un pouvoir hiérarchique, elle n'est pas non plus le résultat d'une politique autoritaire.

L'instance « morale » ne doit pas se confondre avec le fait institutionnel. Ce qui me « commande » : c'est la loi morale uniquement. Cela signifie que je ne dois pas agir sous l'influence des autres, ni sous l'emprise de la pression sociale. Comme cela est montré dans *La responsabilité des modernes*, c'est moi-même qui fais du devoir un « commandement ». Il ne s'agit pas de faire avec « répugnance » ce que le devoir ordonne (Schiller), mais de faire de l'obligation morale, un devoir-être qui nous oriente vers le bien.

En effet pour Kant, l'impératif moral ne relève pas d'une sensation, ni d'une émotion. En cela le devoir-être s'oppose au bien-être. Cependant, l'impératif moral ne requiert d'aucune façon de la répugnance, ni de la souffrance. L'impératif moral kantien est rationnel, il n'est pas émotionnel. Le bien moral n'est pas lié au bonheur, ni au malheur. Il ne relève pas d'une expérience sensible. Il n'est pas le résultat d'une sensation bonne ou mauvaise. Le bien moral est *a priori* et pur, il est transcendantal.

Comme cela est montré dans *La responsabilité des modernes*, chez Bergson, l'expérience de l'obligation désigne un mixte « d'impulsion » et de « contrainte ». Cette contrainte comprend une sorte d'impulsion supra-humaine. Alors que chez Kant, faire son devoir est le résultat de la disposition à la « personnalité ». Cette disposition est universelle, elle existe en chacun de nous, dans la mesure où nous sommes des personnes humaines. Cela signifie que le respect du devoir est indépendant de tout conformisme social. Ce respect n'est pas le résultat de l'intérêt pragmatique, de chaque communauté singulière. Le respect du devoir est en nous, il est universel et inconditionnel.

Par suite, l'obligation morale enveloppe le destin de l'espèce « humaine » dans son ensemble. Sur ce point, Kant et Bergson peuvent se rejoindre, lorsqu'ils prennent en compte l'avenir de l'humanité. En effet, dans ces deux philosophies, il est question de dépasser les sociétés particulières et les nations qui se font la « guerre ». Dans ce cas, la réalité de *l'universalité humaine* est nommée « fraternité humaine » pour Bergson, et « destination morale de l'humanité » pour Kant.

Pour Kant, le philosophe est celui qui donne la formule d'une loi universelle des mœurs, il est défini comme « législateur de la raison ». Pour Bergson, il faut prolonger les sciences de la matière, par une science de l'esprit. Le point commun de ces deux visions se trouve dans la volonté de « supprimer » les problèmes insolubles : cela consiste à utiliser la

métaphysique uniquement dans la voie d'un progrès. Pour Kant, il s'agit d'envisager des « fins » dont les possibilités dépassent la nature. Pour sa part, Bergson envisage de porter l'intelligence « au-delà » de la nature.

Pour Kant, l'humanité a perdu son instinct, par conséquent elle se voit forcée d'agir par la représentation de « lois ». Il s'agit d'inventer les moyens de son existence, d'inventer le devenir de l'humanité. Pour Kant, cela implique de passer nécessairement par la « légalité ». Pour Bergson, il faut passer par « l'instinct » de discipline. Sur le plan politique, dans la philosophie kantienne, il faut éviter la clôture sur soi des États, car ce repli (sur soi) peut mener à la « guerre ». Le but est de passer du social à « l'universalité » humaine, et de la contrainte à la « justice ». Pour Kant, l'horizon de ce devenir correspond à un idéal « cosmopolitique ».

En définitive, l'action du philosophe moral consiste à anticiper le futur. À la manière de Bergson, on peut espérer que dans l'avenir, notre vie sera plus « précieuse » et plus « simple ». Pour Kant, on peut espérer que par la voie de la culture, le genre humain se dirige vers le « mieux ». Dans les deux cas, il n'est jamais question de se limiter à la simple considération des conditions « présentes ». Il faut envisager l'avenir à partir du présent et préparer constamment le futur. Pour Bergson, ceux qui transforment et recréent l'humanité morale sont des héros et des saints. Dans la philosophie bergsonienne, il s'agit de concevoir le monde moral à partir d'une intelligibilité mystique. Dans ce cadre, l'obligation et la vie elle-même s'inscrivent dans un avenir mystique et « spirituel ».

Pour Bergson, l'obligation morale doit rompre avec une fondation rationnelle. Pour ce philosophe, seul le mysticisme est à l'origine des grandes transformations « morales » de l'humanité. Pour Bergson, l'intelligibilité mystique est capable de création « morale ». De ce fait, cette « intelligibilité » prévaut largement sur la rationalité de l'action. La philosophie de

Bergson ne pense pas que la « morale » ait son origine dans la « raison ». Pour trouver la morale, il faut passer par une expérience de pensée spécifique : « l'intuition ». Cette expérience intelligible conduit alors à un acte d'intuition qui relève de la métaphysique. Il s'agit de la capacité à se porter « au-delà » du domaine des simples représentations, ceci afin d'atteindre la « racine » qui est commune à la sensibilité et à la raison.

Pour Bergson, cette expérience métaphysique est celle de la « morale ». Dans cette philosophie, la morale est envisagée comme une pure énergie « vitale » et « créatrice ». Cette expérience s'oppose à la philosophie kantienne, qui envisage la morale sous la forme d'un progrès vers le mieux, capable de proposer une destination et une « espérance ». Ce progrès n'est pas immanent, il est transcendant.

Pour sa part, la philosophie de Bergson tend à supprimer l'écart entre le devoir-être et l'être, par suite le devoir se retrouve dépassé par la force (ou l'énergie) mobilisatrice du « mobile ». Pour Bergson, cette force est identifiée à l'énergie de « l'amour ». De cette façon, l'expérience de l'amour nous révèle la « Création », comme la volonté de Dieu de créer des « créateurs ». En substituant les créateurs (les êtres spirituels) aux créatures (les hommes), Bergson développe l'idée d'une énergie qui est spirituelle, il fait de l'acte une création. Par suite, l'action humaine ne relève plus vraiment de l'obligation morale, mais plutôt d'une énergie (ou d'une force) créatrice.

La responsabilité des modernes montre également que chez Bergson, le « mobile » se transmet, il crée une mobilisation chez autrui. Par ce moyen, l'obligation participe à une « émotion » créatrice. De cette façon, chacun se sent créateur des doctrines et des idéaux qui l'habitent. Donc pour Bergson, c'est l'inspiration qui initie l'idée. On peut remarquer que chez Kant, c'est l'idée pure de la loi morale qui initie ou plus exactement commande l'intention et l'action.

En réalité Bergson transgresse les limites entre l'intelligible et le « sensible ». Par exemple, en essayant de dépasser le raisonnement par « l'émotion » créatrice, ou en dépassant l'intelligence par « l'intuition ». Dans son analyse, Bergson va ainsi de l'infini au « fini ». En effet, par l'amour mystique de « l'humanité », Bergson essaye d'unifier : la sensibilité et la raison. Par la notion de « durée », il fait valoir une impression de continuité dans les phénomènes. Cela lui permet d'envisager une « unité » dans l'activité. Dans les termes kantien, on pourrait dire qu'il cherche un lien entre les choses telles qu'elles apparaissent, et les choses en soi.

Dans la philosophie kantienne, l'intelligible se distingue du sensible. Pour Kant, c'est la morale qui permet d'avancer vers le « suprasensible », et non pas la nature. Cela signifie que c'est uniquement par les lois de la « liberté », que nous pouvons accéder à la raison pratique, et jamais par les lois de la nature. De cette façon, nous pouvons distinguer la raison théorique, de la raison pratique (sans jamais les mélanger). Par suite, il est possible de nous concevoir comme de purs acteurs moraux, qui sont indépendants des lois de la nature. Pour Kant, ces acteurs humains sont ainsi capables de se rendre autonomes en construisant un « royaume » de pures volontés. Cela signifie que l'être humain est capable de purs commencements, sans antécédent (il est capable d'initier une séquence singulière dans l'espace et dans le temps).

Dans *La responsabilité des modernes*, on comprend que les rapports « naturels » de violence entre les hommes peuvent être dépassés, par les relations « libres » qu'ils entretiennent, en tant qu'acteurs moraux. En somme, la paix et la concorde peuvent se substituer à la guerre et à la violence. Il y a ici une distinction à faire entre : ce que je peux « penser » (comprendre et vouloir), et ce que je peux « connaître » (dans une expérience naturelle). L'envergure de « l'idée » est incommensurable face à la sensibilité. Cela signifie que « l'intelligibilité » intégrale du monde est au-dessus des moyens sensibles (même s'ils

sont utilisés de façon rationnelle). La cause en est que la « sensibilité » ne peut pas être intégralement rationalisée. L'intelligible dépasse donc le sensible.

Dans une philosophie pratique, il s'agit de trouver une intelligibilité du monde, qui ne se cantonne pas à décrire « ce qui arrive », même si cette description peut se faire par des moyens rationnels. Pour se réaliser, l'obligation morale a besoin de postuler : le souverain bien « originaire » (Dieu). Ce souverain bien est envisagé comme créateur « moral » du monde. De cette façon, dans la « pratique », la volonté se dirige vers la sainteté comme un idéal. Cela implique que l'obligation morale soit toujours vécue comme un continuuel « dépassement » de soi. L'obligation demande un effort sur soi-même : d'une part pour lutter contre ses instincts primaires (l'animalité), mais aussi d'autre part pour se diriger vers le bien moral (comme un idéal pour l'humanité).

Dans la philosophie critique, nous pouvons rechercher l'accomplissement de notre devoir de la façon la plus pure, cependant la « sensibilité » ne peut pas être convertie intégralement en activité pure. La sensibilité conserve toujours un aspect « passif », contrairement à l'intelligibilité qui est tournée vers l'action. L'intelligible est orienté vers l'infini et « l'inconditionné ». Il s'agit de regarder « au-delà » du sensible, pour rechercher le « suprasensible ». Car en réalité, c'est dans le suprasensible (et non pas dans le sensible), que se trouve notre capacité à concevoir les choses *a priori*.

Dans la philosophie pratique, il est nécessaire de postuler un substrat « intelligible » de la réalité sensible. Il s'agit d'un renversement (par rapport aux apparences), qui consiste à placer « l'infini » au fondement du fini. Cela renvoie le concept de la nature à un substrat « suprasensible ». C'est donc uniquement à partir de ce postulat (intelligible et suprasensible) que l'on peut concevoir la nature et le monde sensible. Par suite, la philosophie de Kant maintient une séparation entre l'intelligible (moral), et le sensible (qui n'est pas moral).

Au contraire, pour Bergson, la « sensibilité » peut être morale (notamment par l'amour). Par conséquent, la conception de Bergson du **mysticisme** peut se rapprocher de ce que Kant nomme la « foi vivante ». Ce type de foi est relié à une « Idée » de la raison morale. En conséquence, cette foi est pure, morale et « vivante ». D'un point de vue critique, il est important de distinguer : la foi « morale », de la foi « servile ». La foi morale (ou vraie foi) représente un idéal de perfection. Alors que la foi servile (ou faux mysticisme) représente les faux mystiques, qui imposent à la sensibilité le contenu d'un dogme préétabli.

La notion bergsonienne du « saint » et du « héros »

Chez Bergson, il existe une sorte de mystique « évangélique », celle-ci reste dans les limites de ce que l'on peut envisager par la métaphysique. Par contre, il existe aussi chez Bergson, une inspiration mystique qui pose un problème : celle du « génie » (ou héros) mystique. Il y a ici un problème de caractérisation de la figure du mystique. Est-il un génie de type intellectuel ? Un héros dans le sens : chef charismatique ? Ou bien est-il un saint purement moral ? Pour Bergson, les grands mystiques sont avant tout des « imitateurs » et des « continuateurs » de l'idéal du Christ, selon les Évangiles. Dans la philosophie bergsonienne, ces grands mystiques ont pour fonction d'entraîner derrière eux toute l'humanité. Par conséquent, d'une certaine façon, la figure du mystique déborde dans le domaine social et politique. Une conséquence de cette vision mystique pose un problème. En effet, en remettant le destin de l'humanité entre les mains de quelques héros, on enlève une part d'autonomie à toutes les autres personnes. On peut alors supposer que ces autres personnes ne font que suivre les « grands mystiques ». De ce point de vue, ces personnes se retrouvent influencées et comme incapables de penser par elles-mêmes.

Dans *La responsabilité des modernes*, on voit que Bergson met en valeur le « mysticisme ». Par suite, la force créatrice (que Bergson attribue aux grands mystiques)

relève plutôt de la religion, que de la politique. En effet, cette force créatrice ne pose pas véritablement la question de l'universalisme, ni du cosmopolitisme (au sens kantien).

Comme cela est montré dans *La responsabilité des modernes*, il existe dans la philosophie une ligne de partage entre la mystique, et la « mystification ». Cela signifie que lorsque les individus sont pris par « l'émotion », sous l'effet de « l'urgence » et des confusions « passionnelles » : ils peuvent facilement succomber à la mystification. Une personne peut alors être tenue pour un « génie » inspiré, et ainsi entraîner trop rapidement l'assentiment d'un groupe d'individus.

Pour sa part, la philosophie critique nous incite plutôt à utiliser notre faculté de juger, cette faculté est utile pour évaluer la valeur de chaque idée. Il s'agit de voir en quoi une idée est universelle (valable pour tous), avant de lui donner son assentiment. Dans ce cadre, du point de vue politique, une idée est valable lorsqu'elle revêt un caractère cosmopolitique et **universel**.

La question de savoir dans quelle direction une philosophie veut « acheminer » l'humanité reste alors posée. Au niveau de la société, on peut se demander ce qu'il faut faire. Pour être résolue, cette question ne doit pas consister à mélanger la « mystique » et la politique. Le héros ne doit pas être identifié à un chef, ni adopter « l'autorité » d'un chef. Si héros il y a, le responsable politique se doit d'incarner un modèle, qui ne repose pas sur la volonté de pouvoir (ni sur la loi du plus fort). Ce modèle doit s'appuyer sur des actions qui sont en faveur de la « fraternité ». Par suite, l'expression de cette fraternité peut être le moteur de nouvelles formes de « liberté » et « d'égalité ». Pour Bergson, la fraternité humaine relève de l'amour et n'est pas conditionnée par la société.

On voit ici que des philosophies différentes n'aboutissent pas forcément à des modèles qui sont en opposition. L'explication de cela tient peut-être au fait que la philosophie de Kant

n'est pas aussi stricte que l'on pourrait le penser. En effet, dans cette philosophie le postulat de la *liberté* est fondamental, pour envisager une conduite morale. Cette conduite s'appuie sur la loi morale (universelle), qui n'est applicable, qu'en utilisant sa liberté. En effet, sans la liberté, nous ne pourrions jamais agir moralement, nous serions simplement soumis au « mécanisme » aveugle de la nature.

5. Le jugement de Ricœur

Le jugement de Paul Ricœur sur le rigorisme kantien se situe au niveau d'une distinction (d'une opposition) entre : la « moralité », et « l'éthicité ». Pour Ricœur, la morale est abordée en référence à Kant, alors que l'éthique renvoie plutôt à Aristote. C'est par rapport à la « vie bonne » que Ricœur établit une distinction entre : la morale, et l'éthique. En se basant sur Aristote, il voit dans l'éthique l'expression de la bonne vie ou de la vie « bien » conduite : **vivre bien, vivre ensemble dans des institutions justes**. De ce point de vue, l'éthique se retrouve être l'expression de la vie elle-même, il s'agit alors de réaliser ce qui est souhaitable et « désirable ». En définitive, l'éthique est destinée à orienter notre vie vers le bien, c'est-à-dire vers une vie bien conduite.

Le sens de la critique de Paul Ricœur

Pour Ricœur, la morale (au sens kantien) est liée à la doctrine de l'impératif catégorique. Dans ce cadre, la morale est définie et justifiée de façon secondaire. Cela signifie que la morale existe en réaction à la violence, elle n'existe que dans la mesure où des transgressions ou des dérapages (dans l'usage du pouvoir) sont possibles. La morale existe par opposition au mal. La morale est ici envisagée comme une lutte contre le mal, de ce fait, elle est forcément contraignante (et plus ou moins vouée à l'échec). Par opposition, l'éthique semble proposer de meilleures solutions. Pour justifier la « priorité » de l'éthique sur la morale, Ricœur aborde cette question sous l'angle politique (démocratique et social). Il place l'éthique dans le cadre des « institutions ». De cette façon, pour que les institutions soient « justes », il faut nécessairement que la visée de la vie bonne se fasse avec et pour « autrui ». Effectivement, les institutions ne peuvent pas fonctionner sans une concertation commune, sans une « relation » communautaire.

Pour Ricœur, la différence entre l'éthique, et la morale est pertinente au niveau de la phénoménologie de l'action. Ainsi, du point de vue phénoménologique, l'éthique semble plus respectueuse du « Soi », que ne l'est la morale. En effet de ce point de vue, la morale semble cantonnée dans un universalisme « normatif ». Par suite pour Ricœur, le terme d'éthique concerne la visée d'une vie « accomplie », et le terme de morale « l'articulation » de cette visée. Avec des termes plus proches de la philosophie kantienne, on pourrait dire que l'éthique est une fin, et la morale un moyen. Pour Ricœur, la morale se fait dans des normes qui sont caractérisées par : la prétention à « l'universalité » et un effet de « contrainte ». On peut alors faire une distinction entre la « visée » de la vie bonne (qui se rapporte à la philosophie d'Aristote), et la « norme » universelle (qui se rapporte à la philosophie de Kant). Pour Ricœur, il s'agit de deux philosophies pratiques différentes, l'une est « téléologique » celle d'Aristote, et l'autre est « déontologique » celle de Kant.

Paul Ricœur pense également que la morale ne constitue qu'une effectuation « limitée » de la visée éthique. En ce sens, l'éthique enveloppe la morale (l'éthique prime sur la morale). Ricœur reconnaît une utilité à la morale qui peut être « légitime » et « indispensable », si elle est au service de l'éthique. Il s'en suit un certain nombre de conséquences. D'une part, du point de vue de cette philosophie, l'universalité ne constitue plus qu'une conception partielle. Et d'autre part, « l'estime » de soi (perçue comme éthique) s'avère être plus fondamentale que le « respect » de soi (perçue comme moral). L'évaluation (de soi-même) l'emporte donc sur la norme (universelle).

En s'inspirant d'Aristote, Ricœur réactualise le concept de la vie bonne, ou de vie « accomplie » (ou réussie). Pour cela, il redéfinit l'éthique à partir du concept du « Soi » (c'est-à-dire à partir de l'unité narrative du Soi). En d'autres termes, il s'agit de revaloriser le sujet (le Je et le moi). Le « Je » peut alors être identifié à une sorte de règle transcendante. Cela signifie que le « sujet » adapte lui-même sa pratique. De cette façon, le concept de la

« vie bonne » n'est plus biologique, il est « éthico-culturel ». Par son empreinte culturelle, ce concept nous donne la possibilité de « choisir » entre plusieurs types de vie. Ce concept nous donne aussi la possibilité d'établir un « plan de vie ». Il s'agit de faire des choix, de trouver un idéal de vie, comme l'histoire de son « bien-vivre » propre. De cette manière, l'histoire de chacun est vécue à la première personne. Elle n'est pas vécue en fonction d'une norme universelle, qui vaudrait pour tout le monde (comme chez Kant).

La déontologie et « l'interprétation » de soi (perçues comme morales) laissent alors la place à la téléologie et à « l'estime » de soi (perçues comme éthiques). D'un point de vue éthique, pour Ricœur il existe un « lien » entre soi-même et l'autre. Ce lien se fait par un échange entre l'estime de « soi » et la sollicitude pour « autrui ». Il ne s'agit pas de confondre l'autre avec soi-même, mais de reconnaître autrui *comme* aussi capable que soi-même. Par suite, il est possible d'estimer que « toi *aussi* tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même ». P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*. (Paris, Seuil, 1990, p.226).

L'idée de Ricœur est que l'éthique n'est pas simplement subjective, mais intersubjective, elle prend place dans un monde qui est vécu en commun avec les autres et les relations sociales de fraternité et d'amitié sont essentielles à la formation d'un désir capable de lien avec les autres.

Par sa référence à Aristote, l'éthique de Ricœur est donc ouverte sur autrui, notamment par « l'amitié ». En reprenant la vision d'Hannah Arendt, l'éthique de Ricœur s'intéresse aussi au « vivre-ensemble ». De cette façon, Ricœur passe du couple « amical » (la relation avec autrui), à la « pluralité » (la relation communautaire). Par ces références de type social et politique, cette éthique se veut concrète, alors que la morale est perçue comme abstraite.

D'une certaine façon, cette philosophie place l'éthique du côté de l'immanence, et la morale du côté de la transcendance.

Du point de vue de Ricœur, l'éthique va alors rechercher une vie estimable, alors que la morale va surtout exister par réaction au concept du mal. Par suite, la contrainte (qui est ici emblématique de la morale) se retrouve être le moyen de réagir à la « violence » et au mal. Par conséquent, si l'on estime que l'universalité consiste nécessairement à rechercher le bien (pour lutter contre le mal), et si l'on pense que la contrainte est le seul moyen d'appliquer des règles universelles, alors, l'exigence « d'universalité » se retrouve nécessairement liée à l'exercice d'une « contrainte ». Dans la vision de Ricœur, notre « désir » (personnel) est alors dissocié de la « volonté » (universelle).

Dans ce raisonnement, si une morale de « l'obligation » prétend à l'universalité : elle est donc contraignante. La volonté bonne est ici identifiée à la volonté « auto-législatrice » (l'autonomie). Il s'agit alors par le principe suprême d'autonomie, de formuler une volonté (universelle), ce principe doit alors être capable de surmonter une autre volonté (qui est liée au désir). Pour Ricœur, la volonté morale doit donc vaincre le désir. De ce point de vue, la volonté « morale » n'est pas assez éthique, c'est-à-dire qu'elle ne prend pas assez en compte les désirs personnels de chacun **et la possibilité d'éduquer ces désirs à une vie sociale souhaitable**. Dans la vision ricœurienne, la morale est *insuffisamment* éthique, elle a nécessairement un caractère « abstrait ». La morale est obligatoirement figée dans la recherche d'une norme (universelle). La critique de Ricœur vis-à-vis de la morale kantienne porte alors sur cette « norme », qui semble se faire sans les personnes concernées. Cette norme semble être extérieure aux personnes, elle apparaît comme le résultat de l'autonomie, elle-même comprise comme un « méta-critère » de la moralité. En d'autres termes, la norme ne peut pas convenir aux personnes, car elle est faite sans relation avec ces personnes. De ce

point de vue, la morale est toujours perçue comme une contrainte, c'est-à-dire comme un élément extérieur à soi (comme quelque chose d'imposé de l'extérieur).

Kant face à l'éthique selon Ricœur

Pourtant pour Kant, la morale n'est pas extérieure à nous. Dans la philosophie pratique, il existe des idées « transcendantes » qui sont le suprasensible : *en nous*, *au-dessus* de nous et *après* nous. Le suprasensible *en nous* concerne la *liberté*, par elle, les « lois morales » sont connues de nous *a priori*. C'est d'après ces lois que l'*autonomie* peut atteindre la « moralité », malgré tous les empêchements que peuvent exercer sur nous les influences de la « nature ». Cela est possible car les humains ne sont pas seulement des êtres « sensibles », mais aussi des êtres « intelligibles ». Par suite, la *foi en la vertu*, se retrouve comme un « pouvoir » qui est *en nous*. (Progrès méta., p. 1248 ; AK XX, 7, 295).

On voit ici que la position de Kant ne correspond pas nécessairement à la vision, qui découle d'une philosophie de la vie. Ce type de philosophie (basé sur la vie) regarde généralement l'impératif catégorique, comme extérieur à soi ou autre que soi (comme une hétéronomie qui s'ignore). Effectivement, si l'on conçoit l'impératif catégorique de cette façon, il est ressenti comme une contrainte (comme quelque chose qui nous est imposée de l'extérieur).

Un peu de la même manière que Ricœur, Bergson assimile l'impératif moral à une « pure contrainte ». Cet impératif est perçu comme le résultat de la « pression » sociale. Ce type d'analyse tend à transformer la philosophie morale de Kant, en un rigorisme abstrait. De ce point de vue, la philosophie kantienne apparaît comme extérieure au « sujet » (l'être humain), c'est-à-dire comme basée sur des « objets » (ou des éléments extérieurs). Paradoxalement, c'est justement ce que voulait éviter Kant. En effet, Kant souhaitait que

l'impératif catégorique se fasse par une action « libre ». Par suite, l'autonomie doit se faire indépendamment de toutes les propriétés des objets (indépendamment de la nature).

Une lecture phénoménologique de la philosophie critique de Kant amène cependant Ricœur à penser, que la morale se fonde sur le refus du mal. Pour Ricœur, l'éthique ne peut pas se limiter à la seule maîtrise de la « violence » (ni à l'anticipation de la transgression). Le discours éthique ne doit pas se limiter à lutter contre les « dérives » et les « excès ». On peut remarquer qu'en interprétant la « morale » kantienne de cette façon, elle peut être ressentie comme « disciplinaire » et « répressive ». Dans ce cas, la morale de l'autonomie aurait alors une fonction politique : lutter contre la « violence ». Sa tâche serait de surmonter la violence et les rapports de « domination ».

Comme cela est montré dans *La responsabilité des modernes*, si la morale de l'autonomie a seulement pour tâche d'opposer la loi à la violence, alors elle se limite à la « contrainte ». Par conséquent, dans la philosophie de Ricœur, la séparation entre la morale (d'inspiration kantienne), et l'éthique (d'inspiration aristotélicienne) risque de simplifier ces deux philosophies. En définitive, d'une part la morale serait nécessairement « répressive » (c'est-à-dire contre le mal), et d'autre part l'éthique serait nécessairement en faveur de la « vie bonne » (c'est-à-dire pour le bien).

Cependant, on peut remarquer que la réduction de la morale à la maîtrise de la violence ne correspond pas à la philosophie de Kant. En effet, dans une philosophie pratique, le concept de la loi ne se trouve pas dans l'opposition à la violence, mais dans l'intelligence (il s'agit de la conscience commune). Le but est avant tout de faire l'expérience commune du « devoir ». La philosophie critique place alors la morale à l'intérieur de la « subjectivité », de cette façon elle nous permet de nous découvrir comme : « personnalité morale ».

Paul Ricœur ne procède pas de cette façon. En effet, pour analyser l'obligation, Ricœur se place du point de vue de la politique. D'une certaine façon, il fait passer le champ politique avant celui de la morale. De ce point de vue, l'éthique de la vie « bonne » permet de mettre en place une politique du « vivre-ensemble ». Par suite, la morale apparaît de nouveau comme une « contrainte » réglementée, qui est représentée par un pouvoir politique coercitif. En plaçant l'éthique du côté de la recherche du « bien » (et de la vie bonne), et la morale simplement en opposition au « mal » (et à la violence), les conséquences politiques sont que l'éthique apparaît comme tolérante et libre, alors que la morale apparaît comme coercitive et contraignante. De plus, l'éthique semble être capable de réaliser ce qui est « souhaitable » (nos désirs), alors que la morale ne semble s'inscrire que dans un rapport de « domination » (répressif).

Pour Ricœur, la morale « universaliste » rompt avec le souhaitable, elle rompt avec le désir de vivre « bien » avec et pour les autres. Cela signifie que pour Ricœur, ce n'est pas la volonté qui permet de viser le bien, c'est le désir (de la vie en commun) qui permet de viser la vie bonne et le bien. Dans ce raisonnement, la volonté se retrouve du côté de la « loi », du côté de la « norme » (et de la contrainte), alors que le désir se retrouve au niveau de « l'aspiration », de « l'évaluation » (et du souhait). La vie bonne apparaît alors comme la seule vie, qui soit digne d'être « vécue ».

En analysant l'éthique (de la vie bonne) dans un contexte historique et communautaire, Ricœur fait apparaître l'universalisme moral comme quelque chose d'abstrait (qui sort du champ politique et culturel). Au contraire, par cette analyse, l'éthique s'inscrit pleinement dans le champ politique et culturel, notamment parce qu'elle laisse de la place à l'estime de « soi ». En somme, pour Ricœur, la morale fait « abstraction des personnes », elle ne laisse pas de place pour la reconnaissance de soi. De ce point de vue, la morale empêche également de se tourner vers l'autre et de se mettre à son écoute. Pourtant, Kant pense que

nous avons par la raison universelle (morale), la capacité de nous mettre à la place « de tout autre ». Donc, on peut voir que ce type d'analyse correspond à une certaine vision de la morale, mais elle ne correspond pas à la philosophie de Kant.

Pour Ricœur, la morale de l'autonomie procède à une « épuration » en éliminant l'inclination de sa fondation pratique. Cela signifie de nouveau que la morale est coupée de la réalité (qu'elle est trop abstraite). Par opposition, l'éthique semble être en mesure d'avoir une prise réelle sur la réalité (elle semble plus concrète). D'une certaine façon, la morale semble arriver toujours après les désirs, après les inclinations réelles. Dans ce cadre, le kantisme reste emprisonné dans la vision caricaturale d'une morale uniquement « répressive ».

En limitant la morale à une contrainte, cette vision a pour effet de séparer la morale de la « téléologie ». La philosophie pratique ne semble pas avoir d'autres ambitions que de réprimer. Pourtant, dans la philosophie critique de Kant, la téléologie fait partie de la « faculté de juger ». Elle contient des principes *a priori* qui permettent d'indiquer la « méthode », par laquelle il faut juger la « nature ». Par suite, en suivant le principe des causes « finales », on est en mesure d'agir selon un ordre universel. La philosophie critique de Kant *associe* la morale à la téléologie, elle ne les sépare pas. De plus, en interprétant le kantisme comme une morale répressive, on risque de comprendre « l'autonomie » comme une hétéronomie. On mélange « soi-même » et les autres, de cette façon, l'obligation morale apparaît comme imposée par autrui (comme venant de l'extérieur). Cette confusion (entre soi-même et les autres) rend difficile la possibilité de faire un choix libre, cela nous empêche de nous concevoir comme une « personne » morale, qui est responsable de ses actes.

Il existe dans le kantisme un sens du devoir qui s'exprime par la liberté. Cependant, il ne s'agit pas d'une liberté qui est au service de « l'égoïsme », ni d'un « spontanéisme » libertaire. Mais, comme cela est expliqué dans *La responsabilité des modernes*, dans le

kantisme, il y a originairement en chacun la capacité de faire une distinction entre : le « souhaitable de l'universalisme », et le « désirable de l'individualisme ». De cette façon, la fondation critique de la pratique est un acte originaire de « lucidité » et « d'auto-éclaircissement » (universel), et non pas le résultat d'un désir originaire (individuel).

De plus, contrairement à ce que l'on pourrait croire, il existe dans le kantisme un vécu « subjectif », qui correspond à une philosophie de la vie. Cela signifie que la vision de Kant contient également des enjeux éthiques, qui portent sur la valeur de la vie. Ces enjeux éthiques concernent « l'espérance », le destin de l'espèce humaine, et la « responsabilité » devant l'avenir. On voit ici que dans la philosophie kantienne, il n'y a pas de division entre la téléologie et la déontologie, ce que chacun doit faire à un sens pour le devenir de l'humanité (notamment par la recherche du bien).

En synthèse de ce qui a été dit, deux erreurs sont possibles : soit concevoir l'obligation « morale » comme un principe d'autorité répressif, soit la concevoir comme quelque chose à rejeter (parce qu'elle est contraignante). On peut remarquer que dans ces deux cas, le « bien » n'est pas une priorité. Le divorce entre l'éthique et la morale, entre la téléologie et la déontologie n'est pas souhaitable pour la philosophie. Il semble préférable d'envisager la philosophie comme *une déontologie débouchant sur une téléologie*. Pour Kant, cela est possible en traitant l'humanité comme une « fin », et aussi en concevant l'autonomie comme la liberté (et la possibilité) de suivre la loi morale (et d'agir toujours en direction du bien). Il s'agit d'une « rationalisation » finale des aspirations, qui engage ce qui est « souhaitable », pour l'espèce humaine. On peut ainsi envisager une solidarité planétaire, ceci pour mettre en valeur la personnalité morale de chacun.

Ainsi, dans la philosophie kantienne, nous donnons de la valeur à notre vie en agissant de « manière finale », indépendamment de la nature. (C3, p. 1237 ; AK V, 434). Par suite,

c'est pour « l'humanité entière » que nous agissons, et non pas pour une communauté particulière. Nous souhaitons le bien de « tout le monde », et non pas seulement d'une génération ou d'une partie du monde. La morale prend alors le sens d'un « devoir » universel, et non pas celui d'une contrainte individuelle.

Par conséquent, la revendication éthique de la vie bonne ne doit pas faire oublier « l'idée », qu'il existe une identité humaine « universelle ». Comme le montre *La responsabilité des modernes*, cette idée n'est pas d'ordre privé, ni générationnel, ni encore corporatiste ou communautariste. Les conditions d'existence ne doivent pas se soumettre à une domination, elles ne doivent pas être manipulables. Il est souhaitable que ces conditions d'existence ne soient pas déterminées par des programmes politiques, ni médiatiques ou culturels (qu'elles ne soient pas imposées par des pouvoirs extérieurs). Au contraire, il est souhaitable que notre existence soit décidée par nous-mêmes (en nous), sans contrainte extérieure. La liberté nous donne alors la possibilité d'agir en fonction du « bien » moral, en fonction de la loi morale **universelle**.

Chapitre II : La vision du bonheur

Le bonheur est, pour nombre de philosophies, la clé de l'éthique. En effet, il définit (du moins le croit-on) le but suprême de la vie. L'éthique est l'art de vivre bien et de donner satisfaction au désir d'être heureux. Telle est la téléologie aristotélicienne ; telle est la visée épicurienne de l'éthique.

En effet, l'éthique d'Aristote est essentiellement eudémoniste, elle voit dans le bonheur la fin de la vie. Beaucoup de doctrines morales de l'Antiquité sont également eudémonistes, elles voient dans la recherche du bonheur la fin de l'action humaine. Pour Aristote, le bonheur désigne essentiellement une activité de la raison, cette activité consiste en la contemplation. En effet, dans la philosophie aristotélicienne, la vie contemplative correspond à ce qu'il y a en nous de divin. Elle permet de comprendre le souverain bien de l'homme, c'est-à-dire le bien par excellence (le seul qui est bon en lui-même). Dans son analyse du bonheur, Aristote ne néglige pas le plaisir, car pour lui le véritable plaisir est un élément du bonheur. Le plaisir est conçu comme l'achèvement de l'acte (il se surajoute à l'acte).

Dans l'éthique épicurienne, la seule chose réelle qui s'offre à nous, c'est le plaisir. Cette jouissance stable (et sans douleur) a ses racines dans le corps et dans la chair. Pour les épicuriens, le plaisir est caractérisé par l'absence de souffrances corporelles et l'absence de troubles de l'âme. Ce plaisir est en repos et en équilibre, ainsi le sage épicurien recherche les plaisirs (naturels et nécessaires), qui engendrent une jouissance stable, naturelle et paisible. Par ce moyen, le sage (épicurien) jouit de la paix. Il acquiert une tranquillité de l'âme, car pour lui, tout est matériel. Par suite, ce matérialisme ouvre le sage à la paix spirituelle. Dans

cette perspective, la philosophie épicurienne désigne une action et une énergie, qui procure la vie bienheureuse.

Illusion sur le rôle éthique du bonheur

Pour une philosophie purement morale, les philosophies eudémonistes relèvent d'une illusion, car elles donnent un rôle éthique au bonheur.

En effet pour Kant, 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 infinie ». (FMM, p. 282 ; AK IV, 419).

Pour Kant, le bonheur est un idéal qui n'est pas rationnel, il est fondé sur des principes « empiriques ». De plus, ces principes ne sont pas capables de déterminer une action qui permette d'atteindre le bonheur. Le concept du bonheur est donc « indéterminé ». (FMM, p.281 ; AK IV, 418).

Il paraît bien étonnant que Kant associe d'emblée le bonheur à une sorte d'imaginaire : un idéal de l'imagination, la figuration d'une nature miraculeusement destinée à nous protéger, à satisfaire nos désirs. Dans l'analyse du *Fondements de la métaphysique des mœurs*, le bonheur n'est pas la finalité naturelle ultime de l'homme. Kant s'en explique en parlant de misologie : quand on est un homme, on est cultivé, on pense et l'on se sépare du bonheur rêve, imaginé. Si Kant ne met pas en œuvre une morale eudémoniste, c'est parce qu'il en récuse le fondement : le bonheur est une finalité illusoirement ultime.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant explique cette « misologie » (haine de la raison), par l'incapacité qu'a la raison elle-même de mener

l'homme au bonheur. En effet, les hommes qui cultivent la « raison » et la réflexion, en viennent à envier les hommes de la catégorie la plus commune, qui se laissent conduire par le simple « instinct naturel ». Car ces gens simples semblent accéder à un bonheur, que la raison ne peut pas atteindre. Pourtant, dans la philosophie pratique, plus l'homme s'occupe de poursuivre la « jouissance » de la vie et du bonheur, et plus il s'éloigne du « vrai contentement ». Dans cette philosophie, le bonheur est donc une illusion qui nous éloigne de la vraie « fin » de notre existence. Celle-ci est toute différente du bonheur et beaucoup plus « noble ». Par conséquent, c'est à cette fin que « la raison est spécialement destinée », et non pas au « bonheur ». (FMM, p.254 ; AK IV, 396).

1. Rejet du lien entre bonheur et efficacité (utilité)

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant explique que le bonheur est un idéal, non pas de la raison, mais de « l'imagination ». Cela provient du fait que le bonheur est un concept « indéterminé », par conséquent lorsque l'on veut atteindre le bonheur, on ne peut pas agir selon des principes déterminés. On peut seulement agir d'après des « conseils empiriques », qui recommandent des actions favorables au bonheur. En réalité, ces conseils contribuent plutôt au « bien-être ». Ces conseils peuvent être considérés comme des impératifs de la « prudence », ils ne peuvent rien commander. Ils ne peuvent pas représenter des actions comme pratiquement *nécessaires*. Il ne s'agit pas de « commandements » de la raison. Pour Kant, il n'est donc pas possible de déterminer (d'une façon sûre) quelle action peut favoriser le bonheur. Par conséquent, il n'existe pas un seul impératif, qui soit capable de commander, ce qu'il faut « faire » pour être heureux.

Le bonheur met en œuvre une intelligence technique et non une rationalité pratique

Être heureux, c'est calculer son bonheur. Toute la critique kantienne de l'utilitarisme est dans le rejet de cette intelligence technicienne qui conduit à traiter le bonheur comme une chose ou comme un état que l'on pourrait se procurer.

2. Les impératifs du bonheur

De ce point de vue, le bonheur ne permet pas de penser un impératif unique qui serait un bien absolu, au contraire il est en rapport avec des impératifs « hypothétiques » (comme la prudence et l'habileté). Pour qu'un impératif soit « catégorique », il ne faut pas qu'il varie en fonction de la « fin » qui est choisie. En réalité, on doit pouvoir déduire seulement de la « raison » les caractères d'un tel impératif. Par suite, si elle est entièrement rationnelle, nous pouvons vouloir, que la « maxime » de notre action soit érigée en loi universelle. Ce n'est pas le cas d'une maxime, qui serait liée à la réussite de notre bonheur individuel, car celle-ci pourrait avoir un caractère « immoral ». En effet, l'universalisation d'une telle maxime entraînerait la ruine d'un projet de bonheur, qui serait immoral (par exemple, mentir pour être heureux). Par suite, dans la philosophie critique, la raison pratique est une pure exigence de non-contradiction et d'universalité. (Pléiade, F. Alquié, *Les écrits de 1785*, T. II, p. 233).

De cette façon, dans la philosophie pratique, **l'impératif catégorique fait de l'homme un être qui est législateur moral par lui-même**. Il s'agit de faire preuve de « respect » envers l'être humain. Kant parle de la sublimité de la destination morale. Dans cette philosophie, chaque personne compte infiniment. Le bien de l'humanité toute entière implique le respect de chaque « personne ».

Ainsi, sur la base d'une « rationalité » commune, la volonté humaine pose des lois universelles, qui concernent chaque personne. L'impératif catégorique ne doit pas être conditionné par la recherche du bonheur, **ni par aucun motif qui se relie au bonheur ; par exemple ; la recherche du succès est rangée dans la catégorie d'une action guidée par le désir de bonheur**. Cet impératif doit plutôt être envisagé comme la recherche d'une

« autonomie ». Cette idée d'autonomie permet de concevoir ce que Kant appelle le « règne des fins ». Ce règne est celui où la volonté de chacun est une fin « en soi ».

Pour comprendre ce point, on peut considérer que l'homme appartient : d'un côté au monde intelligible car il pose les lois de la « moralité », et d'un autre côté au monde sensible car il est soumis aux lois de la « nature ». De ce point de vue, l'homme est partagé entre sa volonté de faire le « bien » qui est liée à la moralité, et son désir de « bonheur » qui est lié à la nature. Par conséquent, ce qui est important pour la philosophie pratique, c'est de séparer : le motif purement moral, du mobile empirique du bonheur. De ce point de vue, on peut considérer avec F. Alquié, que le véritable objet des *Fondements de la métaphysique des mœurs* ne consiste pas à trouver « la solution du problème du fondement transcendantale de la morale ». Car la solution de ce problème sera plutôt réservée à la *Critique de la raison pratique*. Mais de « dégager l'élément purement moral dans sa pureté » et de « montrer que le principe moral est applicable à la conduite ». Ceci afin de parer aux objections que l'on peut opposer à la « doctrine de l'autonomie ». Sur ce point, l'ouvrage de Kant (*Fondements de la métaphysique des mœurs*) a « parfaitement accompli cette tâche ». (F. Alquié, T. II, p. 239).

La position de Kant est humaniste quand il juge que le bonheur est un idéal illusoire d'action. Kant voit dans l'homme un être capable de s'arracher à ses propres désirs pour se donner des fins que la nature n'inspire pas, mais seulement les Idées de la raison.

Le bonheur doit cesser d'être un idéal de « l'imagination ». Car dans ce cas, il échafaude l'illusion d'une nature, qui est destinée à contenter tous nos « souhaits ». Comme cela est montré dans *Kant et l'avenir de la culture*, considérer que la nature est destinée à contenter nos souhaits relève d'une rêverie « anthropomorphique ». D'ailleurs, cette rêverie est souvent ramenée à la dure réalité, par les épreuves de la vie. De ce point de vue, il est

nécessaire de s'arracher à la « nature », pour ne pas tomber dans les séductions trompeuses de l'imaginaire du bonheur.

En effet, la nature n'est pas là pour contenter nos désirs, car il semble au contraire que tout se passe comme si elle avait davantage visé pour l'homme « *son estime raisonnable de soi* », plutôt que son « bien-être ». En réalité, les « affaires » humaines sont jalonnées de multiples « épreuves », de sortes que la nature semble ne pas s'être attachée à ce que nous vivions « agréablement », mais au contraire à ce que l'on « travaille ». (Idée h. u., p. 191 ; AK VIII, 20).

Cependant, la volonté peut se soumettre à **des règles, qui sont simplement celles de l'habileté ou la prudence**. Ce type de règles auxquelles la volonté se soumet est en rapport avec les « inclinations ». Ces règles ne sont pas issues de la raison « pure » pratique, elles sont simplement techniquement ou empiriquement valables, dans le cadre de la recherche d'un bonheur immédiat. Elles répondent à la demande d'un « désir » individuel, qui peut être réalisé en employant les moyens utiles pour son accomplissement. En définitive, cela revient à se « soumettre » aux lois de la nature et à essayer de les utiliser, dans la recherche du bonheur.

Pour Kant, il y a donc des « impératifs hypothétiques », comme les impératifs de l'habileté et de la prudence. Ils sont dits « de l'habileté », quand il s'agit d'un but provisoire ou circonstanciel. Et ils sont dits « de la prudence », quand leur but est recherché par tous les hommes, à savoir le « bonheur ». En effet, « les impératifs de la prudence » n'ordonnent rien à proprement parler, car ce ne sont que des « conseils ». De plus, ces impératifs sont « fragiles », car ils ne donnent aucune règle certaine pour atteindre le bonheur. Cette analyse confirme que le bonheur reste un idéal de « l'imagination », et non pas de la raison.

Tous ces impératifs utilisent des règles qui sont subordonnées à un objectif (le bonheur). Il nous est dit : « si » tu veux ceci, fait cela. De cette façon, l'homme cherche à réaliser ses « désirs » et à être heureux. Ce n'est pas le cas de l'impératif « moral » qui représente une action comme nécessaire « en soi ». Cette action est sans aucun rapport avec un but quelconque. Dans ce cas, la raison est prise dans son usage purement « pratique ». C'est donc à partir de la raison pure pratique que l'on peut concevoir un impératif « catégorique ». Cet impératif n'a de rapport qu'à la forme de l'action et à « l'intention » dont elle dérive. Il ne dépend pas d'un but (comme le bonheur), ni d'un résultat (comme le bien-être).

En conséquence, il est plus facile de savoir ce que la « raison » (ou le bien suprême) nous commande, que de savoir ce que la recherche du bonheur nous conseille de faire. En effet, il est difficile de savoir (de façon sûre), quelle action va favoriser le bonheur. Cela provient du fait que le bonheur est fondé sur des principes « empiriques » (issus de l'expérience), alors que la moralité ou le bien moral s'appuie sur la « rationalité ». La raison nous dit ce qu'il faut faire, alors que l'expérience nous conseille seulement ce que l'on pourrait faire. Dans ce cadre, le bien est du côté de ce que l'on « doit » faire, alors que le bonheur est du côté de ce que l'on peut faire. Par suite, il apparaît que le bien correspond en premier lieu à la rationalité et à la vertu (en tant que bien suprême). Cela revient à considérer tout d'un seul et même point de vue, à savoir celui de la « raison » pure pratique. Il s'agit de considérer notre « action » du point de vue d'une « volonté » pleinement conforme à la rationalité. De cette façon, les prescriptions rationnelles fondent « l'universalité » au niveau de la pratique, et par suite elles donnent aussi sa « validité » à l'impératif catégorique. En somme, cela signifie que les principes que « dicte » la raison ont une véritable « autorité » impérative. Cette autorité conduit à la moralité et au bien, elle est d'ordre « pratique », elle ne conduit pas au bonheur, ni au bien-être, elle n'est pas d'ordre technique.

Pourtant, bien que la raison dicte la loi morale, le penchant humain naturel est de croire que le bonheur est plus aisé à obtenir, précisément parce qu'il est empirique et que l'on croie qu'il suffit d'adopter des recettes transmises par les autres ou découvertes par nous-mêmes : comment épargner, comment conquérir le succès, comment user de son intelligence avec efficacité etc. nous semble en notre pouvoir. Pour dire la même chose autrement : il nous semble qu'il suffit d'une rationalité technique pour obtenir le bonheur et non d'une rationalité pratique-morale.

Kant distingue bien ce qui est pratique, de ce qui est technique

Sur ce point, l'*Introduction à la métaphysique des mœurs* montre bien que d'un point de vue moral, il est nécessaire d'établir une « division » entre la philosophie « pratique » d'une part, et la philosophie « théorique » d'autre part. Dans ce cadre, il faut distinguer d'un côté ce qui est pratique, c'est-à-dire ce qui relève des « lois de la liberté ». Et de l'autre côté ce qui est théorique, c'est-à-dire ce qui relève des « lois de la nature ». Ainsi donc pour Kant, une « partie pratique » de la philosophie comprend une doctrine « *moralement pratique* », qui est possible par la compétence de l'arbitre à suivre les lois de la liberté. Et une autre « partie théorique » comprend une doctrine « *techniquement pratique* », qui est possible par les lois de la nature. (MM, p. 463 ; AK VI, 218).

Le but de ce genre de raisonnement (éthique) n'est pas de nous faire renoncer au bonheur, mais simplement d'y renoncer lorsqu'il est question d'observer son « devoir ». Il faut simplement faire attention à ce que les mobiles (qui sont dérivés du bonheur) ne se mêlent pas de la détermination du devoir. Il faut séparer le désir de bonheur (et l'envie de satisfaction), de la détermination du devoir. Ce point est important, car le « bien » que l'on fait repose sur la « qualité » de la personne, c'est-à-dire sur sa capacité à faire son devoir. Cette capacité dépend de la volonté du sujet à suivre la raison législative

« universelle ». Cette « qualité est donc tout à fait distincte de l'habileté à se procurer une satisfaction ». (Th. Prat., p. 256 ; AK VIII, 278).

La « qualité » de notre personne ne dépend donc pas de ce que la « nature » peut nous procurer, ni du bonheur (ni de la satisfaction). Cependant, par les effets de la nature, il est possible de ressentir une certaine « joie ». Mais, pour Kant, si le « plaisir » précède l'obéissance à la loi, il est « pathologique ». Par contre, si la « loi » (morale) précède le plaisir qui est éprouvé, il est dans l'ordre de la « moralité ».

Tout le monde est réceptif à l'idée du bonheur et au contentement de son état. Néanmoins, pour Kant, c'est dans ce que l'homme « fait », et non pas ce dont il « jouit » ou « souffre », que l'homme peut faire que son âme soit « contente ». De plus, pour Kant, on ne peut pas être « heureux », sans que ce soit selon le concept que l'on se donne du bonheur, ni « malheureux », sans que ce soit selon son concept du malheur.

Lorsque l'on analyse les conséquences de ce qui a été dit précédemment, il apparaît que le bonheur n'est pas un concept « pur ». Ceci dans le sens où il n'est pas indépendant de l'expérience, bien au contraire (il est lié à l'expérience). En ce sens, il n'est pas non plus un concept « *a priori* » (comme peut l'être la raison pure). De ce point de vue, le bonheur est plutôt un concept qui est d'ordre « psychologique », plutôt que purement philosophique. En effet, même s'il est lié aux êtres « raisonnables », le bonheur ne se rattache pas à des notions universelles. Il est avant tout le résultat d'une émotion, qui est individuelle. C'est pourquoi, le critère moral est important, car il permet d'inverser l'ordre des priorités. De cette façon, le devoir va être prioritaire, et non plus le bonheur. Dans la philosophie pratique, la moralité est une fin pour l'humanité, jamais le bonheur. Par suite, ce que l'on espère doit être le « bien » moral, le fait d'être heureux peut éventuellement être un moyen d'accomplir son devoir, mais

il ne doit jamais être une fin. De ce point de vue, le bonheur ne peut pas être suprême, seul le bien peut être « suprême », grâce à la vertu (en tant qu'elle est liée à la moralité).

Dans la philosophie pratique, les moyens d'être heureux ne sont pas la « fin » de la volonté humaine. En effet, il ne faut pas attendre de la science ou d'une technique, les moyens de conduire les hommes vers la moralité. Dans cette philosophie (pratique), on propose que l'homme se serve de sa « raison », et non pas de son instinct. Pourtant, la raison peut nous rendre malheureux (par lucidité). Cela permet de penser que la raison nous a été donnée en vue d'un autre but, que celui d'atteindre le bonheur. En effet, chacun sait ce qu'est la « bonne » volonté par sa raison pratique, alors que personne ne sait vraiment définir ce qu'est le bonheur (car il n'est pas pensé, il est imaginé).

Cette philosophie pratique fait appel à la « dignité » de l'homme et à la bonne volonté. Ces notions sont possibles par la représentation qu'un être humain se fait de la loi (morale). Par suite, c'est à partir de cette représentation que chaque personne doit fonder le « principe » unique, qui détermine sa conduite. Ce principe est rationnel, il n'est pas empirique. Il implique d'accomplir ses actions en suivant son devoir (pour accomplir le bien), et non pas en suivant ses désirs (pour réaliser son bonheur). De ce point de vue, la recherche d'un principe unique correspond à une exigence « éthique » pure.

Cette exigence correspond à la recherche d'un principe déterminé (comme le bien), qui trouve sa source dans la loi morale. Ce n'est pas le cas du bonheur, qui n'est pas un concept clairement déterminé, il est même « indéterminé ». Le bonheur n'est pas un concept qui est en rapport avec la moralité (comme le bien), il n'est pas une valeur « absolue ». Il ne fait pas partie du monde intelligible, car le fait d'être heureux est lié à la sensibilité (en cela, il fait partie du monde sensible). D'une certaine façon, on peut « connaître » le bonheur d'une manière sensible, mais il est difficile de le « penser » d'une manière intelligible. Par

conséquent, le bonheur est plutôt d'ordre sensoriel, et non pas « intellectuel ». Enfin, une dernière distinction est possible sur ce point, le bonheur est plutôt de l'ordre du savoir « empirique », alors que le bien est plutôt de l'ordre d'une croyance « rationnelle ».

Donc si l'on souhaite simplement réussir à être heureux (obtenir le bonheur), il n'est pas possible de déterminer notre conduite par la *raison pure*, car la satisfaction que l'on recherche est en rapport avec ce qui « plaît » et aussi avec le « plaisir ». Il ne s'agit pas comme dans la recherche du bien, d'obtenir une « satisfaction universelle » de la « raison ». Mais plutôt d'obtenir un sentiment de satisfaction personnelle, qui est le résultat de la réalisation d'un désir ou d'une inclination. Pour cela, il faut simplement trouver les « moyens » (empiriques), qui permettent d'obtenir la fin, que l'on est supposée vouloir (à savoir le bonheur).

Par suite, le bonheur peut se définir comme une accumulation d'éléments matériels et sensoriels. Ainsi, le « pouvoir », la « richesse », la « considération », et même la « santé » peuvent définir le bonheur. Le « bien-être complet » et le « contentement » de son état peuvent compléter cette définition. Dans cette définition, le bonheur s'oppose aux valeurs qui sont portées par l'idée du bien. En effet, dans l'idée du bien moral, il est question d'évaluer la valeur *interne* de la « personne », et non pas de savoir ce qu'elle possède (ni ce qui pourrait la satisfaire). La recherche des éléments matériels pour être heureux ne correspond à aucun critère de moralité. De ce point de vue, le bonheur se place du côté de la quantité (empirique), et non pas du côté de la qualité (morale). Cela signifie que pour être heureux, on recherche à satisfaire le plus d'inclinations possibles (leur « variété »), de la façon la plus intense possible (au plus haut « degré »), et le plus longtemps possible (dans la « durée »).

En conséquence, on ne peut pas considérer que la recherche des biens matériels nous rapproche de la moralité. Cette démarche ne contient aucune qualité morale. Dans ce cas de

figure, il s'agit simplement de favoriser son propre bonheur, parfois même au « détriment » des autres. Cette façon de se comporter ne correspond pas à un instinct, car ce comportement est lié à un calcul. En cela, il apparaît que le bonheur n'est pas le but véritable de la nature (au sens téléologique). Le bonheur est pourtant une fin que l'on peut supposer être poursuivie, par tous les êtres « raisonnables ». De ce point de vue, il est une « nécessité naturelle », dans le sens où nos actions peuvent être orientées par la recherche du bonheur. Notre but (empirique) est alors de promouvoir notre bonheur, en essayant d'obtenir les « éléments » qui font partie du concept du bonheur. La difficulté de cette recherche provient du fait que ces éléments sont d'ordre « empiriques », c'est-à-dire qu'ils appartiennent à l'expérience. En conséquence, il apparaît que l'idée du bonheur appartient à un « état » proche du bien-être, qui dépend en grande partie d'éléments physiques et matériels.

Dans la recherche du bonheur, on voit qu'il s'agit de mettre en place des moyens théoriques et techniques pour l'obtenir. Cette recherche n'a donc pas originairement de destination pratique (ni morale). Cependant, lorsque l'on cherche à favoriser le bonheur « d'autrui », on obtient une certaine forme d'universalité, ceci en limitant la maxime de l'action qui est fondée sur « l'inclination ». Cela signifie qu'en mettant de côté ses inclinations personnelles, on donne au bonheur un caractère plus général, ce caractère s'étend jusqu'à autrui. Cependant, le principe du bonheur peut fournir des maximes, mais « jamais de celles qui pourraient servir de lois à la volonté, même si l'on prenait pour objet le bonheur universel ». (C2, p. 651 ; AK V, 36).

Les maximes en rapport avec le bonheur sont donc simplement des conseils pour être heureux (issus de l'expérience), alors que la loi de la moralité nous ordonne ce que l'on doit faire (sans recourir à l'expérience). Pour Kant, il existe une grande différence entre ce que l'on nous *conseille*, et ce à quoi nous sommes *obligés*. Il ne s'agit pas de rechercher une

satisfaction immédiate (par des conseils), mais de rechercher la loi morale (qui nous oblige à bien agir).

En conséquence, on peut dire que le bonheur ne porte pas de valeur en lui-même, il donne simplement des conseils (des recommandations pour être heureux). Le bonheur ne permet pas de définir des critères, qui guident la moralité de nos actions. De ce point de vue, il est simplement un idéal de « l'imagination ». Car à partir de cet idéal, l'homme s'imagine un « état », dans lequel seraient réunies toutes les conditions empiriques, qui sont utiles à son bonheur. Dans ce cas, il ne recherche pas les critères de la rationalité, ni de l'universalité. Par conséquent, pour parvenir au bonheur, chacun se forme une esquisse pour lui-même de cet état (où il serait heureux), ceci par le jeu de « l'entendement », qui se retrouve mêlé à « l'imagination » et aux « sens ». De ce point de vue, on peut considérer que le bonheur est un concept « chancelant », car il est soumis à l'arbitraire de chacun. Il ne s'agit pas d'atteindre la fin de la « liberté », mais simplement de s'imaginer un but. Et ce but est suivi immédiatement des moyens, qui sont utiles pour sa réalisation. Le bonheur consiste à posséder ce qui est utile pour la satisfaction et la « jouissance ». Cet objectif n'est pas moral, par conséquent le bonheur ne peut pas être un critère de moralité pour nos actions.

3. La vertu n'est pas une habitude

Dans *La Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, Kant explique qu'il ne faut pas définir la « vertu » comme une simple *habileté*, ni comme « une longue *habitude*, acquise par l'exercice, des actions moralement bonnes ». Au contraire, pour Kant, la vertu doit être l'effet de principes « réfléchis », fermes et toujours « éclairés ». Si cela n'est pas le cas, la vertu se retrouve comme tout autre « mécanisme », issu de la raison « technico-pratique », elle n'est « ni armée pour tous les cas ni suffisamment garantie contre le changement que peuvent produire les tentations nouvelles ». (MM, DV, p. 662 ; AK VI, 384).

Dans ce passage, Kant montre que la vertu doit avoir un caractère « universel » et de ce point de vue, elle s'oppose à la « faiblesse » morale. Par suite, la vertu est aussi contraire au « vice ». Elle est contraire aussi au « « penchant au mal », qui consiste en une « déviance » des maximes par rapport à la « loi morale ». (Rel., p. 41). Ce penchant affaiblit la « raison », et par voie de conséquence il ruine le *concept du devoir*. Il empêche le concept du devoir de conduire à des fins qui sont morales. Il ne permet plus de fonder des *maximes*, qui sont relatives aux fins que nous *devons* nous fixer d'après des « principes moraux ». Pour Kant, il faut donc s'opposer à une fin, qui serait issue des « impulsions sensibles » comme le bonheur. Au contraire, il faut trouver le *concept d'une fin qui est en elle-même un devoir*. Pour Kant, cette fin relève de la doctrine de la vertu et de « l'éthique », car elle est la seule doctrine, qui implique dans son concept la *contrainte sur soi* d'après des « lois morales ». (MM, DV, p. 659 ; AK VI, 381).

Cette manière de concevoir la vertu permet de l'envisager comme le bien « suprême », la vertu n'est donc pas une « habitude », ni un « mécanisme ». Au contraire, agir vertueusement consiste à faire son « devoir » (selon les lois de la liberté), sans penser que le

bonheur en sera la conséquence. Cette position fait du *devoir de vertu* une *fin qui est en même temps un devoir*. Dans ce cadre, la vertu (en tant que bien suprême) est à elle-même sa propre « gratification », en cela elle est le bien « suprême ». Cette vision s'oppose à celle de l'eudémoniste, qui observe son devoir en commençant par se demander, quel « effet » cela aura sur son bonheur. En réalité, deux conceptions s'opposent : soit on observe son devoir d'après un principe « *moral* », soit on observe son devoir d'après un principe « *pathologique* ». Cela signifie que l'on agit : soit en fonction du bien suprême (la vertu), soit en fonction d'un bonheur individuel (le contentement). De ce point de vue, la vertu peut être envisagée comme la volonté humaine d'incarner la « moralité », et non pas le bonheur. La vertu est alors un devoir « éthique », c'est en quelque sorte un devoir envers soi-même et envers « les autres » (un devoir envers l'humanité en général).

À la suite de cette analyse, on voit que dans la philosophie pratique, la vertu ne consiste pas à faire un « calcul », ni à augmenter l'efficacité, ni l'habileté. Elle n'est jamais au service des éléments, qui pourraient réaliser un bonheur individuel. La vertu permet de viser une destination « morale », en donnant un but pratique à nos actions. Cette perspective va à l'encontre d'une position naturaliste et empiriste. En effet, la volonté d'agir de manière morale, **c'est-à-dire universellement valide, en introduisant dans l'action des règles que l'humanité entière peut approuver** s'appuie essentiellement sur la « rationalité », elle n'est pas empirique. De cette façon, elle répond à la question de « l'espérance » (en tant que l'homme est un être de raison). Cette position va donc à l'encontre d'une philosophie hédoniste, qui fait du plaisir le souverain bien de l'homme. Car en réalité, d'un point de vue pratique, l'espérance ne consiste pas du tout à maximiser nos intérêts, ni à obtenir plus de satisfaction sensible. L'espérance est en fait une exigence de rationalité, qui s'oppose au « désir ». L'espérance ne désigne pas l'idéal d'un monde conforme aux « désirs », mais celui d'un monde en accord avec la raison et la « dignité » humaine.

De ce point de vue, « l'humanisme » kantien est purement philosophique, et non pas psychologique. Dans cette philosophie, il est important que la visée « suprême » de l'action (grâce à la vertu) s'appuie essentiellement sur la « raison ». Cette vision s'oppose à l'empirisme qui s'attache à des sentiments (comme le bien-être). En réalité, ce type d'empirisme vise principalement la réalisation du bonheur. Pour cela, il est question d'utiliser tous les moyens, qui sont profitables au bonheur. Il s'agit de répondre aux motivations affectives, en s'attachant aux « effets » produits par nos actions, et non pas à la valeur de celles-ci. Par conséquent, dans une philosophie eudémoniste, il est important de fixer son attention sur ce que l'on peut obtenir d'une action, et non pas sur la valeur (vertueuse) de celle-ci. Ce qui compte ce sont les « moyens » d'obtenir le bonheur. Au contraire, la philosophie pratique cherche à donner un sens à nos actions, une « destination » d'ordre moral et rationnelle.

Dans *Kant et l'avenir de la culture*, on comprend que l'espérance ajoute un supplément de « rationalité », elle donne un sens à nos actions, par la destination morale et culturelle qu'elle nous propose d'atteindre. Cette espérance est à la hauteur de la « loi » (morale), qui est inconditionnellement « universelle ». La loi « morale » est alors créatrice d'un progrès possible pour l'humanité. Ce type de rationalité porte donc sur la destination pratique de l'être humain.

Ainsi, par une conception de la vertu, qui s'appuie sur la « rationalité », l'humanité **développe progressivement la totalité de son potentiel**. Elle avance vers sa destination finale, en progressant continuellement. Dans l'eudémonisme, si on le définit comme la recherche d'un bonheur équilibré, cette progression vers la réalisation de la vertu comme idéal moral, n'est pas prise en compte. En effet, ce qui importe, c'est d'obtenir immédiatement un résultat « physique », une récompense ou un objet, qui correspond à nos « désirs ». Par suite, dans la philosophie eudémoniste, la « vertu » peut être perçue comme une simple disposition

habituelle à faire le bien. Cela ne correspond pas à la vision kantienne de la vertu, qui consiste à réaliser **un monde possible de volontés libres et universelles** en réalisant un acte « moral ». Dans la philosophie kantienne, la vertu consiste à accomplir son « devoir ». Cet accomplissement se fait dans la perspective d'atteindre la destination « morale » de l'humanité. Cette perspective s'accorde avec l'idée de progrès, elle oriente l'humanité vers un « but final » ; il s'agit d'aller vers un « monde moral possible ». Cet horizon du possible dessine « transcendentalement » la forme de l'avenir de l'humanité. Dans cette optique, la continuité du progrès exige la « moralisation » progressive des comportements. Cette transcendance vise une amélioration « morale » de la civilisation, il s'agit pour elle d'une destination universelle. De ce point de vue, on peut alors considérer qu'agir « vertueusement » ne dépend pas d'une habitude, mais d'un devoir, celui d'accomplir le bien moral (comme une fin en soi). Cette destination consiste à « dépasser » la nature elle-même, en recherchant une destination plus haute pour l'humanité.

La destination « morale » (qui s'appuie sur le bien et la vertu) est une réalité, qui s'attache à la « raison ». Dans la perspective d'un développement moral, l'idéal du bonheur n'apporte pas un point de vue rationnel sur le monde. Il apporte seulement un objectif empirique, qui est ressenti comme une fin « naturelle ». Dans la recherche du bonheur, il s'agit pour l'homme de se satisfaire (de satisfaire ses envies), par la « possession » et la « jouissance ». Par conséquent, le bonheur ne peut pas être notre visée suprême, car il nous cantonne dans des domaines matériels et physiques. Le bonheur ne nous ouvre pas sur notre destination morale, ni vers le bien, ni la vertu. Ainsi, pour satisfaire l'appétit de bonheur, nous sommes amenés à satisfaire des désirs et des motivations, qui sont imposés par la « nature ». Ces désirs ne sont pas d'ordre rationnel. C'est pourquoi Kant considère que notre « but final » doit être recherché dans la « moralité », et non pas dans la « nature ». Cette orientation morale et rationnelle donne une destination, un but à nos actions. De sorte qu'en agissant de façon

« vertueuse », selon un choix (selon une orientation morale), on agit de façon libre (selon les lois de la liberté), on n'agit pas par habitude (d'une manière mécanique). En accomplissant des actions vertueuses, on se comporte de façon humaine et morale.

Pour conclure sur ce point, on peut dire que la *facilité* à accomplir une chose, ou l'*entraînement* à accomplir des actions, n'est pas encore la vertu. Ce type de répétition relève d'un pouvoir « mécanique » **ou conditionné**, il s'agit d'une simple possibilité de faire quelque chose, et non pas d'un choix réfléchi. Il est manifeste qu'à force de répéter les mêmes actions, cela peut devenir une habitude, mais cet usage « répété » n'est pas le résultat de la liberté, il ne s'agit pas d'un choix « moral ». Pour Kant, on ne peut pas expliquer la « vertu » en la présentant comme l'*entraînement* (l'habitude) des actions libres et légitimes, car elle ne serait alors qu'un « mécanisme » dans l'application de la force (une facilité). Au contraire, la vertu est cette « *vigueur morale* » dans l'exécution de son « devoir », qui doit toujours surgir, toute « neuve et originelle, de la manière de penser ». (Anthr., p. 965 ; AK VII, 147).

L'ouvrage de Kant sur la Religion conduit à regarder autrement la loi morale, non plus du point de vue d'un être raisonnable en général, mais du point de vue existentiel et vécu. Cette vision concerne le « libre arbitre » de l'homme, celui-ci se trouve alors mis en situation de révolutionner intérieurement ses « choix ». Paradoxalement, c'est donc dans le « conflit » entre sa nature sensible (phénoménale) et sa destination intelligible (nouménale), que l'homme proprement dit apparaît. C'est en utilisant son libre arbitre, que l'homme parvient à se « contraindre » lui-même. Par conséquent, c'est à partir de ce point de vue subjectif et « libre », que l'on peut considérer que la vertu est « morale ». Du point de vue *éthique*, la vertu est morale quand elle est conçue à partir de la « liberté » humaine. À partir de là, la vertu ne sert plus à légitimer des pratiques culturelles ou religieuses, elle ne sert pas à réaliser nos désirs (qui sont liés à la recherche du bonheur). La vertu ne reproduit alors aucune « habitude » socialement acquise, ni performante, ni même « heureuse ».

Dans *Kant l'Invention Critique*, on comprend que cette conception « morale » de la vertu s'élabore en complète rupture avec les philosophies eudémonistes (qui recherchent le bonheur). En effet pour Kant, la vertu doit être envisagée dans sa véritable forme, c'est-à-dire en exposant la « moralité dégagée de tout mélange d'élément sensible ». (FMM, p. 291). Il s'agit d'une « résistance de la raison pratique » vis-à-vis des « mobiles sensibles ». (C2, p. 646). D'une certaine façon, « l'intention morale » est « en lutte » contre les éléments sensibles. La raison pratique demande alors une « coercition intérieure ». Cette coercition s'effectue de façon « intellectuelle », ceci afin de se rapprocher « à l'infini » de l'idée de la « pure loi morale ». Car c'est là que se trouve la véritable « vertu ». (C2, p. 647). C'est d'ailleurs un devoir pour nous de nous rapprocher constamment de cet « idéal ». Cela signifie que « l'intérêt moral pur » doit avoir comme « mobile unique » : « l'élan vers le bien ». (C2, p. 791). Cet élan nous permet de surmonter les « obstacles les plus grands », dans la « dignité de l'humanité ». Et cela se fait en accord avec la destination « morale » de l'être humain.

Dans la philosophie pratique, la recherche du bonheur comme résultat ultime de l'action n'est pas la « fin » de l'action humaine (on verra que l'action est ouverte sur l'avenir par la tâche de « se rendre digne du bonheur »). **Au niveau de la pratique, le bonheur est illusoirement le but de la vie humaine.** Du point de vue de l'éthique, la vertu n'est pas non plus un moyen privé d'atteindre un bonheur individuel, elle n'est pas là pour renforcer l'amour de soi (ni le bien-être). Pour Kant, la vertu n'est pas représentée comme une chose que l'homme « possède ». Au contraire, l'homme est « libre » de faire le choix d'une vie vertueuse, ou d'une vie qui n'est pas vertueuse. Il y va de son être le plus intime, c'est-à-dire de son « libre arbitre ». Cette décision concerne sa destination « morale » toute entière. Car en faisant le choix de la vertu et du « devoir », l'homme s'élève « au-dessus » de lui-même. Nous devons choisir la vertu parce qu'elle nous oriente vers notre destination finale (morale).

La vertu n'est pas là pour servir notre désir de bonheur (individuel), mais pour nous permettre d'accomplir le bien moral (universel).

4. Mais cela ne veut pas dire que la sensibilité est mauvaise

Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, dans un paragraphe intitulé : *Apologie en faveur de la sensibilité*, Kant explique que la « sensibilité » a « mauvaise réputation », notamment lorsqu'on la compare à « l'entendement ». En effet, Kant montre dans ce passage, que chacun témoigne d'une grande « considération » à l'égard de l'entendement. À partir de là, l'entendement est considéré comme une « faculté » *supérieure* de connaissance. Ce n'est pas le cas de la sensibilité, dont on dit beaucoup de « mal ». À ce propos, Kant donne trois exemples du type de reproches, que l'on adresse généralement à la « sensibilité », pour la dévaloriser. Premièrement, on dit qu'elle *trouble* le pouvoir de « représentation ». Deuxièmement, on dit qu'elle prend le rôle de *maîtresse* de « l'entendement », alors qu'elle ne devrait en être que la *servante*. Troisièmement, on dit même qu'elle pratique l'*imposture*, à cause du grand nombre de personnes qui en font l'éloge. Ainsi, certains « poètes » et gens de « goût » ne se contentent pas de « vanter », la « *métamorphose sensible* » des concepts de l'entendement. Ils situent dans cette *métamorphose*, la « plénitude » de la pensée, la « vigueur » du langage, ou une « limpidité » de la conscience. (Anthr., p. 962 ; AK VII, 143).

Du point de vue de la philosophie critique, ces personnes font une confusion entre « l'entendement » et la « sensibilité ». Pour Kant, cela provient du fait qu'ils ne se sentent pas dans l'obligation de « décomposer », avec un soin méticuleux : les « concepts » (issus de l'entendement), de leurs « éléments » (issus de la sensibilité). La cause de ces reproches et des « médisances » que l'on adresse à la sensibilité provient de son *côté passif*. Ceci par opposition avec un « usage », qui est plus actif chez l'homme, cet usage consiste à soumettre ce côté « passif » de la sensibilité à notre *libre arbitre*. De ce point de vue, il faut que

l'*entendement* « commande », sans affaiblir la sensibilité. Car même si la sensibilité ne « pense » pas, elle fournit la « matière », qui est susceptible d'être élaborée à « l'usage de l'entendement législateur ». (*Ibid.* ; AK VII, 144).

Ces accusations envers la sensibilité ont pour but de la dévaloriser. En effet, dans le cadre de la « pensée », la sensibilité est envisagée comme une *impression*, qui ne désigne que la représentation des « sens » (une intuition empirique). De ce point de vue, elle s'oppose aux « concepts » (qui sont pensés) et à la « pure intuition » (de l'espace et du temps). Dans ce cadre, la sensibilité est appréhendée comme une *réceptivité* (passive), alors que l'entendement est appréhendé comme une *faculté* (active). Il s'en suit que les représentations face auxquelles l'esprit est *passif* concerne la sensibilité, alors que les représentations où l'esprit est *actif* concerne l'entendement. Par conséquent, pour Kant, lorsque l'on est *affecté* par un objet, nos représentations relèvent : soit de la faculté « *sensible* » de connaître, soit de la faculté « *intellectuelle* » de connaître. La première faculté de connaître *sensible* est appelée « *inférieure* », et la seconde faculté de connaître *intellectuelle* est appelée « *supérieure* ». (*Anthr.*, p. 958 ; AK VII, 140).

Pour Kant, cette dévalorisation de la sensibilité ne se justifie pas dans la réalité, car les représentations sensibles « précèdent » toujours celles de l'entendement. Nos représentations sont d'abord une « matière » (qui est perçue par les sens), avant d'être une « forme » (qui est perçue par l'intelligence). Plutôt que de la dénigrer, on devrait donc accorder à la sensibilité un « mérite », celui d'avoir offert à l'entendement une « riche matière », sans laquelle les concepts abstraits de ce dernier ne seraient souvent que « misères au faux éclat ». (*Anthr.*, p. 963 ; AK VII, 145).

Pour Kant, les *sens ne commandent pas* à l'entendement, ils « s'offrent » à l'entendement pour lui proposer leur service. De ce point de vue, les *sens ne trompent pas*,

non pas parce qu'ils jugent toujours avec justesse, mais par ce qu'ils « ne jugent pas » du tout. En réalité, c'est l'entendement qui commet une « erreur » de jugement, et non pas les sens. Par exemple, lors d'une illusion d'optique, si nous interprétons ce *phénomène* (illusoire) comme une *expérience* (véritable), la « faute » en revient à l'entendement, et non pas aux sens. (Anthr., p. 964 ; AK VII, 146).

Enfin, un autre reproche est adressé à la sensibilité, celui-ci provient de la « logique », qui l'accuse de « *superficialité* ». Ce reproche lui est adressé dans la mesure où la sensibilité est toujours ressentie de façon individuelle, et par conséquent elle se limite au « cas particulier ». Mais si l'on utilise pleinement le raisonnement, qui provient de la « logique », on peut parallèlement faire le reproche inverse à l'entendement. À savoir que l'entendement dans sa façon de viser « l'universel » s'accommode d'abstractions, qui peuvent être interprétées comme de la « *sécheresse* ». Pour Kant, la « démarche esthétique » prend un chemin qui permet d'éviter ces « deux défauts », à savoir la *superficialité* de la sensibilité et la *sécheresse* de l'entendement. (*Ibid.*).

C'est par la « pensée » que l'entendement peut produire des concepts, et non par l'intuition sensible. Il est donc important de faire la différence entre le domaine de la sensibilité, et le domaine « intellectuel ». En effet, les concepts « purs » sont possibles *a priori*, et les concepts « empiriques » *a posteriori*. Cependant, par le lien qui existe entre les deux, « l'entendement » nous permet de penser les objets, qui sont perçus par la « sensibilité ». Il y a donc ici une « unité » entre les pensées (intelligibles), et le contenu (sensible). Pour Kant, il existe un lien entre les éléments « intelligibles », et l'intuition « sensible ».

Tout ceci repose sur une distinction entre la sensibilité, l'entendement, et la « raison ». Car pour aboutir à une réflexion « pratique », il faut partir de la raison, pour arriver ensuite à

un système « complet ». Néanmoins, ce système prend en compte ce que l'on perçoit par la « sensibilité » et « l'entendement ». La recherche d'une vision « universelle » (valable pour tous) donne alors au monde sensible, la « forme » d'un monde de l'entendement, c'est-à-dire une forme *suprasensible*. Pour Kant, nous avons aussi une existence « suprasensible » et celle-ci obéit à des lois, qui sont indépendantes de l'expérience. Par suite, c'est par cette existence suprasensible, que nous devons réaliser notre destination morale et rationnelle.

La sensibilité (en elle-même) n'est ni bonne, ni mauvaise, simplement elle ne permet pas de penser notre destination vers le bien. Ce qui fait obstacle à l'accomplissement de notre devoir (moral), ce n'est pas la sensibilité, c'est l'importance que nous donnons au « bien-être » et aux « inclinations ». En effet, le « devoir » ne dépend pas de la sensibilité. Au contraire, il s'appuie sur un monde intelligible et sur la conscience de notre « liberté ». Ainsi, ce que notre « raison » reconnaît comme son « commandement » et ce que nous *devons* faire, consiste à « s'élever » pour ainsi dire complètement « au-dessus » du monde sensible lui-même. (C2, p. 798 ; AK V, 159).

Cela ne signifie pas que la sensibilité est mauvaise, mais simplement qu'elle ne permet pas de penser des principes universels. Car dans cette philosophie, il s'agit d'atteindre une autre perspective qui est « pratique », cette perspective concerne notre « destination » morale. Cette destination est le résultat des idées de la « raison » et elle vise ce qu'il y a de plus « grand » pour nous, en cela elle est suprasensible. Notre destination est conforme à la « moralité ». Dans ce cadre, le bien est conçu selon un « ordre » intellectuel et il s'oriente vers un but, qui est universel.

En réalité, les principes rationnels servent à lutter contre les désirs et les inclinations. Ces principes sont d'ordre éthique car pour construire une fin qui soit universelle, il faut qu'elle respecte ce qu'il y a « d'humain » en notre personne. Mais cet ordre ne remet pas en

cause la sensibilité, il permet simplement de la dépasser (de la subordonner à la raison). Il est possible alors d'établir une relation entre notre *manière de penser* et un certain ordre intellectuel, ceci afin de se rapprocher de la vérité. On conçoit alors le monde selon les « idées » de la raison. Cela signifie que nous sommes capables de faire des « choix » rationnels, qui possèdent une valeur universelle.

En réalité, ce n'est pas en faisant abstraction de la sensibilité que l'on devient des hommes de « bien », mais en visant la « vertu » en tant qu'elle est le bien suprême. En conséquence, c'est surtout l'aspiration au bonheur, qui ne doit pas s'immiscer dans la loi « rationnelle » du devoir. En effet, le bonheur contient des éléments émotionnels (les inclinations), qui ne sont pas rationnels. Ces éléments ont un lien avec la sensibilité, mais ne sont pas la sensibilité elle-même.

5. La source du mal n'est pas la sensibilité, mais la liberté

Dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant aborde le problème du « mal » chez l'homme. Tout d'abord, Kant explique que la source du « mal moral » ne se trouve pas dans ce qui « affecte la sensibilité » (en tant que réceptivité), mais dans les « lois de la liberté » (en tant que fondement suprême en vertu duquel nous acceptons et suivons nos maximes). Cela signifie que l'homme n'est pas mauvais parce qu'il a un corps et des besoins sensibles. Ce n'est pas l'animalité de l'homme, ni sa sensibilité (en tant que réceptivité), qui sont responsables du mal moral. En réalité, c'est par un mauvais usage de sa « liberté », que l'homme fait le « mal ».

Pour expliquer cela, Kant part de la proposition : « l'homme est *mauvais* ». Vis-à-vis de ce qui vient d'être dit précédemment, Kant explique cette proposition ainsi : l'homme est conscient de la « loi morale », et il a cependant admis dans ses maximes une occasionnelle « déviance » par rapport à elle. Pour comprendre tout cela, Kant montre qu'il existe un « penchant au mal », qui se trouve dans la « nature humaine ». Ce penchant est une « *prédisposition* » au désir d'une « jouissance ». Par suite, ce désir produit une *inclination*. Le penchant et l'inclination se fixe alors sur un « objet de désir », qui peut être bon ou mauvais. Cependant, en ce qui concerne spécifiquement le penchant au « mal moral », celui-ci n'est possible que comme détermination du « libre arbitre ». Ce penchant existe dans « le fondement subjectif de la possibilité d'une déviance des maximes par rapport à la loi morale ». (Rel., p. 41 ; AK VI, 29).

Il s'agit de notre aptitude à « adhérer », ou « non », à la loi morale dans nos maximes. Pour Kant, le penchant au « mal » se distingue en trois degrés différents : la *fragilité*, l'*impureté*, et la *méchanceté*. Le premier degré concerne la *fragilité* de la nature humaine, il

s'agit de la « faiblesse » du cœur humain, dans l'observance des maximes adoptées. Le deuxième degré concerne l'*impureté* de la nature humaine, il s'agit du penchant, qui consiste à « mêler » les motifs immoraux aux motifs moraux. Enfin, le troisième degré concerne la *méchanceté*, il s'agit du penchant, qui consiste à adhérer à de mauvaises maximes. Pour Kant, dans le premier cas (la fragilité), l'homme suit le motif le plus « faible ». Dans le deuxième cas (l'impureté), l'homme accomplit une action, qui est simplement « conforme » au devoir. Enfin, dans le troisième cas (la méchanceté), l'homme suit des motifs, qui « ne sont point moraux ». Dans le cas de la méchanceté, il s'agit d'une inversion de l'ordre « éthique » (on choisit le mal, et non pas le bien). Cela signifie qu'au niveau de « l'intention morale », la manière de penser est « corrompue en sa racine et c'est pourquoi on dit alors que l'homme est mauvais ». (Rel., p. 42 ; AK VI, 30).

Pour Kant, le penchant au mal moral ne peut surgir que « de la liberté », car il n'est rien de moralement mauvais en dehors de « notre propre *action* ». De ce point de vue, le penchant au mal est un « acte », un choix qui provient de notre « liberté ». Pour déterminer nos actions, la maxime que l'on devrait suivre est celle du « bien ». Au contraire, lorsque l'on agit de façon immorale, on suit les maximes qui proviennent du « mal ». En conséquence, ce penchant au mal doit être regardé comme moralement « mauvais », et non pas comme une « disposition naturelle ». Ce penchant peut être « imputé » à l'homme, car il consiste à appliquer des maximes, qui sont « contraires » à la loi (morale). Et « puisqu'il faut que l'homme soit toujours coupable par lui-même, nous qualifierons ceci comme un *mal radical* inné dans la nature humaine (mais que nous avons cependant contracté nous-mêmes) ». (Rel., p. 46 ; AK VI, 32).

La sensibilité n'est donc pas mauvaise par elle-même. Dans ce raisonnement, le mal n'est pas antérieur à l'action, car c'est par nos actes que nous sommes jugés mauvais. Dans ce cadre, c'est la notion de « liberté » qui apporte la solution. Du point de vue *intelligible*, on

peut admettre que la règle de nos actions n'est pas toujours morale. La liberté ne fait pas du « bien » notre unique motif, elle peut aussi se diriger vers le « mal ». (Pléiade, A. Philonenko, T. III, p. 1330). Il s'agit d'un choix personnel, car il existe en l'homme un « penchant » au mal, et aussi une « disposition » originaire au bien. Nous avons donc la possibilité de suivre le « bon », ou le « mauvais » principe. Au sens moral, l'homme « est » ou « doit » devenir, « bon ou mauvais ». Ce choix, il doit l'avoir « fait » ou le « faire » par « *lui-même* ». Le « bien ou le mal doit être l'effet de son libre arbitre ; sinon cela ne saurait lui être imputé, et par conséquent il ne pourrait être ni bon, ni mauvais *moralement* ». (Rel., p. 60 ; AK VI, 44).

Dans *Kant l'Invention Critique*, Monique Castillo aborde également le problème du mal. Il apparaît alors que le paradoxe du mal est d'être à la fois le scandale de la liberté et la preuve de la liberté. Ce paradoxe nous conduit à penser qu'il existe une « duplicité » du libre arbitre. L'homme a la possibilité de faire le bien, mais aussi le mal. En ce qui concerne la possibilité de faire le mal, il s'agit d'un « penchant » qui est difficile à comprendre. En effet, du point de vue des manifestations « phénoménales », il est impossible de comprendre la « racine » du mal. C'est pourquoi il faut se placer du point de vue de la réalité « intellectuelle et morale ». Si on ne le fait pas, deux erreurs sont possibles. Soit on attribue l'origine du mal à une sensibilité « infra-morale », et cela le réduit à la *bestialité*. Soit on attribue l'origine du mal à une raison « supra-morale », et cela le réduit à une intention *diabolique*. Ces deux positions empêchent de penser ce qui rend le mal *imputable* à l'homme.

Comme le montre *Kant l'Invention Critique*, le mal est plutôt de l'ordre de la « méchanceté » (en un sens non diabolique) ou de la malignité. Il s'agit de la volonté de « mal faire », de ce point de vue le mal est un « scandale », il est une « transgression » délibérée. Ainsi, l'imputabilité du mal ne concerne pas la sensibilité, ni la raison, mais uniquement la « liberté ». Dans la philosophie critique, le mal est dit *radical*, car il qualifie ce qui précède « l'acte », c'est-à-dire l'humanité qui décide de faire le mal, de façon « libre ». Du point de

vue critique, l'essence morale du mal s'exprime comme une « corruption » de l'intention, comme une « inversion » de l'ordre éthique. Cette inversion fait passer l'amour de « soi » et les « inclinations », avant la « loi morale ». Il s'agit d'un « renversement » du rapport entre « soi », et la « moralité ». Le danger de ce renversement, c'est qu'il fait de la « méchanceté » un choix praticable. Le risque c'est que la « corruption » devienne une « mentalité », qui se pratique avec une bonne conscience. De ce point de vue, le mal radical est « spontané », il se présente comme la plus commune des « tentations ». Ce mal consiste à « inverser » les maximes, ceci afin de mettre en valeur la « ruse » et la « perfidie ». Par cette inversion, la conduite est « corrompue », elle consiste à agir conformément au devoir (et non pas par devoir), en sachant qu'il va servir un intérêt « destructeur », c'est-à-dire qu'il va détruire les relations éthiques. Ce type de mobiles est à la fois « banal » et « ignoble », car il consiste à se mentir à soi-même, pour éprouver une certaine sérénité dans l'exécution du « pire ».

Dans *Kant l'Invention Critique*, on comprend que l'on ne peut pas imputer la méchanceté de l'homme, à sa nature « sensible ». Cela signifie qu'il n'est pas possible de condamner moralement le mal, en tenant le libre arbitre comme une réalité simplement « physique ». Car dans ce cas, le choix de la « transgression » n'existe plus (il ne s'agit plus que d'un mécanisme). Dans la philosophie critique, l'usage de la liberté est « subjectif », il est lié à la volonté du sujet. Par conséquent, si l'homme est méchant, c'est parce qu'il fait le « mauvais » choix (il choisit le *mauvais principe*). Cette transgression se fait contre la « loi » morale (car celle-ci nous donne de bonnes intentions).

Dans la philosophie transcendantale, le « caractère intelligible » désigne le choix « libre », qui se manifeste dans l'exécution des maximes. Ce caractère est rationnel, alors que son exécution est empirique. Par conséquent, il définit « l'essence » du mal, et non pas un simple enchaînement de cause à effet. De ce point de vue, faire le choix du « mal » peut conduire à une « destruction » radicale de la confiance dans le monde. En effet, ce choix

pervertie l'idée de l'humanité. Par conséquent, le caractère intelligible signifie que « l'intentionnalité mauvaise décide par elle-même d'un certain caractère intérieur de l'humanité, dans lequel elle inclut la participation d'autrui (comme allié ou comme victime), ou qu'elle engage l'idée de l'humanité tout entière dans l'unité d'une même complicité, celle du mensonge, de la ruse ou de la violence ». (*Kant l'Invention Critique*, p.167).

Ainsi, dans *Kant l'Invention Critique*, il est montré que même si l'être humain peut faire le choix du mal, il peut décider de suivre le bien (son aspiration au bien). Bien que la réalité du mal existe, l'humanité est apte au bien. Une pure volonté éthique peut s'exprimer chez l'être humain, notamment par une pure religion « morale ». Il s'agit de l'expression religieuse de notre destination pratique. Cette théologie pure permet de donner un sens à la dimension proprement humaine de notre vie, « au-delà » des ressources naturelles de l'entendement. Elle concerne le mystère du « caractère intelligible », car il nous donne la possibilité de se rendre « bon », aussi bien que « mauvais ». En conséquence, notre « volonté » morale doit s'attacher à rechercher le « triomphe du bon principe », et non pas celui du mauvais. Dans la philosophie pratique, nous devons donc toujours rechercher le bien, et jamais le mal. Par suite, une religion morale doit témoigner de la primauté de la destination pratique, pour en faire l'unique but de notre « intention ».

Dans *Lectures de Kant* (Chapitre 9), Monique Castillo s'intéresse au « mal radical et à la religion ». Au cours de ce Chapitre, il est montré que dans la philosophie kantienne, la loi morale doit être « reconnue comme l'expression la plus transparente et la plus légitime qui puisse être de la volonté humaine libre ». (*Ibid.*, p. 167). À la suite de ce passage, il apparaît que pour envisager le « mal » (chez Kant), il faut d'abord comprendre que ni le Bien, ni le Mal ne sont des choses, mais des *manières de penser*. Dans la philosophie morale, le bien n'est pas une chose, mais une « action ». Cela signifie que la volonté humaine et sa manière de penser résultent de « l'autonomie ». Au niveau pratique, l'autonomie est l'action de

devenir « libre », en obéissant uniquement à la loi que l'on s'impose à « soi-même ». Cette loi (morale), on peut se l'imposer parce que sa validité est universelle (elle est valable pour tous).

Dans la philosophie pratique, « l'idée » de l'universel n'est pas le résultat d'un constat empirique, elle n'est pas non plus déduite de l'efficacité de nos actions. L'universel n'est pas issu d'un dogme, ni d'une tradition. Cette idée est pensée à un niveau « transcendantal », cela signifie qu'elle concerne les concepts *a priori* des objets (et non pas les objets eux-mêmes). Dans cette philosophie, c'est par la méthode « transcendantale » que l'on peut dépasser les « limites » de l'expérience. Par suite, c'est par la loi « universelle » que l'on peut penser le « bien » et le « mal ». Dans le kantisme, la « loi » (universelle) est la forme de « l'intelligibilité » du monde et de l'action. La loi est ce qui fait « l'unité » de ce qui est donné, de façon diverse dans l'expérience. La disparité du monde et les dispositions contradictoires des individus doivent prendre un sens. Pour Kant, cette diversité doit être unifié selon la *loi*, c'est-à-dire que tous « les phénomènes sont donc dans une liaison complète suivant des lois nécessaires, et ils sont par conséquent dans une *affinité transcendantale*, dont l'*affinité empirique* n'est qu'une simple conséquence ». (C1, p. 1416 ; AK IV, 85).

La « loi » correspond à une tâche à effectuer. Cette tâche consiste à vouloir la loi « morale », et non pas son intérêt propre (qu'il soit celui d'un individu ou d'un peuple). Il s'agit d'organiser les rapports entre les personnes, de façon à les régulariser et les pacifier. Sur le plan de la justification des « actes », la loi est donc la *forme* qui garantit la valeur normative des actions. Il est question d'agir d'après des « principes » et de faire preuve de *volonté* (d'une volonté bonne). De ce point de vue, la volonté est une « raison pratique », car pour dériver les actions des lois la *raison* est requise. De sorte que si la « raison chez un être détermine infailliblement la volonté, les actions de ce être qui sont reconnues nécessaires objectivement sont aussi reconnues telles subjectivement ». Autrement dit, la « volonté est alors une faculté de choisir *cela seulement* que la raison, indépendamment de l'inclination,

reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon ». (FMM, p. 274 ; AK IV, 412).

Par suite, on peut considérer que notre faculté de « choisir » a besoin de la raison. La loi s'impose alors à nous selon un ordre rationnel et universel. L'autonomie n'est pas alors le résultat d'une obéissance aveugle (ou mécanique), ni le résultat de l'indépendance (ou de l'anarchie). L'autonomie consiste plutôt à assumer le « choix de la loi librement voulue ». (*Lectures de Kant*, Chapitre 9).

De ce point de vue, « l'intelligibilité de l'action » est d'ordre « moral », elle n'est pas d'ordre scientifique (celui des sciences de la nature). Cette intelligibilité met l'accent sur la « responsabilité » de nos actions. Elle pose la question de savoir : qui commence l'action ? Qui est l'acteur ou l'auteur de telle ou telle action ? Dans ce raisonnement, la personne qui agit est considérée comme la cause première de l'action, elle en est responsable. Du point de vue moral, une action peut alors être jugée « bonne », ou « mauvaise ». Ce raisonnement, consiste à examiner la cause du « sens » de l'action, et non pas les causes « mécaniques naturelles » d'un comportement. Il s'agit de comprendre le *motif* (la raison d'agir) qui est lié à la « volonté », et non pas de connaître le *mobile* (le comportement) qui est lié au « désir ». Par conséquent, le motif est l'expression d'une volonté, qui montre une « raison » d'agir et d'organiser sa vie, selon un « but ». Alors que le mobile est lié à une cause, qui est étrangère (extérieure) à ma volonté, en quelque sorte elle est le résultat d'un effet « mécanique ». Cela signifie que l'on peut m'imputer la « responsabilité » du *sens*, de ce que je vise comme « fin ». Mais on ne peut pas me reconnaître une responsabilité dans les faits, qui manifestent simplement ma « naturalité » (comme par exemple, le fait de respirer). (*Lectures de Kant*, Chapitre 9).

Comme cela est montré dans ce Chapitre 9, il y a une distinction importante à faire entre : d'une part les actions que l'on peut « m'imputer », et d'autre part les comportements qui ne sont en moi que des « réactions » de la nature. Cette distinction renvoie à la conception kantienne du *caractère intelligible*, par opposition au *caractère empirique*. Chez Kant, le « caractère » est le mode de détermination de l'action, le caractère intelligible est un « mode de penser ». Il consiste à assumer la responsabilité de ses actes et à se reconnaître comme la cause morale de ses actions. Il ne s'agit pas d'un déterminisme, qui se ferait à l'insu de notre personne, ni d'une habitude (au sens mécanique du terme). Du point de vue intelligible, la « raison » a donc une causalité « libre », elle est indépendante des phénomènes. Ainsi, on peut considérer qu'assumer sa « liberté personnelle et accepter qu'on lui impute la responsabilité de ses actes, c'est admettre qu'on choisit son caractère, que l'on fait de son caractère le principe originaire, sans antécédent, de son choix ». Ce choix est intemporel, il est « totalement extérieur à la nature et à la société ». Autrement dit, cela signifie que l'on « choisit de choisir, on est pleinement l'auteur de son choix : on se reconnaît soi-même comme cause unique et insubstituable de son choix ». (*Lectures de Kant*, p.169).

La destination de l'être humain consiste alors à choisir une loi (qui vaut pour tous), et non pas une action intéressée. Le but est de se conduire selon une loi, qui est « universelle », parce qu'elle nous inspire un pur « respect ». Cette décision va à l'encontre d'une conduite, qui consiste à suivre une tendance ou une habitude (parce qu'elle semble être plus profitable ou plus en faveur de notre intérêt particulier). Ce choix consiste à agir *par devoir*, selon des principes qui sont valables pour tout autre. Et non pas *conformément au devoir*, en se contentant d'imiter la forme sociale du devoir. Le but est d'appliquer un principe pour le jugement. Et non pas de se conformer à un savoir traditionnel, ni à une habitude sociale. C'est donc la « moralité » des actions, qui va déterminer ce qui est « bien ».

Il est possible pour l'homme de faire un « bon » usage de sa liberté. Le fait que l'être humain postule sa liberté constitue une chance : il a ainsi la possibilité de choisir le « bien » (le bon principe). Malheureusement, il peut aussi choisir le « mal » (le mauvais principe).

Pour Kant, l'arbitre humain est tel « qu'il peut certes être *affecté* par des impulsions mais non pas *déterminé* par elles ». La « *liberté* de l'arbitre consiste en l'indépendance de sa *détermination* à l'égard des impulsions sensibles ». (MM, p. 457 ; AK VI, 213). Cela signifie que l'arbitre humain agit selon des motifs intelligibles, et non pas qu'il est déterminé par des mobiles sensibles (comme l'animal). L'être humain détermine « lui-même » – par un choix – quel motif sera admis dans sa maxime subjective. Cela grâce à notre « volonté » qui est législatrice, dans la mesure où elle est capable d'appliquer des principes rationnels et universels. De ce point de vue, le « libre arbitre » peut être déterminé par la « raison ». Il s'agit de la *volonté* de se déterminer par un principe rationnel, ceci afin d'agir de façon purement morale. (Pléiade, J. et O. Masson, T. III, p. 1418).

Dans le Chapitre 9 de *Lectures de Kant*, il est montré que dans la philosophie pratique, nous devons choisir le « motif » qui détermine notre action. Il s'agit du motif par lequel « nous nous déterminons ». La bonne décision consiste alors à agir selon la loi morale (universelle). Dans le cas contraire, si l'on décide d'agir en fonction de son intérêt propre (individuel), nous sommes responsables de cette « transgression ». Par exemple, dans le cas du mensonge, on choisit soi-même « d'inverser » la maxime de l'action bonne (on choisit la mauvaise). Pour Kant, l'histoire de la « *nature* commence donc par le Bien, car elle est *l'œuvre de Dieu* ; l'histoire de la *liberté* commence par le Mal, car elle est *l'œuvre de l'homme* ». L'individu est fondé à se tenir pour « responsable de tous les maux qu'il subit comme du mal qu'il fait, et en même temps, en tant que membre du Tout (d'une espèce), à estimer et à admirer la sagesse et la finalité de cette ordonnance ». (Conject., p. 511 ; AK VIII, 116).

Comme le montre le Chapitre 9 dans *Lectures de Kant*, le « mal » commence donc par la liberté et il est commis par la « liberté ». Le mal est « radical » parce qu'il est le fruit d'une radicale liberté, qui a son origine dans l'homme. En effet, Kant précise à propos de l'homme, « qu'aucune cause dans le monde ne peut faire qu'il cesse d'être un être agissant librement ». Son action est « libre », elle n'est nullement déterminée par des « causes naturelles », de sorte que son action « peut et doit toujours être jugée comme un usage *originnaire* de son arbitre ». (Rel., p. 56 ; AK VI, 41). Par conséquent, le mal radical situe l'action dans l'ordre de la « responsabilité », il est pleinement humain. En définitive, en choisissant le bien, on fait un bon usage de la liberté (on choisit le bon principe), alors qu'en choisissant le mal, on fait un mauvais usage de la liberté (on choisit le mauvais principe). Il ne faut donc pas attribuer le « mal » à une disposition de la sensibilité, mais à la liberté humaine. La sensibilité n'est pas intrinsèquement mauvaise, c'est uniquement l'usage que nous en faisons qui est mauvais.

Dans le cas où l'on décide de faire le mal, on fait passer la négation de la loi morale, pour une loi supérieure. Cette « perversion » consiste à se représenter que le mal qu'on fait est un « bien », chacun érige alors son « moi » en juge suprême de la moralité. Ainsi, en disant que « le mal est radical », on signifie que nous consentons pleinement au mal. Cependant, ce mal n'est pas absolu, il ne condamne pas la nature humaine car nous conservons une « disposition primitive au bien ». Le penchant au mal est donc d'autant plus condamnable, qu'il « pervertit notre propre nature » (alors que celle-ci était primitivement disposée au bien). (*Lectures de Kant*, p.172).

Sur ce point, Kant prend de la distance avec le rationalisme métaphysique (Leibniz et Wolff), qui a tendance à penser que la structure du monde est par nature logique (calculable) et soumise à des règles. Kant va préférer le rationalisme critique, qui renonce aux prétentions dogmatiques et métaphysiques, en reconnaissant à la raison des « limites » (qu'elle s'impose à elle-même). De ce point de vue, la philosophie critique s'oppose à Leibniz et à Wolff. En

effet, Kant concède qu'il existe de la « malignité » dans les actions humaines. Mais il considère que c'est une faute de soutenir, que cela résulte de la « nature » de l'homme et des « choses », en fait cette malignité résulte de la liberté. (Pléiade, A. Philonenko, T. III, p. 1335).

La radicalité du mal signifie alors que l'homme le meilleur est « faillible » (parce qu'il est libre). Par la liberté, il nous est possible de décider de « bien faire », ou de « mal faire ». L'être humain est « capable d'une amélioration », mais il est aussi capable de « perversion ». Ainsi, en dépit de la perversion de son cœur, « l'homme a toujours une bonne volonté, l'espérance d'un retour au bien, dont il s'est écarté, demeure ». (Rel., p. 60 ; AK VI, 44). Restaurer cette aptitude au bien comme « aptitude », c'est « guérir la propension au mal par l'inclination à la liberté », c'est restaurer la « liberté », la remettre au « commencement de l'action ». (*Lectures de Kant*, p.172).

L'homme est capable du bien par une « amélioration laborieuse ». Pour l'homme (en tant qu'auteur), le bien est le produit d'un « travail continu » sur soi et le résultat d'un « perfectionnement ». Seule l'amélioration peut nous donner « l'idée du bien », il n'existe donc pas de bien identifiable comme une réalité bonne en soi. Par conséquent, l'idée du bien se trouve dans « l'action et le comportement », sans que jamais soit atteinte la perfection en acte. L'humanité trouve son « originaire » aptitude au bien dans ses « progrès vers le mieux ». (*Ibid.*, p.174). Par suite, c'est par la recherche du bien suprême (la vertu morale), que l'humanité se rend digne du « bonheur ». Cela signifie que le bonheur n'a de sens que dans la mesure où en s'en est rendu digne (par la moralité).

6. Se rendre « digne du bonheur »

Une conception morale et non utilitariste du bonheur est donnée par la formule : « se rendre digne du bonheur », car devenir digne du bonheur rend le bonheur digne d'être un but moral.

Pour Kant, la philosophie en ce dernier sens est même la « science du rapport de toute connaissance et de tout usage de la raison à la fin ultime ». Et cette fin consiste à se rendre digne du « bonheur », par la « moralité ». (Notes, p. 1296 ; AK IX, 25).

Ainsi la « loi morale » nous commande la « manière dont nous devons nous conduire pour devenir seulement dignes du bonheur ». Il s'agit de faire « abstraction des inclinations et des moyens naturels de les satisfaire ». (C1, p. 1366). De sorte qu'à la question : *Que dois-je faire ?* La réponse de la raison pure, en ce qui concerne l'intérêt « pratique » nous dit : « *Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux* ». (C1, p. 1368). Cette maxime signifie d'abord qu'il faut donner au bonheur une valeur morale (et non pas simplement physique, psychique ou sociale) : le bonheur ne peut pas être cause, mais seulement conséquence de la moralité.

Dans un deuxième sens et deuxième enjeu : le bonheur doit être proportionné à la moralité (sinon, il y a injustice et la loi morale ne ferait que nous rendre malheureux ou insensibles). L'homme seul ne peut pas réussir la proportionnalité du bonheur et de la morale : il faut donc élargir le rapport à la nature en y intégrant la question difficile de la finalité. Kant fait alors de « l'idéal du souverain bien » : le « fondement pour la détermination de la fin dernière de la raison pure ». De cette façon, à la question : « Si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer ? », Kant répond que « chacun a sujet d'espérer le bonheur

dans la mesure précise où il s'en est rendu digne dans sa conduite ». (C1, p. 1368 ; AK III, 525).

Une troisième dimension est donnée par la philosophie de l'histoire : comment l'humanité agissant dans l'histoire peut-elle se rendre source de sa propre félicité ?

Cette dimension apparaît dans la mesure où Kant considère que : « *Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale* ». (Idée h. u., p. 189). Pour Kant, la nature a voulu que l'homme ne prenne part à aucune autre félicité ou perfection que celles qu'il s'est lui-même créées. Cette « félicité », l'homme doit se la créer par sa propre raison. De cette façon, l'homme apprend à se rendre « digne » du bonheur, au lieu d'attendre simplement que la nature lui fasse don de ses « plaisirs ». Comme cela est montré dans Kant et l'avenir de la culture, cet apprentissage (par la raison) est pénible, il rend le bonheur presque inaccessible, mais par contre il multiplie les causes de « l'espérance ». De ce point de vue, la « dignité » est une vocation humaine, qui est provoquée par l'insuffisance des dons de la nature à notre égard. Par conséquent, on peut considérer que la **dignité** est aussi une visée, qui nous arrache aux conditionnements « empiriques ».

Dans *Kant et l'avenir de la culture*, il est montré également que Kant ne prend pas la réalité humaine de l'homme au niveau de ses « désirs », mais au niveau de ses « aspirations ». La pertinence de cette analyse culmine dans l'aspiration à la dignité. La valorisation de cette aspiration permet alors à Kant de mettre de côté l'aspect psychologique, qui entoure le bonheur. De cette façon, la dignité personnelle ne peut plus être subordonnée à la satisfaction des « penchants ». En réalité, la philosophie pratique fait de la « dignité » le seul motif d'une action, qui soit en mesure de donner une valeur pratique au bonheur. Comme cela est dit dans

ce commentaire, se conduire de manière à être « digne du bonheur » devient alors la formule adéquate, à toute **espérance** possible.

Dans le cadre de la philosophie pratique, le bonheur est donc en quelque sorte « conditionné » par la dignité. L'accord du bonheur et de la nature ne dépend pas d'une appréhension « technique » de l'expérience, mais d'une conception « pratique » de la place de l'être humain dans le monde. En quelque sorte, cette conception évalue notre « mérite », à la hauteur de notre contribution vis-à-vis de « l'idéal » d'un monde possible. Ce monde est alors une « finalité », dont nous pouvons être la source. (Kant et l'avenir de la culture, p. 150).

Pour Kant, les fins suprêmes sont celles de la « moralité ». Il s'agit d'établir une unité finale, ceci malgré toute la diversité et l'hétérogénéité de la nature. Cette unité finale passe par notre faculté de compréhension. Il est question de découvrir un « ordre », par une opération de l'entendement. Cet ordre nous conduit vers une fin « nécessaire » (vers une unité des principes). Ceci grâce à notre « faculté de juger *téléologique* ». On peut alors concevoir « l'Idée d'un grand système des fins de la nature ». (C3, p. 1173). Ainsi, pour ce qui regarde le concept de fin, il est toujours formé par nous-mêmes.

Par suite, grâce au concept de la finalité, il nous est possible de viser le « bien » moral. Puis en visant le bien, nous pouvons espérer nous rendre dignes du « bonheur ». Pour Kant, notre « salut » provient de ce que l'homme doit faire lui-même pour se rendre digne du bonheur. Le but est alors de rechercher le bien « éthique » en l'homme (dans sa disposition morale). De plus, Kant fait remarquer que si l'on se place du point de vue d'un spectateur « raisonnable » et « impartial » il n'est pas possible d'éprouver une satisfaction (rationnelle) à voir quelqu'un être heureux, s'il n'a fait preuve d'aucune « bonne volonté ». Par suite, pour Kant, la bonne volonté paraît constituer « la condition indispensable de ce qui nous rend dignes d'être heureux ». (FMM, p.251 ; AK IV, 393).

Dans les *Leçons de métaphysique*, Kant montre que toute moralité consiste dans le principe essentiel de la « règle » suivant laquelle « nous nous rendons dignes d'être heureux », en agissant selon le commandement de la « loi sainte ». Cette loi n'enseigne pas les actions, par lesquelles nous nous rendons « heureux », mais seulement les actions par lesquelles nous nous rendons « dignes du bonheur ». La formulation de ce motif moral est la même, que celle de la *Critique de la raison pure*, où la loi morale indique comment « on peut se rendre digne d'être heureux ». La loi morale est là aussi formulée comme une « règle » de l'action.

Il faut comprendre qu'en ayant « obéi » à cette loi, on se rend simplement « digne du bonheur », on n'est pas forcément heureux. En obéissant à cette loi, on peut simplement « espérer » prendre un jour part au « bonheur ». D'un point de vue pratique, il faut alors concevoir un être « absolument nécessaire », qui a le pouvoir de nous accorder le « bonheur » dont nous nous sommes rendus dignes. En effet, dans la philosophie pratique kantienne, « il doit nécessairement exister un autre monde ou un autre état, où le bien-être de la créature sera adéquat à son bien-agir ». (*Leçons de métaphysique*, p. 356).

Dans ce raisonnement, il est question de « mériter » le bonheur, en étant « vertueux ». Ainsi, en se conduisant « conformément » aux « lois morales », on se rend « digne du bonheur ». Cette possibilité appartient à un être, qui agit « librement » et qui se comporte de manière à se rendre digne du bonheur. C'est en effet à cette condition, que l'on peut espérer prendre effectivement « part » au bonheur. Il faut donc penser que les « lois morales » sont réellement « bonnes », du point de vue pratique. Car personne ne peut « prétendre » être digne du bonheur, « sans les lois morales ». Il s'agit de prendre une « décision » morale, qui nous donne la force d'obéir à la loi morale, et par suite nous rend digne d'être heureux.

Cependant pour que cette espérance se réalise, c'est-à-dire pour que mon bonheur soit « proportionné » à « ma moralité », il faut admettre « *un gouverneur universel cosmique de la nature, dont la volonté est une volonté morale* ». Pour Kant, ce gouverneur « *ne peut dispenser le bonheur qu'à la condition des lois morales* ». Par-là, il est « *en mesure de faire concorder le bien-agir avec le bien-être* ». Il s'agit donc de se rendre digne du bonheur, « par la moralité ». (*Leçons de métaphysique*, p. 404). Cela signifie que pour Kant, « Dieu » (selon sa volonté universelle) veut le bonheur du « monde entier ». Mais que « Dieu » (selon sa volonté particulière) n'accorde le bonheur « qu'à ceux qui se sont rendus dignes » d'être heureux. (*Leçons de métaphysique*, p. 429).

- **Se « rendre digne du bonheur », une morale de l'espérance.**

En effet, le bonheur tout seul n'est pas pour notre « raison », le bien complet. À moins que le bonheur ne soit joint à ce qui nous « rend dignes d'être heureux », c'est-à-dire la « bonne conduite morale ». On peut alors dire que c'est par la « moralité », que les « êtres raisonnables » se « rendent dignes » du bonheur. (C1, p. 1372 ; AK III, 528). Pour simplifier, on pourrait dire que la suprême félicité est liée à ce qui fait que l'on mérite d'être heureux. Il est question de se rendre digne du bonheur, par la moralité (en accomplissant le bien). Par suite, la vertu – du fait qu'elle rend digne d'être heureux – devient le bien suprême. Cependant, la vertu n'est pas le bien « complet » et « accompli », car pour qu'elle soit ce « bien », il faut que le bonheur s'y « ajoute ».

De ce point de vue, il s'agit de respecter la loi « morale ». Ce respect se définit en fonction de nos actes, c'est-à-dire en agissant en fonction du bien. En réalité, pour se rendre digne du bonheur, il est surtout question de faire le « bien » grâce à la « sainte loi » qui oriente toutes nos forces vers le bien (moral). Le but est alors de se montrer honnête afin de se rendre digne du bonheur. Cet engagement vers le bien est conforme à nos plus hautes exigences. Il

appartient donc à chacun d'utiliser sa « disposition » au bien, pour devenir meilleur. Chacun a la possibilité de s'améliorer, nous sommes « libres » d'utiliser cette disposition, ou non. De sorte que si nous essayons de nous améliorer, nous pouvons espérer nous rendre dignes du bonheur. Cela signifie que notre « salut » provient de ce que l'on doit faire soi-même, de ce que l'être humain doit faire lui-même pour se rendre digne du bonheur. Cela fait appel à notre « bonne volonté » et à la pureté de nos intentions (notre intention de bien agir). Il s'agit alors de rechercher quelque chose de transcendant, qui est « au-delà » du monde sensible. Ceci en vue d'un usage pratique qui ne dépend pas de ce qui se fait, mais de ce qui *doit* se faire. Le but est de rechercher le bien « éthique » en nous (dans notre disposition morale). De cette façon, la « raison » est en mesure d'obtenir une certaine « autorité » sur la sensibilité. Cette autorité résulte de l'idée que nous avons de « l'humanité », cette idée nous guide alors dans le choix de nos actions.

Pour Kant, le devoir général de l'humanité consiste à s'élever à cet Idéal de la perfection « morale », c'est-à-dire à l'idéal de « l'intention éthique » (dans sa pureté totale). Cet idéal nous est proposé par la raison et il peut nous donner de la « force » de faire le bien, et par suite nous rendre dignes du bonheur.

Ainsi, dans *La responsabilité des modernes*, on voit que **l'on ne naît pas heureux, mais que l'on travaille à le devenir. « L'idéalisation de la vie est ce qui transporte l'individu au-delà de lui-même et qui produit en chacun une capacité inépuisable de tension. Le bonheur est contenu dans le projet lui-même, dans l'existence humaine en tant que projet ». Il n'y a pas d'autre bonheur que celui qui consiste à se rendre digne du bonheur, aspiration moralisée par la perspective de travailler au bonheur d'autrui : « s'il s'agit d'un bonheur auquel ce doit être pour moi un devoir de travailler comme à ma fin, il ne peut s'agir que du bonheur d'autres hommes, dont je considère la fin (légitime) comme étant *ma fin* ».** (MM, DV, trad. A. Philonenko, Vrin, 1968, p. 59). De

plus, c'est à « eux-mêmes que reste le soin de juger ce qu'ils peuvent compter comme susceptible de les rendre heureux ». (MM, DV, p. 667 ; AK VI, 388). En somme, pour se rendre heureux, les êtres humains doivent nécessairement passer par la « moralité ». Pour cela, ils doivent concevoir l'humanité comme une fin. Ils doivent reconnaître l'humanité en chaque homme, comme en « eux-mêmes ». C'est donc l'humanité toute entière qui doit progresser vers le bien (comme condition du bonheur).

Si l'idéalisme anthropologique de Kant conclut que les générations futures profiteront des peines et du labeur des générations présentes, « il n'y a pas simplement là une rationalisation du bonheur par défaut (autrement dit une consolation), mais bien une extension de l'expérience humaine possible, dont la complétude parfaite est son bonheur final. Le bonheur vient donc lui-même contribuer à élargir et à ouvrir l'expérience des hommes, en lui donnant pour mesure l'expérience universelle humaine, encore inachevée dans l'œuvre individuelle ». (M. Castillo). Travailler à se rendre digne du bonheur, c'est faire de l'idéal le moteur du bonheur et non l'inverse ; l'idéalisation de la vie ouvre sur un bonheur indéfiniment sublimé, l'unité demeurant à tout jamais une tâche. (Rel., p. 170 ; AK VI, 139).

- **La vertu consiste à rechercher sa perfection propre (devoirs envers soi-même) et le bonheur d'autrui (devoirs envers les autres).**

Dans la *Métaphysique des mœurs*, nous avons le devoir d'atteindre une « perfection personnelle » comme fin, qui est en même temps un « devoir ». Ainsi, chaque personne a le « devoir de se rendre digne de l'humanité par la culture en général ». De plus, par le biais d'une volonté de faire aussi des « autres une fin pour nous, le bonheur d'autrui est une fin qui est en même temps un devoir ». (MM, p. 675 ; AK VI, 393).

Ces cas nous conduisent à la thèse suivante : Kant souhaite construire une conception morale du bonheur pour lutter contre la conception physique et utilitariste du bonheur. Le bonheur n'est pas la source de la morale, mais la morale peut conduire à moraliser le bonheur, à lui donner une place dans la moralité.

Nous soupçonnons que cette place faite au bonheur moralisé par la morale consiste à intégrer l'humanité entière dans le devenir de la moralité. La *Critique de la faculté de juger* produira une analyse téléologique du rapport entre bonheur et moralité. Mais la *Critique de la raison pratique* s'efforce de produire une idée « collective » de la réalisation de la morale comme bien universel, et pour cela, elle inclut le projet de rendre les hommes, non pas heureux, mais dignes du bonheur. S'ils se rendent dignes du bonheur, ils font de la morale la condition de leur aspiration au bonheur.

7. Dimension politique de la question du bonheur

Dans le compte-rendu de Herder, Kant explique que le bonheur ne peut pas être le critère de la valeur de la vie (« veaux heureux »). De même, dans *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, il parle de « bergers d'Arcadie » pour signaler que la valeur de l'action dans la vie sociale n'est pas le repos et l'arrêt de l'activité, de la tension, de l'effort.

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, il fait la critique des hommes politiques qui croient que le bonheur de leur peuple est le but de leur gouvernement, et Kant objecte qu'il faudrait un savoir de la nature que nous n'avons pas.

La question du bonheur contient donc une dimension politique qui concerne la vie collective et pas seulement la vie individuelle. Mais, contre Locke, Kant ne pense pas la réussite politique en termes de bonheur, c'est-à-dire d'efficacité. Le principe du bonheur en politique signifie chez Kant une rationalisation de la politique « par le succès ». C'est le reproche qu'il fait à Locke et Hobbes dans *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*.

Kant reproche notamment à Hobbes que dans *De Cive* (chapitre 7), le chef de l'État ne soit en rien lié au peuple par « contrat ». De ce fait, pour Hobbes, l'homme d'État ne peut pas commettre « d'injustice envers le citoyen » (quoi qu'il fasse sur lui). Pour Kant, si elle est prise en général, la proposition est « effrayante ». Cela revient à renier « l'esprit de liberté », qui est digne de « respect » dans son origine et dans ses effets. (Th. et Prat., p. 287 ; AK VIII, 304).

Par ailleurs, Kant reproche à Locke de fonder sa philosophie politique sur la « loi naturelle » comprise de manière immanente. Pour Locke, cette loi correspond à l'état de nature, où selon lui les hommes sont libres et égaux. Cet état obéit cependant à certaines règles, qui découlent logiquement de la « loi naturelle ». Selon Locke, cette loi est découverte par la raison et elle est d'origine divine. De ce fait, elle interdit aux hommes de faire aveuglément tout ce qu'ils désirent, par suite ils ont même certains devoirs, en particulier tout ce qui est lié à la « conservation » de leur propre vie. Pour Locke, c'est en obéissant aux lois de la nature, que l'homme est conduit à faire ce qui est conforme à sa « nature » et à ses « intérêts ». Dans la philosophie de Locke, beaucoup de choses sont liées à la nature. Par exemple, une « distinction » est simplement la perception d'une différence, que la « nature » a placée dans les choses.

En conséquence de tout cela, Locke énonce trois droits fondamentaux : le droit à la vie et à fonder une famille, le droit à la liberté (qui consiste à obéir aux prescriptions divines), et le droit à la jouissance de ses biens (et à l'échange). De cette façon, chaque homme reste le seul propriétaire de sa vie, de sa liberté, et de ses biens. Pour Locke, l'État doit donc se limiter aux « intérêts » civils, c'est-à-dire à protéger la vie, la liberté, et les biens (de chacun).

À partir de là, on voit que la philosophie de Locke correspond à une vision empiriste du monde (elle se base principalement sur l'expérience). Par conséquent, pour Locke, le bien est simplement ce qui est propre à produire en nous du « plaisir », et le mal ce qui est propre à produire en nous de la « douleur ». Pour Locke, cela provient du fait, que nos idées du « bien » ou du « mal » sont en correspondance et en liaison avec les lois naturelles.

Comment l'âme reçoit-elle nos idées ? Pour Locke, les idées viennent tout simplement de notre « expérience ». Alors que pour Kant, l'expérience nous dit bien ce qui *est*, mais elle ne nous dit pas ce qui *doit être* (d'une manière nécessaire). En conséquence, pour Kant, une

idée est un concept rationnel « nécessaire », qui ne peut pas être donné dans les sens. Donc pour Kant, l'Idée est un concept de la « raison », qui ne peut pas se rencontrer dans l'expérience.

D'autres différences entre Locke et Kant sont à signaler. Pour Locke, l'entendement est une puissance de penser, alors que pour Kant il est un pouvoir de « juger ». Pour Locke, la mémoire est une idée qui « revient » dans l'esprit, sans que l'objet extérieur (qui l'a fait naître) n'agisse sur nos sens. Alors que pour Kant, le pouvoir de se représenter un objet (même en son absence) relève plutôt de « l'imagination ». Par suite (pour Kant), la « mémoire » diffère de l'imagination, car la mémoire a le pouvoir de reproduire « volontairement » une représentation antérieure. De ce point de vue, « l'esprit » n'est pas un simple « jouet », ni un instrument.

Pour envisager la philosophie politique kantienne, encore quelques différences entre la philosophie de Locke et celle de Kant sont à signaler. Pour Locke, la « raison » peut se considérer en quatre degrés : le premier consiste à découvrir des « preuves », le deuxième à les ranger « régulièrement », le troisième à apercevoir leur « connexion », et le quatrième à tirer une juste « conclusion » du tout. Pour Kant, avant de définir la « raison », il faut d'abord la distinguer de l'entendement. De cette façon, la raison peut se définir comme le pouvoir des « principes ». Alors que l'entendement est le pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité, au moyen de « règles ». Par suite, la raison est la faculté de ramener à l'unité : les règles de l'entendement, au moyen de « principes ». Pour conclure sur ce point (pour Kant), la « raison » ne se rapporte jamais à l'expérience, ni à un objet quelconque : elle se rapporte à des principes. La raison cherche à se procurer *a priori* (indépendamment de l'expérience) et par des « concepts » : une « unité rationnelle ». Pour Kant, les idées sont indépendantes de l'expérience, alors que pour Locke les idées sont dépendantes de l'expérience. Une philosophie qui s'appuie sur l'expérience (Locke) oriente alors nos actions vers l'efficacité,

que l'on souhaite obtenir. Elle oriente nos actions vers une réussite empirique d'un comportement ou d'une idée (succès, fortune personnelle ou collective).

Le principe du bonheur signifie donc chez Kant une rationalisation de la politique « par le succès », c'est le reproche qu'il fait aussi aux révolutionnaires et au « moralisme politique » des politiciens.

Au niveau des idées politiques, Kant pense que l'aspiration au bonheur ne doit pas conduire à rejeter l'autorité de l'État au bénéfice de « l'anarchie ». Le risque de ce type de gouvernement repose sur le fait, que chacun veut « faire le maître ». Pour Kant, la forme de gouvernement républicaine est la seule, qui répond parfaitement aux « droits de l'homme ». Par d'autres types de gouvernements, il est même impossible d'y arriver, « si ce n'est par des révolutions violentes ». (PPP, p. 344 ; AK VIII, 353).

En ce qui concerne le moralisme politique, il s'agit d'une vision politique, qui a pour but de préserver les intérêts de l'homme d'État. Pour Kant, il faut distinguer le « politique moral », c'est-à-dire l'homme d'État, qui agit d'après les principes avoués par la morale (universelle), du « moraliste politique », qui accommode la morale à ses propres « intérêts » (particuliers). En conséquence, ce que l'on peut « exiger des gouvernants », c'est qu'ils aient toujours devant les yeux le devoir « de tendre par des progrès continuels vers la meilleure constitution possible ». (PPP, p. 367 ; AK VIII, 372).

L'homme d'État ne doit donc pas se comporter comme un simple technicien du monde politique (en usant notamment de mensonges). Au contraire, Kant choisit le « politique moral », car il s'inscrit dans la voie du progrès de l'humanité. Dans ce cas, la morale doit être voulue comme une « fin », et jamais utilisée comme une cause « empirique ». Il s'agit de rechercher une valeur « éthique », et non pas une simple efficacité technique. Ainsi, dans la philosophie critique, il est question de se mettre en quête d'un critère « universel », à partir

duquel on peut reconnaître (distinguer) : le « juste », de l'injuste. Pour conclure sur ce point, il apparaît que la « morale » est un critère qui prend un sens téléologique. En effet, les intérêts eudémonistes ou empiriques n'ont pas de rapport avec une « téléologie pure », car celle-ci subordonne les moyens de la théorie, aux fins de la « pratique ». Cette téléologie (pure) donne la priorité à la « raison pratique ». De cette façon, elle maintient la présence de la moralité dans le « droit » et la possibilité d'un progrès constant de la « civilisation ». Par suite, une « constitution parfaite définit la règle d'un progrès politique souhaitable et dont la perfection n'est pas concevable comme effet de la nature, mais comme une fin du progrès ». (*Kant et l'avenir de la culture*, p. 178). Dans la philosophie pratique, la « société civile parfaite » doit donc demeurer une « fin » permanente de l'histoire. Cette destination pratique est en rapport avec le bien, elle ne dépend pas de la recherche du bonheur. Elle ne dépend pas de la réussite empirique que l'on associe au bonheur.

Le bonheur conduit à une fausse philosophie de l'histoire, l'histoire comme eudémonisme

Dans *Le Conflit des facultés*, Kant consacre un paragraphe pour expliquer sur quoi repose « la façon eudémoniste de se représenter l'histoire des hommes ». Cette vision eudémoniste consiste à se figurer, que par la « liberté » du sujet, la quantité de bien pourrait « augmenter » au fur et à mesure de l'histoire (avec le temps). Pour Kant, l'eudémonisme (avec ses débordantes espérances) paraît donc être « intenable ». En effet, dans la philosophie pratique, il s'agit d'emprunter le « chemin du bien », et non pas d'augmenter la « quantité de bien ». (*Conflit*, p. 891 ; AK VII, 82).

Pour résumer, on peut dire que l'on confond bonheur et succès, bonheur et efficacité : le bonheur conduit à une philosophie amoral de la morale qui ne tient compte que de l'efficience de nos actions. Le bonheur est compris comme la réussite

empirique (succès, fortune, personnelle ou collective) d'un comportement ou d'une idée. Cela veut dire que le bonheur ne peut pas être critère de moralité des actions. Du point de vue des idées politiques, Kant n'envisage donc pas la réussite politique en termes de bonheur, c'est-à-dire d'efficacité.

Dans la politique, il s'agit de rechercher une valeur « éthique », et non pas une simple efficacité technique qui pourrait nous rendre heureux. Ainsi, dans la philosophie critique, il est question de se mettre en quête d'un critère « universel », à partir duquel on peut reconnaître (distinguer) : le « juste », de l'injuste. Dans ce sens, il apparaît que la « morale » est un critère à part. En effet, le critère moral permet d'emprunter le « chemin du bien », et non pas d'augmenter la « quantité de bien ». (Conflit, p. 891 ; AK VII, 82). Kant envisage la politique à partir de l'histoire, et notamment à partir de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Pour Kant, « l'histoire » se comprend en fonction de ce qui « doit être », et non pas en fonction de ce qui « est ». L'histoire est orientée vers une fin raisonnable. À partir de là, c'est dans cette histoire (politique) que l'homme réalise ses fins propres. L'homme est ainsi capable de constituer un ordre rationnel et moral, qui n'est pas celui de la nature.

Dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant part du principe que l'homme est un être libre, qui crée lui-même sa *félicité* et sa *perfection*. Cela signifie que l'homme peut tirer entièrement de lui-même « *tout ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale* ». Ainsi, par la « liberté » de la volonté, qui se fonde sur la *raison*, l'homme peut agir sans tenir compte de l'instinct naturel. Par suite, sur la base de son « intelligence », l'homme peut faire preuve de bonté. Par la pensée, il peut viser une sorte de « perfection » intérieure. Puis, par une « *estime raisonnable de soi* », il peut espérer progresser, c'est-à-dire se rendre « meilleur ». Tout cela repose sur un « édifice », qui se situe au-delà de la nature, cet édifice concerne toute « l'humanité ». Cette idée de l'humanité correspond à un dessein « suprême », qui recherche une société idéale. Cela nous permet alors

d'envisager cette « histoire philosophique » sur un « plan cosmopolitique ». (Idée h. u., p. 205 ; AK VIII, 31).

Ce qui est demandé pour réaliser ce projet cosmopolitique, c'est d'agir selon un ordre « universel ». Il est question d'agir selon un certain rapport de la volonté avec l'action, c'est-à-dire selon la possibilité « morale » de l'action. Le but est d'envisager nos actions dans la vie concrète, dans la vie que l'homme est destiné à vivre dans le monde, et non pas dans un rêve chimérique, qui nous dispenserait d'agir sur le monde. Ainsi, pour l'être humain, « *les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison ne devraient être développées complètement que dans l'espèce, mais non dans l'individu* ». (Idée h. u., p. 189 ; AK VIII, 18).

De ce point de vue, il est important que nous utilisons notre « liberté » pour faire des choix rationnels et réfléchis, plutôt que de nous laisser guider par le hasard (ou par la recherche du bonheur). Cette démarche rationnelle consiste à utiliser pleinement notre *liberté*. Cela signifie que personne ne doit « penser » ou « parler » à notre place, chacun doit pouvoir s'exprimer librement et se diriger vers ce qu'il estime être « juste » et « universel ».

De cette manière et par le respect de ces principes, le bien pourrait « triompher » du mal, ou au moins le limiter. Ce « succès » (du bien) suppose de suivre les lois de la « rationalité » et les lois du monde intelligible. L'idée du bien pourrait alors s'établir au point de vue « cosmopolitique » (dans un univers de citoyen), d'une façon « rationnellement » fondée, en tenant compte des droits et des devoirs de chacun.

Au point de vue politique, il s'agit de favoriser le *bien intelligible*, autrement dit l'éthique. De cette façon, chacun peut espérer « progresser » vers l'intelligible et le rationnel, en se cultivant. En définitive, cette « perfection » intellectuelle est absente de l'expérience, elle ne peut se concevoir que comme un projet, à titre de prospective (comme une perspective

d'avenir). Ce progrès futur est réalisable si chacun agit selon une « volonté universellement valable ». Ce monde sert d'horizon pour fonder une « constitution conforme à la loi ». Dans ce cas, l'éthique indique une direction, un « idéal », qui nous permet de nous diriger vers l'idée du bien au niveau de la politique et du droit.

En ce qui concerne la réalisation d'une « constitution civile parfaite », Kant précise qu'il est nécessaire d'atteindre « *une société civile administrant universellement le droit* ». (Idée h. u., p. 193 ; AK VIII, 22). Il s'agit de réaliser l'idéal du droit, cependant une telle perfection ne peut pas se rencontrer dans « l'expérience », elle est donc une Idée (ou un modèle), qu'aucun régime politique particulier ne peut inspirer « empiriquement ».

Faut-il penser que cette société peut se réaliser à condition que l'homme atteigne son entière destination « morale », ceci en développant les germes du « bien moral » (contre les germes du mal) ? Si l'on raisonne de cette manière, il faudrait que la morale conditionne la politique. Mais il semble (on l'analysera plus loin) que Kant s'efforce de voir dans les progrès du droit des sociétés humaines, le signe et le moyen d'une avancée dans la morale. Ce qui donne un sens politique à l'idée qu'il faut se rendre digne du bonheur : les générations actuelles ont à construire un espace juridique, qui permet l'avancement de l'espèce humaine vers sa destination morale. Le problème politique trouverait alors une résolution possible, dans la mesure où c'est de la bonne organisation de « l'État », que l'on peut espérer une moralisation possible de l'espèce humaine.

La rationalité de cette philosophie relève donc de la volonté *universelle*, et non pas de l'intérêt individuel. Il est toujours question d'agir d'après les « principes » avoués par la morale, et non pas d'accommoder la morale aux « intérêts » de l'homme. Par suite, un état de droit réclame un acte de « volonté », et non pas une analyse anthropologique des « besoins ». Cette manière de penser (critique) permet d'entrer dans un état « juridique », pour sortir de

l'état de « nature ». D'une certaine façon dans l'état de « nature », on fait le bien pour être heureux (on agit d'une façon intéressée). À l'inverse, la philosophie pratique propose de faire le bien moral pour lui-même (sans rien attendre en retour : on agit alors de façon désintéressée). De cette façon, il est possible d'envisager un ordre pratique, qui est valable pour tous. On peut alors dire qu'une législation est pratique, si c'est la représentation d'une volonté « universellement valable », qui constitue la norme fondatrice des « règles ». Dans ce cas, les règles sont intelligibles pour tous, elles sont des « maximes » pratiques universelles. Ainsi, grâce à ces maximes, il est possible de constituer une pure Idée de « l'État », qui est conforme au droit. Cependant, dans ce projet d'universalisation, il ne faut donc pas confondre le principe du « droit » (qui est universel), avec le principe du « bonheur » (qui est individuel).

Le droit universel doit nous permettre de nous orienter vers la légalité. Pour cela, la loi doit s'opposer à la violence et à la guerre. Par suite, la non-violence et la « paix » servent de fondement à la politique. Le système « cosmopolitique » correspond à cet idéal. Vis-à-vis de cette espérance (cosmopolitique), il est alors possible de progresser vers le bien. Par son activité (par la vertu), l'homme peut progresser vers le bien (moral). Il s'agit du « bien suprême cosmopolitique », ce bien suprême se fonde sur l'Idée pure de l'humanité.

Pour Mai Lequan, l'homme peut espérer se rapprocher « asymptotiquement » de l'idéal de la vertu, par un « effort constant » (une lutte contre soi et une résistance aux penchants qui sont contraires à la *loi*). Cela implique de l'homme qu'il soit « capable de réformer » sa manière de penser, c'est-à-dire de penser en direction du bien. Cela signifie que l'homme n'est jamais d'emblée, ni systématiquement dans le bien, il lui faut donc « progresser *constamment* vers le bien ». Car la « vertu » est un idéal qui est à la fois réalisable (si l'on entend par ce terme progrès vers le bien), et irréalisable (si l'on entend par

ce terme l'idéal d'une vertu accomplie). L'homme vertueux est donc constamment en chemin, en progrès vers la « vertu parfaite ». (*La philosophie morale de Kant*, p. 461).

DEUXIÈME PARTIE : LA
PROBLÉMATIQUE DU BONHEUR ET
LA CONCEPTION DU SOUVERAIN
BIEN

Chapitre I : Le problème du dualisme

kantien

Dans la philosophie kantienne, **la morale est *a priori*, alors que le bonheur est *a posteriori***. La moralité est rationnelle et universelle, alors que le bonheur est empirique et particulier. De plus, la moralité est déterminée : elle est la condition, alors que le bonheur est indéterminé : il est conditionné. **Par conséquent, on peut se demander comment agir si la séparation entre moralité et bonheur est radicale ?**

1. Problématique du dualisme kantien entre bonheur et moralité

La loi morale serait insensée si elle ne pouvait produire des effets dans la vie morale des hommes : la quête de perfectionnement comme condition de l'exercice de la loi morale dans la Critique de la raison pratique, c'est là que Kant met en œuvre la notion de souverain bien. C'est dans l'effort vers le bien qu'il faut trouver le souverain bien pour éviter de réduire le bonheur à une réalité technique et empirique.

Dans la Critique de la raison pratique, Kant explique que la loi morale est déjà « contenue » dans le concept de souverain bien, comme « condition suprême ». Cela signifie que l'existence du souverain bien est possible par notre « raison pratique ». La représentation de son existence est le « principe déterminant » de la volonté pure. (Luc Ferry et Heinz Wismann, T. II, p. 1501). En réalité, la loi morale est déjà contenue dans le concept du souverain bien et elle est aussi « pensée » avec lui. Elle détermine ainsi la « volonté » d'après le principe de « l'autonomie ». Grâce à cet ordre dans la façon de penser, tout s'accorde dans « la plus parfaite harmonie ». (C2, p. 742 ; AK V, 110).

Cette harmonie correspond aux principes « actifs » du devoir. Ces principes nous permettent de devenir un homme de « bien », c'est-à-dire de servir le bien « éthique ». En d'autres termes, il s'agit de faire preuve d'une « bonne conduite » envers les autres (et envers soi-même). Dans ce raisonnement, la bonne conduite est le but « véritable » de notre vie, elle constitue le fond de toutes nos actions. Pour se « rendre digne » du bonheur, il faut avoir l'intention « active » d'une bonne conduite, autrement dit, il faut mettre en pratique nos bonnes intentions (dans la vie). On peut alors réaliser concrètement son intention « morale »,

par « l'action ». Puis, espérer atteindre une pure « foi » de la raison, qui est compréhensible dans la mesure où chacun sait ce qui est « bien ». Cependant, chacun possède également une « impuissance » en ce qui concerne le monde physique, notamment en ce qui concerne la réalisation de son « bonheur » physique. En somme, ce qui rend un homme « meilleur » : c'est son intention « vertueuse », c'est-à-dire son effort vers le « bien ».

On rencontre ici l'une des figures du dualisme kantien. D'un côté, la raison détermine la morale de manière intelligible ; d'un autre côté, la vie sensible et le bonheur appartiennent au monde empirique. Deux domaines (sensible et suprasensible) se séparent, deux intelligibilités (technique et pratique) se distinguent. Deux philosophies de l'homme (le phénoménal et le nouménal) peuvent rivaliser.

Deux interprétations du kantisme sont possibles : ou bien on estime que le kantisme se ramène à cette opposition et l'on privilégie la coupure entre le sensible et l'intelligible ; ou bien l'on considère que la tâche du kantisme a été de mettre la question « qu'est-ce que l'homme ? » au centre de son œuvre. Et alors, on met au centre du kantisme le fait que l'homme est à la fois sensible et rationnel, à la fois empirique et moral, à la fois sensible et suprasensible. La question propre au kantisme devient alors : comment être moral et heureux ? Comment être moral alors que l'on est un être de désirs et de calculs ?

Dans les *Notes sur la Logique et l'Opus postumum*, on voit qu'en ce qui concerne la philosophie d'après le concept « cosmique » (c'est-à-dire « cosmopolitique »), on peut se poser quatre questions. La première : Que puis-je savoir ? concerne la « métaphysique ». La deuxième : Que dois-je faire ? concerne la « morale ». La troisième : Que m'est-il permis d'espérer ? concerne la « religion ». Et enfin la quatrième : Qu'est-ce que l'homme ? concerne « l'anthropologie ». Kant précise qu'au fond, « on pourrait mettre tout cela au

compte de l'*anthropologie*, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière ». (Notes, p. 1297 ; AK IX, 25).

Cette question (Qu'est-ce que l'homme ?) donne lieu aux questions les plus profondes que Kant se pose à lui-même :

- Refuser le bonheur n'est pas une posture morale quand cela conduit à l'immoralisme : il ne faut pas que le malheur soit une occasion d'immoralité.

Le rejet systématique du bonheur n'est pas inévitablement un vecteur de moralité. Il est possible de tomber dans la haine du devoir (comme Schiller l'a remarqué : « fais avec répugnance ce que le devoir t'ordonne »). Il est également possible de faire de l'impossibilité d'être heureux à cause de la moralité, un dégoût de la moralité : la misère, le désespoir peuvent conduire à démoraliser l'action, à justifier le refus de la morale dans l'action. Le bonheur peut donc être indirectement lié à l'action morale ; il semble que Kant cherche à produire une conception morale du bonheur au lieu d'une conception empiriste, hédoniste ou utilitariste.

On peut analyser des cas où Kant implique le bonheur dans la moralité elle-même. Par exemple, il faut se préoccuper de son bonheur non pour en faire un but moral, mais pour empêcher que le malheur devienne une cause d'immoralité ou d'indifférence à la morale.

Dans *Les Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Kant explique qu'assurer « son propre bonheur est un devoir » (au moins indirect) ; car le fait de « ne pas être content » de son état, de vivre « pressé » par de nombreux « soucis » et au milieu de besoins « non satisfaits » peut engendrer une grande « tentation d'enfreindre ces devoirs ». Cela signifie que c'est en réalité la « loi » qui « commande » de travailler à son propre bonheur. Il faut donc y

travailler : non pas par « inclination », mais par « devoir » car c'est par là seulement que notre conduite possède une « véritable valeur morale ». (FMM, p. 258 ; AK IV, 399).

Par conséquent, c'est en nous rapprochant du bonheur, que nous pouvons nous en servir comme un « moyen », et non pas comme une fin. En effet, le bonheur est un moyen légitime d'écarter ce qui fait obstacle à la fin, c'est-à-dire d'écarter ce qui fait obstacle à la « moralité » du sujet. En conséquence, chercher « l'aisance » peut nous détourner de la « misère », et par la même occasion cela peut aussi nous détourner du « vice ». De ce point de vue, le bonheur est un moyen qui peut nous permettre d'atteindre la « fin » : c'est-à-dire la « moralité ». Ainsi, pour Kant, l'adversité, la « douleur » et l'indigence (l'extrême pauvreté) sont de grandes tentations d'enfreindre son devoir. Par contraste, l'aisance, la force, la « santé » et la prospérité s'opposent à la mauvaise « influence », que la souffrance exerce sur l'accomplissement de notre devoir (moral). Dans cette vision, la « moralité » est la fin (le but ultime), et le bonheur représente simplement le moyen d'atteindre cette fin. Dans ce raisonnement, le bonheur est simplement là pour faciliter la moralité du sujet, il l'aide à être bon et « moral ».

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant explique également que la « raison pratique » (au niveau de la volonté) ne doit pas administrer un intérêt étranger. Cela signifie que si l'on s'appuie sur « l'inclination » pour accomplir son devoir, on ne produit que des « impératifs hypothétiques », c'est-à-dire : « je dois faire cette chose, *parce que je veux cette chose* ». Au contraire, « l'impératif moral » est « catégorique », il nous dit : « je dois agir de telle ou telle façon, alors même que je ne voudrais pas autre chose ». De cette façon, la raison pratique manifeste uniquement sa propre « autorité impérative », comme « législation suprême ». Par exemple, « je dois chercher à assurer le bonheur d'autrui » (non pas comme si j'y étais intéressé), mais uniquement parce que la « maxime qui exclut le bonheur » ne peut pas être comprise dans « un seul et même vouloir comme loi universelle ». Refuser le bonheur

peut donc conduire à l'immoralisme, car cela peut conduire à refuser la « loi universelle ».
(FMM, p. 310 ; AK IV, 441).

Par ailleurs, dans la note à propos de Schiller, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant précise que le « *tempérament de la vertu* » doit être « courageux » et « joyeux », et non pas « abattu par la crainte et découragé ». Pour Kant, ce dernier sentiment « d'esclavage de l'âme » ne peut avoir lieu sans une « *haine* cachée de la loi ». Alors que le « cœur joyeux dans l'accomplissement de son devoir » est un signe de « l'authenticité de l'intention vertueuse ». Par conséquent, pour Kant, la « mortification que s'inflige le pécheur repentant » est très équivoque. Le malheur n'est pas une preuve de moralité. Le malheur ne doit pas non plus être une occasion d'immoralité (il ne doit pas être un prétexte pour transgresser la loi). Au contraire, la « ferme résolution de mieux agir » (encouragée par la bonne issue) doit faire naître une « joyeuse disposition de l'âme, sans laquelle on n'est jamais certain de *s'être affecté* par le bien, c'est-à-dire d'y avoir adhéré en sa maxime ». (Rel., p. 35 ; AK VI, 24).

2. Est-il totalement possible de penser la moralité sans le bonheur ?

Pour John Stuart Mill, le kantisme serait, en vérité, un utilitarisme.

En effet pour Mill, qu'il soit « *reconnu ou non* », le « *principe de l'utilité* » a exercé une « *influence profonde* » dans la formation des « *doctrines morales* ». Pour lui, les « *croyances morales* » de l'humanité se sont rendues « *incertaines* », par l'absence d'un principe suprême « *reconnu* ». Ce principe suprême c'est l'*utilitarisme*. Pour Mill, si ces croyances morales ont pu acquérir une certaine cohérence, c'est grâce à « *l'influence tacite* » d'un principe non reconnu (l'*utilitarisme*). Pour lui, ces « *opinions* » sont en réalité guidées par la recherche du « *bonheur* ». Mill veut dire par là, que le « *principe du plus grand bonheur* » a joué un « *grand rôle* », dans la formation des « *idées morales* ». Et ceci, même chez ceux qui en « *rejettent l'autorité* », avec le plus de « *mépris* ». Selon Mill, toutes les écoles philosophiques admettent, que l'influence des actions sur le « *bonheur* » doit être prise en considération, « *avant toute autre chose* ». Ainsi, dans beaucoup de questions de « *morale appliquée* », certaines personnes éprouvent de la « *répugnance* », à reconnaître l'influence des actions sur le bonheur. Pourtant pour Mill, cette « *influence* » est le « *principe fondamental* » de la moralité et aussi la « *source* » de l'obligation morale. Pour lui, « *tous les partisans* » de la morale *a priori* ne peuvent pas se dispenser, d'avoir recours à des arguments « *utilitaristes* ». Pour Mill, l'un des plus illustres de ces penseurs (de la morale *a priori*) n'est autre que Kant. Notamment parce que Kant a écrit un traité « *systématique* », qui s'intitule : « *La Métaphysique des mœurs* ». Pour Mill, Kant est un homme « *remarquable* », au niveau de la « *spéculation* » philosophique. D'après Mill, Kant pose un premier principe de portée universelle : « *Agis de telle sorte que la règle selon laquelle tu agis puisse être adoptée*

comme loi par tous les êtres raisonnables ». Selon Mill, Kant ne déduit pas de ce « précepte » une obligation morale réelle : il « échoue » d'une façon presque « ridicule ». Donc pour Mill, Kant est « impuissant » à faire apparaître une « contradiction » ou une « impossibilité logique », dans l'adoption des règles « immorales ». Pour Mill, Kant montre seulement que l'adoption des règles de conduite immorales n'est pas jugée bonne par les personnes (ces personnes ne « jugeraient pas bon de s'y exposer »). (*L'utilitarisme*, p. 42).

Contrairement à ce que pense Mill, Kant ne considère pas qu'il faille chercher dans ces « formules » (Agis etc...), ni l'origine, ni le fondement de l'obligation morale. D'après G. Tanesse, elles fournissent seulement le « critérium de l'appréciation morale ». L'origine et le fondement de cette obligation se trouve plutôt dans la « loi morale ». Pourtant, Mill semble penser que la notion d'utilité est « inconsciemment » introduite par Kant. Ainsi, Mill sous-entend que c'est la « prévision » des conséquences « nuisibles » (pour lui-même ou pour les autres), qui fait que l'agent rejette une maxime. Par suite, l'agent raisonnable ne choisirait que les maximes susceptibles de lui apporter le bonheur. Kant avait d'ailleurs « prévu » cette « interprétation » de sa pensée et l'avait « expressément désavouée ». (V. Delbos). En réalité, la *philosophie pratique* de Kant donne une valeur à la « moralité » pour elle-même (*a priori*), sans tenir compte des conséquences (*a posteriori*) que l'agent pourrait prévoir. (*L'utilitarisme*, p. 164).

Mill pense que le « sentiment moral » va dans le sens de « l'intérêt de la société ». Cela signifie que lorsqu'une personne met en pratique une « règle », elle le fait parce qu'elle estime que cette règle est « avantageuse », pour les autres et pour elle-même. Dans ce cas, cette personne a conscience d'être « juste ». Pour Mill, même les « moralistes anti-utilitaristes » ont admis ce fait. En particulier Kant qui propose comme principe fondamental de la « morale » d'agir selon une « règle » de conduite, qui puisse être « adoptée comme loi par tous les êtres raisonnables ». Pour Mill, Kant reconnaît « virtuellement », que l'intérêt de

l'humanité doit être présent à « l'esprit de l'agent ». Mill pense que c'est à partir de « l'intérêt » de l'humanité, que l'agent juge en conscience de la « moralité de l'acte ». En effet, on ne peut pas envisager une « règle », qui « ne *puisse absolument pas* » être adoptée par tous les êtres raisonnables. De plus, une règle ne peut pas être adoptée par les êtres raisonnables, si elle est contraire à la « nature des choses ». À partir de là, Mill interprète le « principe » de Kant ainsi : « nous devons diriger notre conduite d'après une règle », que tous les êtres raisonnables peuvent adopter « *avec avantage pour leur intérêt collectif* ». (*L'utilitarisme*, p. 137).

Dans l'analyse qu'il fait du kantisme, Mill explique aussi qu'il y a une « *complexité du sentiment de l'obligation morale* ». Pour lui, cette complexité vient du « caractère mystique » que l'on attribue à « l'idée d'obligation morale ». Cette obligation serait liée à une « loi mystérieuse ». Pour Mill chez Kant, le « sentiment d'obligation » provient de la « pression » qu'exerce notre volonté raisonnable et autonome, sur nos désirs. Il s'agit d'une « manifestation transcendante ». Mill n'attribue pas cette « pression » à un principe « transcendant ». Selon lui, elle est le résultat de sentiments « naturels » ou « acquis ». Cependant, Mill admet que ce sentiment d'obligation est lié à « l'idée pure » du devoir. Ainsi pour Mill, nous pouvons considérer comme « moralement » valables les « règles », qui s'imposent comme obligatoires à la conscience commune. Ceci parce que ce caractère obligatoire, leur a été (après expérience) transmis par « l'humanité », en tant qu'elle désire assurer son « existence » et son « bonheur ». (G. Tanesse, *L'utilitarisme*, p. 170).

De plus, Mill considère que les sentiments moraux pourraient obtenir une « grande force », si on les rattachait à la « règle utilitariste ». En effet, on n'accroît pas la « force de l'obligation morale » en la rattachant aux « choses en soi ». Mill fait ici allusion à la « morale » de Kant, pour qui le fondement du « devoir » est dans le monde des choses en soi. (*Ibid.*, 171). Pour Mill, l'obligation morale doit trouver sa force dans « la croyance » en son

« origine transcendante ». De cette façon, l'obligation morale augmente l'efficacité de la « sanction intérieure ». Par suite, le « principe de l'utilité » en recueille tout de suite le « bénéfice ». (*L'utilitarisme*, p. 92).

Pour Mill, il n'y a donc pas de contradiction, que l'utilitarisme ne puisse surmonter. La raison en est que pour lui, toutes les morales sont liées à des « *sentiments moraux* », et que ces sentiments trouvent leur plus grande force, dans la « *morale utilitariste* ». Cela signifie que pour Mill, tous les « moralistes » et tous les « *systèmes de morale* » ont intérêt à se ranger à la doctrine utilitariste, car c'est pour eux le moyen d'obtenir le plus d'efficacité et la « force intérieure contraignante » : la plus « puissante ».

3. Est-il possible de penser la loi morale sans la participation de la sensibilité ?

Kant introduit une dimension de la sensibilité : le respect.

Kant parle du respect pour la personne humaine. Ce respect (inconditionnel) est une source d'harmonie et de concorde, il peut être partagé par tous les êtres humains. Il s'agit d'un respect mutuel, une sorte d'amour réciproque, qui est le contraire d'un rapport de domination.

Le respect d'autrui en tant que « personne » humaine (comme être rationnel) mène à la « vertu ». Ainsi, grâce à la vertu (le bien suprême), les autres peuvent être envisagés comme des amis, qui partagent la même « demeure » (la Terre). De cette façon, nous pouvons nous concevoir comme vivants avec les autres, dans le respect de certaines règles, et envisager l'avenir sous la forme d'une « harmonie ». Par suite, Kant pense que le *devoir* est la nécessité d'accomplir une *action*, par *respect* pour la *loi* « pratique » universelle. Il nous faut donc obéir à cette « loi », même au préjudice de toutes nos inclinations. Pour cela, nous avons besoin de notre « volonté » d'être raisonnable et de la rationalité. De sorte que pour se conduire d'après une « législation » universelle, il faut que la raison nous « arrache » un respect immédiat (plus fort que les inclinations). Notre raison doit représenter une valeur, de beaucoup « supérieure » à l'inclination, et ainsi nous mettre dans la nécessité d'agir par *pur* « respect » pour la loi « pratique ». Le respect est alors pris dans le sens de « l'honnêteté » (la loi d'honnêteté).

C'est en réalité la « liberté » qui va nous permettre d'agir de façon universelle (valable pour tous). Ceci par le « *respect* » que nous inspirent les lois universelles (rationnelles et intellectuelles). Dans la philosophie pratique, les idées purement intellectuelles ont une « influence » sur les sentiments, même sur celui du « plaisir » qui est « pathologique ». Ce sentiment comme les autres peut se transformer en « *sentiment moral* », ceci grâce à une

« *coercition* », qui est exercée sur toutes nos inclinations : par notre « raison » (par respect pour la loi). Cela signifie que la loi de « *sainteté* » (morale) a une influence sur la volonté de tous les êtres raisonnables, elle devient alors une loi du « devoir ». De cette façon, l'être rationnel vit par « devoir », il obtient une « valeur » personnelle (une dignité). En réalité, c'est la pure loi « morale », qui nous laisse pressentir la sublimité de notre existence « suprasensible ». Elle nous inspire du « respect » et nous dirige vers notre plus haute destination. Cela signifie que l'on va agir par pur « respect » pour la « loi », et non pas en fonction du bonheur ou du malheur, ni en fonction du plaisir ou de la peine. Pour Kant, cela implique de placer la « moralité » au niveau de l'intention, et non pas au niveau du résultat de l'action. Les bonnes intentions peuvent apporter une volonté de « concorde » entre les peuples (notamment celles qui sont pacifiques). Par suite, ces intentions peuvent provoquer un réel « contentement » intérieur pour nous, dans la mesure où elles sont en rapport avec le respect pour la « loi » et pour **l'éthique**.

De cette façon, il est possible à chacun de juger de sa propre destination finale « intérieure », c'est-à-dire en vertu de la loi « morale ». Il est possible à chacun de savoir s'il a respecté cette loi, ou non. Ce « respect » se définit en fonction de nos actes, à savoir en agissant bien ou mal. En réalité dans la philosophie pratique, il est surtout question de faire le « bien », grâce à la « sainte » loi, qui oriente toutes nos forces vers le bien (moral). Ce progrès vers le bien est possible, si nous prenons conscience de notre « liberté », c'est-à-dire de la possibilité que nous avons d'agir uniquement par « devoir ». Par suite, en développant un vrai « respect » pour le « devoir », nous effectuons aussi un réel progrès vers « l'éthique ». Ce raisonnement est basé sur le « respect » d'autrui, et sur la possibilité que la liberté de chacun peut « coexister » avec la liberté de tous les autres. De cette manière, par le respect de ces « principes », il est possible d'envisager un monde « commun », qui suit les lois de la rationalité (les lois du monde intelligible). Il est possible de prendre un point de vue

« cosmopolitique » (dans un univers de citoyen), ceci d'une façon « rationnellement » fondée, c'est-à-dire en tenant compte des droits et des devoirs de chacun.

Chaque personne doit conserver le « respect », qu'elle a pour elle-même. Il s'agit de prendre la direction du bien, qui nous demande de faire preuve de « *respect* » envers les autres hommes, simplement parce qu'ils sont des êtres humains (comme nous-mêmes). Cela nous conduit à l'amour « universel » du prochain. Par exemple pour Kant, « l'amitié » (considérée dans sa perfection) est l'union de deux personnes rassemblées par un amour et un respect « égaux et réciproques ». Dans ce raisonnement, chacun est envisagé comme quelqu'un qui a une « valeur » égale aux autres. Chaque personne est abordée selon un « respect » réciproque. Il s'agit de respecter la « dignité » humaine, ainsi que les valeurs universelles qui en découlent. Par suite, la nécessité d'accomplir une action par pur « respect » pour la loi universelle s'impose à l'être « libre » et « rationnel » (l'humain).

Le respect n'est pas un sentiment de « plaisir », ni de « peine », mais « d'admiration ». De ce point de vue, il est un « sentiment moral ». (C2, p. 703). Par conséquent, en tant que membre d'un « monde moral », les hommes se doivent du respect les uns aux autres. Ils ont le devoir de respecter leur « prochain ». (MM, p.742). Enfin pour Kant, le respect est inconditionnel, lorsqu'il concerne le respect pour la « loi » morale. Il s'agit d'un devoir humain « universel et inconditionné », qui peut être « exigé » de chacun. (MM, p. 765).

4. Comment agir si la séparation entre moralité et bonheur est radicale ?

La question concerne le kantisme tout entier

En effet, dans la philosophie critique, il est important de faire un certain nombre de distinctions. Notamment entre la « pratique » et la « théorie ». En effet, les philosophes abordent souvent la question de l'action, d'un point de vue pratique et d'un point de vue théorique simultanément. Pour éviter cela, Kant établit une distinction entre d'un côté la « pratique » qui est liée à l'éthique, et d'un autre côté la théorie qui est liée à la science. Il ne s'agit pas pour lui de renoncer à la théorie, mais simplement de la subordonner à la pratique. De ce point de vue, le bien fait partie de la « pratique », c'est-à-dire de « *ce qui doit être* ». Alors que le bonheur fait partie de la théorie, c'est-à-dire de « *ce qui est* ». Cette distinction aboutit en fait à une autre « subordination », ainsi le bonheur se retrouve subordonné au bien (et à la vertu). Cela provient du fait que le bien est lié au rationnel, alors que le bonheur est lié à l'expérience. Par suite, cela donne au bien une sorte de supériorité, dans le sens où il se définit par l'intelligible et le rationnel. Alors que le bonheur se définit par le sensible et l'expérience.

Tout ceci repose sur la séparation entre : la raison, et la sensibilité. Cette séparation se poursuit avec d'un côté : les lois de la *liberté* (qui concernent notre esprit), et d'un autre côté : les lois de la *nature* (qui concernent notre corps). Cela permet d'établir une dernière « distinction » entre la « *doctrine des mœurs* », et la « *doctrine du bonheur* ». Cependant, cette *distinction* (entre le principe de la « moralité » et celui du bonheur) n'est pas une « *opposition* ». En effet, la raison pure « pratique » ne demande pas que l'on « *renonce* » au

bonheur, mais seulement lorsqu'il s'agit du « devoir » : qu'on « *ne le prenne point en considération* ». (C2, p. 721 ; AK V, 93).

En définitive, cette pensée repose sur la séparation que nous faisons entre le bien et le bonheur. Dans la philosophie critique, il apparaît que le concept du bien dépend de l'honnêteté de nos « intentions », et non pas de nos sensations, ni de notre désir de bonheur. En somme dans la philosophie pratique, la priorité est donnée à la pureté du principe « moral », et non pas au bonheur (ni au bien-être). En effet, c'est parce que l'on a distingué : la loi des « mœurs » d'un côté (avec le bien), et les lois de la « nature » de l'autre (avec le bonheur), que l'on peut véritablement envisager une philosophie pratique. Dans ce raisonnement, la « science » qui est recherchée suppose donc une « critique » préalable, c'est-à-dire une « distinction » entre : l'intelligible (perçu par l'entendement), et le sensible (perçu par les sens). À partir de là, il est possible à la science (philosophique) d'avancer avec méthode, en séparant : le rationnel, de l'empirique. C'est selon Kant, la « porte » étroite qui conduit à la « *doctrine de la sagesse* ».

Dès lors, par la raison et la moralité nous pouvons mener une existence « autonome » et « *active* » dans le monde. Chacun doit posséder la maîtrise et la responsabilité de ses actes, chacun initie son propre destin. Pour Kant, cela veut dire que l'homme *doit être* « l'auteur » unique de toutes ses « actions ».

Par suite pour bien agir, il est nécessaire que l'homme se place au niveau de la « moralité » (suprasensible), et non pas au niveau de la nature (sensible). Par conséquent dans le kantisme, il y a deux mondes entièrement différents : le monde de la « moralité » (avec le bien), et le monde des « sens » (avec le bonheur). À partir de cette séparation, la philosophie pratique va se fonder sur les « concepts » qui sont liés au monde « intelligible » et *moral*. Elle ne va pas se fonder sur ceux qui sont liés au monde « sensible » et *naturel*. Ainsi pour Kant,

participer aux *lumières*, c'est « distinguer » (sélectionner) dans les représentations : les concepts qui appartiennent à la « moralité », de ceux qui appartiennent au bonheur.

5. La conception kantienne du souverain bien est morale

L'être humain ne peut pas être regardé simplement comme un être intelligible, ni simplement comme un être empirique, car il est un être double : un être de raison (capable de rationalité) et un être de nature (doté de désirs).

De ce point de vue, le dualisme de la rationalité moderne pose un problème. En effet, d'un côté l'intelligibilité de la nature est rigoureusement mécaniste et immanente. Et de l'autre, l'intelligibilité morale fait de l'homme un être capable d'agir par des fins et d'introduire dans la nature des actes, qui ne doivent rien à la nature. Ces actes entraînent un dépassement des productions naturelles, parce qu'ils ont un pur sens moral.

Par conséquent, il est inévitable que le souverain bien fasse l'objet de définitions antinomiques, dès lors qu'il s'agit d'unir la raison « théorique » et la raison « pratique ». (CRPr., AK V, 131). Sur le plan de la définition de la liberté, ces deux législations étrangères sont antagonistes. Cette opposition provient du fait que dans l'ordre de la vertu, l'individu est déterminé de manière morale et intellectuelle. Alors que dans l'ordre du bonheur, il est déterminé de manière empirique et naturelle. Chacune de ces déterminations contredit et exclut l'autre. C'est pourquoi, on doit s'étonner que les philosophes de l'antiquité et ceux des temps modernes aient pu trouver déjà dans cette vie (c'est-à-dire dans le monde sensible), une proportion tout à fait « exacte entre le bonheur et la moralité ». (CRPr., AK V, 124).

Les philosophes de l'antiquité sont présentés ici comme les théoriciens d'un souverain bien physique. Il est donc nécessaire de proposer une conception morale du souverain bien, qui assume à la fois la dimension métaphysique et la dimension physique

de l'existence humaine, ceci afin d'éviter la négation de l'une au profit exclusif de l'autre.

Les deux concepts qui forment le souverain bien sont la « vertu » et le bonheur. Or il se produit un conflit dans la raison selon que l'on fait de la vertu ou du bonheur la condition suprême du souverain bien. Les épicuriens pensent que le bonheur suffit au souverain bien, alors que les stoïciens pensent que la vertu suffit au souverain bien. Par conséquent, pour comprendre pourquoi Kant estime que les deux concepts (la vertu et le bonheur) sont nécessaires au souverain bien, il faut d'abord comprendre pourquoi chez les épicuriens, le bonheur est suffisant au souverain bien. Donc avant de voir spécifiquement ce qu'il en est de la philosophie moderne, il faut remettre en perspective la pensée des épicuriens, et par contraste celle des stoïciens.

Les épicuriens s'intéressent à la nature des choses et dans leur esprit tout est matériel, y compris l'âme humaine. La doctrine des épicuriens s'établit sur des critères et des règles qui concernent la vérité, et ces critères de la vérité sont les sensations. Dans cette théorie, les sensations sont considérées comme des représentations directes et exactes de la réalité. Donc pour Épicure, tout ce qui est perçu est réel et véridique. Pour les épicuriens, la représentation sensible a donc un rôle capital dans la formation du savoir. La physique est par conséquent la pièce maîtresse de cette doctrine, car elle permet une représentation de la nature et du monde. Cette physique adopte comme principe explicatif, le jeu et les combinaisons variées des atomes (éléments immuables, insécables, et infinis en nombre) qui forment les corps composés. L'âme aussi est un composé d'atomes matériels, c'est une partie du corps comme les pieds ou les mains. Par conséquent, même les dieux sont de simples agrégats d'atomes, de ce fait, ils sont des réalités corporelles et bienheureuses.

Par ailleurs, cette physique matérialiste est censée nous ouvrir le chemin de la paix et de la sérénité, puis celui de l'ataraxie qui est l'absence de trouble et d'inquiétude. Pour cela, nous ne devons pas craindre les dieux puisqu'ils sont immortels et bienheureux. Nous ne devons pas non plus craindre la mort puisqu'elle ne nous concernera que lorsque nous serons morts (donc il est inutile d'y penser de notre vivant). Par conséquent, la seule chose réelle qui s'offre à nous, en tant qu'elle est présente, c'est le plaisir (jouissance stable et sans douleur qui a ses racines dans le corps et dans la chair). Par suite, le plaisir est caractérisé par « l'absence » de souffrance corporelle et de trouble de l'âme. Ce plaisir est un repos et un équilibre, c'est pourquoi le sage recherche les plaisirs qui engendrent une jouissance stable, naturelle et paisible.

Le modèle paradigmatique du sage épicurien va donc se construire de cette façon. Tout d'abord, le sage désire ce qui est naturel et nécessaire. Voilà pourquoi il ne désire pas la gloire, ni la renommée, car elles ne sont ni naturelles, ni nécessaires. De plus, la recherche de la gloire et de la renommée crée des tensions dans l'âme. Le sage ne désire pas non plus ce qui est naturel, mais non nécessaire, comme les boissons fines ou une nourriture exquise. Il désire donc simplement ce qui est naturel et nécessaire, comme l'eau ou le pain. Il s'agit pour lui, de se satisfaire conformément à la nature, c'est-à-dire simplement de satisfaire les besoins physiques. Le sage se contente donc uniquement des plaisirs naturels et nécessaires pour être heureux.

Le Sage épicurien est donc un modèle que l'on doit s'efforcer de suivre, si l'on veut comme lui jouir de la paix, d'un plaisir stable et en repos. Ainsi, après avoir banni les vaines craintes concernant les dieux et la mort, le sage acquiert une parfaite tranquillité de l'âme. Il règle ses jugements sur la raison et il se suffit à lui-même. De plus, il pense que tout est matériel, et par là il s'ouvre à la paix spirituelle. Pour le sage, la philosophie est une action et une énergie qui procurent la vie bienheureuse. Dans cette philosophie, le bonheur est suffisant

pour atteindre le souverain bien. Dans ce cadre, la vertu n'est pas nécessaire pour notre vie (ou notre survie) car elle ne représente pas un besoin physique. Par-là, on comprend pourquoi dans une conception de type épicurien, le bonheur est tout le souverain bien, il n'y a rien au-delà.

Au contraire, comme cela a été dit dès l'introduction, les stoïciens pensent que la vertu (ou la raison) suffit au souverain bien. Par conséquent, pour comprendre pourquoi Kant estime que la « vertu » et le bonheur sont nécessaires au souverain bien, il faut d'abord comprendre pourquoi chez les stoïciens : la vertu est suffisante au souverain bien.

Les stoïciens pensent que le bonheur désigne l'indépendance vis-à-vis des circonstances extérieures et le détachement à l'égard des choses. Ainsi, par la maîtrise de nos représentations et l'exercice du jugement, on peut accéder au bonheur. Puis, il faut parvenir à la science, c'est-à-dire à une compréhension ferme et assurée par la raison, pour cela l'esprit doit intervenir activement et dégager la vérité. Ceci grâce aux principes que l'âme contient originairement.

Par ailleurs, le centre de la doctrine stoïcienne est l'étude de la Nature ou de Dieu. Ainsi, le stoïcisme peut être considéré comme un panthéisme : Dieu est le Monde. Cela veut dire qu'il y a partout une présence divine, une sorte de souffle universel, qui coure à travers toutes les choses de l'univers. Dans cette doctrine, le monde est donc pénétré par la Raison, c'est-à-dire par un principe d'ordre des choses que l'on retrouve aussi chez l'homme. Le monde est aussi porteur d'unité et d'intelligence, c'est un organisme parfait qui est gouverné par le Destin, c'est-à-dire par un mouvement éternel, continu et bien réglé. Ainsi chez les stoïciens, le Destin est une puissance spirituelle qui administre un ordre dans tout l'univers. Il désigne une disposition inviolable de chaque chose, une coordination parfaite qui règne sur tout ce qui existe. Dans son prolongement, la providence est définie comme le destin et

l'organisation du monde. Dans cette théorie, c'est donc le Destin et la Providence qui gouvernent tous les événements du monde. Cependant, le stoïcisme n'est pas un fatalisme car la morale stoïcienne est centrée sur la liberté humaine. Cela veut dire que malgré le Destin, l'homme reste libre de ses représentations et de ses opinions. Donc même si tout s'opère en vertu de causes antécédentes et nécessaires, nous pouvons toujours maîtriser nos représentations et nos opinions. Dans cette perspective, la liberté désigne alors la puissance d'agir sur soi-même au niveau de la pensée et du jugement. Il faut donc distinguer ce qui dépend de nous, comme nos opinions et nos désirs, de ce qui n'en dépend pas, comme les corps, les réputations, les dignités, ou les biens.

Dans l'idéal stoïcien, la maîtrise des représentations nous conduit à l'ataraxie, c'est-à-dire à la sérénité et à la paix de l'âme, puis à l'absence de trouble. Cette maîtrise peut ensuite nous conduire à l'apatie, qui est l'état où l'âme ne perçoit même plus la douleur. L'homme peut ainsi atteindre le Souverain Bien, c'est-à-dire le bonheur conçu comme une existence en harmonie et en accord avec la Nature (ou Dieu). Il s'agit en fait de mener une vie conforme à la raison. Le cours harmonieux de la vie se dessine alors dans l'obéissance à la Raison, puisque celle-ci est identifiée à la Divinité. Pourtant l'homme n'est pas fait que de Raison, les passions aussi se manifestent en nous. Elles se manifestent comme : impulsions et mouvements irrationnels de l'âme. Le Sage stoïcien doit donc se rendre maître de cette folie que sont les passions, et pour cela il doit contrôler ses jugements et ses représentations. C'est ce contrôle des émotions, qui constitue la vertu du sage.

Dans cette philosophie, le Sage est conduit par la Raison divine, il est serein et dépourvu de passion, il est maître de lui. Le Sage est libre dans toutes les situations de la vie car « Tout est opinion, et l'opinion dépend de toi ». (Marc Aurèle). Cette formule résume l'idéal de la sagesse stoïcienne. Ainsi, pour une conception de type stoïcien, le bonheur est

déjà contenu dans la vertu, c'est-à-dire que le fait de mener une vie conforme à la Raison suffit. Par conséquent, la vertu et la Raison sont tout le souverain bien.

À l'inverse pour Épicure et Lucrèce, tout est matériel y compris l'âme humaine. Dans cette philosophie (l'épicurisme), les critères du vrai sont les sensations et les représentations « sensibles ». Cela veut dire que tout ce qui est perçu constitue le vrai et le réel. Dans cette doctrine, les atomes sont des éléments immuables, insécables et infinis en nombre. Ils forment les corps composés dans l'infinité du vide. Ainsi, leur pesanteur et leurs chocs rendent compte de la totalité des phénomènes dans l'univers. Dans la philosophie d'Épicure, l'âme aussi est un composé d'atomes matériels, c'est une partie du corps. Par suite, pour les épicuriens, les dieux sont des réalités corporelles et bienheureuses, qui vivent dans les inter-mondes. Cette physique matérialiste doit inciter à la paix et à la sérénité, car nous ne devons plus craindre les « dieux », puisqu'ils sont des êtres immortels et bienheureux. Cela veut dire qu'il ne faut plus redouter une réalité supérieure, qui serait plus forte que nos sensations. Nous pouvons vivre heureux et sereins en nous basant uniquement sur nos sensations. De cette façon, le plaisir n'est plus à redouter. Cependant, le sage est heureux lorsqu'il se contente des désirs naturels et nécessaires comme : se nourrir de pain, d'eau, et d'autres choses très simples. La figure du Sage représente ici le bonheur, il jouit de la paix et d'un plaisir simple (stable). Il a une parfaite tranquillité d'âme car sa raison règle ses jugements. Il se suffit à lui-même et n'a pas peur de la mort, car il vit uniquement dans le présent. Le Sage vit dans une paix spirituelle qui est ici idéalisée. En tout cas, la philosophie épicurienne désigne une action rationnelle plutôt qu'une science pure, et une énergie vitale plutôt qu'une théorie. Par suite, cette action rationnelle et cette énergie vitale doivent nous procurer une vie sereine et bienheureuse.

D'un autre côté pour les stoïciens, le bonheur désigne plutôt l'indépendance vis-à-vis des circonstances extérieures et le détachement à l'égard des choses. Pour les stoïciens, c'est donc la maîtrise de nos représentations et l'exercice du jugement, qui vont nous rendre

heureux. Il s'agit de trouver une harmonie entre : le sujet et l'objet (entre nous et le monde). Pour parvenir à cette maîtrise, il faut passer par la science, c'est-à-dire parvenir à une compréhension ferme et assurée en raison. L'esprit doit donc intervenir activement pour dégager la vérité, et ceci grâce aux principes que l'âme contient originairement. En ce sens, le stoïcisme peut être considéré comme un panthéisme : Dieu est le Monde, c'est-à-dire que l'étincelle divine, le souffle universel est déjà contenu dans l'univers, donc aussi dans l'âme humaine. Cela signifie que le monde est pénétré par la Raison, par un principe d'ordre des choses que l'on retrouve aussi chez l'homme. Le monde est donc porteur d'unité et d'intelligence. Par conséquent chez les stoïciens, il y a un Destin, c'est-à-dire une puissance spirituelle qui administre tout l'univers. Il s'agit d'une coordination parfaite qui règne sur tout ce qui existe. Ce Destin et cette organisation ont également une finalité, qui est considérée comme une « providence ». Ce n'est donc pas le cours des choses qu'il faut changer pour être heureux, mais notre pensée et notre jugement sur ce qui arrive.

Cela signifie qu'il faut accepter ce qui ne dépend pas de nous comme : le corps, les réputations, les dignités, et les biens. Et modifier ce qui dépend de nous comme : nos opinions, nos jugements et nos désirs. De cette façon, nous parviendrons à la maîtrise de nos représentations et à l'ataraxie, c'est-à-dire à l'absence de trouble, à la paix de l'âme et la sérénité. Puis à l'apathie, et donc à l'état où l'âme ne percevra même plus la douleur. Nous pourrions alors atteindre un souverain bien conçu comme une existence en harmonie avec la Nature. Pour la sagesse stoïcienne, atteindre le bonheur consiste en fait à abolir les passions, ou tout au moins à s'en rendre maître. Le Sage stoïcien se rendra maître de ses passions en dominant et en contrôlant tous ses jugements, ainsi que les représentations qui en découlent. De cette façon, le Sage est serein, dépourvu de passion, absolument maître de lui : il est heureux. Il atteint une sorte d'état parallèle (paradigmatique) où il ne souffre plus.

Ces deux manières de penser raisonnent selon le point de vue du résultat ou de l'efficacité : le bonheur ou la vertu sont des ingrédients dans une « recette » de l'art de se rendre suprêmement heureux : soit par la vertu, soit par le bonheur. Mais la conception kantienne conçoit le souverain bien comme un but, comme une finalité à réaliser par la volonté et l'action.

6. La dynamique morale de la volonté

C'est la **volonté morale** qui permet de donner sens à l'idée de **souverain bien** : pour les philosophes de l'Antiquité, le souverain bien est l'accord entre la **vertu** et le **bonheur**. On l'a vu, pour les stoïciens : c'est la vertu qui prime. Alors que pour les épicuriens : c'est le bonheur qui prime. En réalité, pour la philosophie stoïcienne, le bonheur est déjà contenu dans la vertu. Alors que pour la philosophie épicurienne, la vertu est déjà contenue dans le bonheur. Par conséquent, dans ces deux philosophies, il est possible d'accorder la vertu et le bonheur, à condition de prioriser l'un ou l'autre (à condition de donner la priorité à la vertu ou au bonheur). Dans ces deux cas, le souverain bien est un bien qui est à la fois **moral** (avec la vertu) et **sensible** (avec le bonheur). Dans ces deux conceptions, notre nature morale et notre nature sensible se réunissent. Cependant, dans la philosophie critique, Kant s'oppose à la philosophie épicurienne, car il ne peut pas concevoir le souverain bien comme une simple obtention du « bonheur ». Il s'oppose aussi à la philosophie stoïcienne, car il ne voit pas non plus le souverain bien comme une simple recherche de la « vertu ». Chez Kant, il faut rattacher le souverain bien à la définition critique de la morale : **se rendre digne du bonheur**. La question de l'accord entre la vertu et le bonheur devient : comment la « loi morale » peut anticiper sa réalisation dans le monde sensible, alors qu'elle n'en provient pas ? Pour répondre à cette question, Kant va présenter le souverain bien de deux façons :

- D'un côté, la volonté se représente la réalisation de son **devoir** comme « un progrès allant à l'infini ». (C2, p. 758). Elle anticipe sa propre immortalité de manière **morale**, et non pas physique. La décision de s'améliorer pour attendre la perfection de la **loi morale** ne s'arrête pas avec la vie physique. La volonté

anticipe qu'elle peut vouloir le bien comme si elle était immortelle, donc « au-delà de cette vie ». (C2, p. 758).

- D'un autre côté, la volonté est incapable de savoir si un accord entre elle et la nature est réalisable. La volonté ne peut pas le savoir, car la solution se trouve au-delà du pouvoir humain de connaissance. C'est pourquoi pour résoudre ce problème, il est nécessaire par la « raison pure pratique », de postuler l'existence de **Dieu**. Celui-ci rend alors crédible l'accord entre : l'effort humain et ses effets dans la réalité. Ce postulat permet de croire que la loi morale n'est pas insensée (c'est-à-dire qu'elle a un sens dans le monde).

Il s'agit d'abord montrer que la volonté anticipe sa propre réalisation dans la *finalité purement éthique du progrès*. Cela signifie que l'obéissance à la **loi** ne peut pas se confondre avec un simple conformisme. Au contraire, le projet de se transformer soi-même continuellement permet de se libérer des obstacles, qui font préférer le bien-être à la **vertu**. On verra ensuite comment prendre en compte le fait que nous avons besoin de « postuler » un **Dieu** ou une Providence. Ce « postulat » permet à notre volonté de correspondre avec la réalité du monde sensible (notamment dans ses formes sociales et politiques). Par suite, il est important de chercher dans la philosophie kantienne « téléologique », la possibilité de percevoir les signes d'une orientation de *l'action collective*. Il s'agit de s'orienter vers la « fin suprême » de la **raison pure pratique**.

Une « entière conformité » de la volonté à la loi morale est « exigée » comme pratiquement nécessaire, bien qu'aucun être raisonnable appartenant au « monde sensible » n'en soit capable. C'est pourquoi, cette entière conformité peut uniquement être rencontrée dans un « *progrès allant à l'infini* ». Ce progrès « pratique » est l'objet réel de notre volonté. (C2, p. 757). Ce progrès est possible grâce à la « supposition » de l'immortalité de l'âme. Ce

« *postulat* » est lié à une « *loi pratique* », qui possède *a priori* une valeur « inconditionnée ». Par suite, cette « proposition » est de la plus grande utilité « pratique », car elle est relative à la « destination morale » de notre nature. Cette proposition est possible, par un « progrès allant à l'infini ». En effet, pour un « être raisonnable », la « perfection morale » n'est possible que par un progrès à « l'infini ». Notre existence est envisagée dans « l'infinité de sa durée », que seul « Dieu » peut embrasser. (C2, p. 759).

Dans ce raisonnement, la « loi morale » (comme condition suprême) est déjà « contenue » dans le concept du souverain Bien. Ce « but » (le souverain Bien) provient de la volonté « rationnelle » pure. Cette volonté est envisagée dans un monde purement « intelligible ». Ce qui est demandé : c'est de viser le « bien ». Pour cela, il est nécessaire d'agir de façon « universelle ». Il s'agit d'adopter une conduite morale, selon un rapport entre la volonté et l'action. Pour cela, il faut que la réalisation du bien (moral) s'accomplisse comme l'effectuation de son « devoir ». En effet pour Kant, il y a un « devoir d'agir » en vue du souverain bien, comme but moral de l'accord entre vertu et bonheur. De ce point de vue, le bonheur qui existe dans le « souverain bien » n'est pas recherché par la volonté comme un résultat empirique. Ce qui est recherché par la volonté, c'est le souverain bien en tant qu'il contient la « moralité ». Dans ce cadre, le souverain bien peut se définir comme le but final de la volonté la plus « parfaite », à savoir comme « la suprême félicité s'accordant avec la moralité ».

Cette idée peut être communiquée « universellement », car elle est d'un « usage pratique ». Mais ceci à condition qu'elle consiste en une « *pure foi de la raison* ». Cette foi, chacun peut la « chercher en sa propre raison ». Cela signifie que notre « disposition morale » a un fondement « intérieur » et « subjectif ». Il en résulte que la moralité se trouve grâce à la « liberté », c'est-à-dire dans la « déterminabilité » de notre « arbitre par la loi morale inconditionnée ». Par conséquent, on peut considérer que la liberté est ce qui nous mène aux

« saints mystères », ceci lorsqu'elle est appliquée à « l'objet ultime de la raison pratique ». Dans ce cas, la liberté s'applique à la « réalisation de l'Idée de la fin morale ultime ». (Rel. p. 169).

Ainsi, pour Kant, le souverain bien n'est concevable que si l'intérêt pratique de la raison, reconnu comme intérêt suprême, conditionne et accomplit son intérêt théorique (CRPr., AK V, 131). C'est dans cette forme seulement que l'accord entre la théorie et la pratique est représentable ; autrement dit, la prééminence de l'intérêt pratique sur l'intérêt spéculatif ou la volonté d'agir moralement dans le monde signifient la même chose, à savoir l'intérêt suprême de la raison qui est d'augmenter le domaine de la philosophie rationnelle pratique, en élargissant l'usage qu'il est possible de faire de la raison.

Comme le montre le livre de Laurent Gallois *Le souverain bien chez Kant*, le souverain bien a chez Kant un rôle qui n'est pas limité à celui (généralement reconnu et discuté), qu'il occupe dans la Dialectique de la deuxième Critique. Le souverain bien endosse également une fonction critique, qui est opératoire dans tout le développement ultérieur de la philosophie kantienne : cette fonction critique en structure le programme. Plus précisément, le souverain bien intervient quand la raison traite de l'espérance de l'homme et de son amélioration « morale », du point de vue du droit et de la vertu. Cette espérance et cette amélioration de l'homme s'imposent comme des devoirs historiques de la raison. En effet, par l'union de ses usages spéculatifs et pratique, la raison embrasse la totalité de la vie humaine. De cette façon, la raison travaille à imprimer la marque d'un sens dans le monde. Dans ses devoirs historiques (l'espérance et l'amélioration de l'homme), la raison humaine imprime ainsi toute sa fonction critique. Le souverain bien se comprend alors comme ce qu'il est permis à l'homme d'espérer. De ce point de vue, la raison répond (par l'histoire) : à l'espérance humaine et à son amélioration « morale » (qui s'étend à l'infini). Pour Laurent

Gallois, l'histoire chez Kant prend alors la forme d'un récit, qui représente la réalisation effective du souverain bien, en un monde devenu alors sensé.

Pour Laurent Gallois, dans la philosophie kantienne, il est dans le pouvoir de l'homme de suivre le commandement catégorique de la « moralité ». Ceci en subordonnant ses maximes à la « loi morale ». De cette façon, l'homme obéit à l'injonction de la raison pure pratique, qui consiste à travailler à ce que sa volonté progresse vers son entière adéquation avec la loi « morale ». Ainsi, pour que l'homme ne désespère pas d'une progression, qui serait indéfinie ou susceptible d'être interrompue par sa propre finitude (sa mort). Et pour que le commandement de la raison ne soit pas « insensé », mais admis par l'homme, la raison pratique postule « l'immortalité de l'âme », comme ce qui rend possible un progrès à « l'infini » de la volonté humaine. Cette volonté a alors la possibilité d'être entièrement conforme à la loi « morale ». L'homme en tant que créature finie est ainsi fondé à « espérer », que le chemin vers la moralité lui est ouvert. Dès lors, il s'agit de déterminer notre volonté uniquement en fonction de la « loi morale ».

Pour Laurent Gallois, dans la philosophie kantienne, seul « Dieu » a la possibilité de saisir « l'infini » de ce « progrès » (moral). Ce progrès conduit à une adéquation entre la volonté de la créature (l'homme) et la volonté « sainte » (la sainte loi). Dans le kantisme, il convient alors de postuler également l'existence de « Dieu ». En effet, cette progression vers un « état moralement meilleur » est possible, dans la mesure où il nous est permis d'espérer une « continuation ultérieure et ininterrompue » du « progrès vers le bien ». À savoir, une continuation de notre amélioration « morale » : aussi longtemps que puisse durer notre existence, et même « au-delà de cette vie ». Cette « infinité » : seul « Dieu » peut la comprendre. (C2, p. 759). De cette façon, la moralité a un sens pour l'homme, car d'après les principes de la « raison pure pratique », il est nécessaire d'admettre un tel « progrès pratique », comme « l'objet réel de notre volonté ». (C2, p. 757 ; AK V, 122).

Enfin, pour Laurent Gallois, en ce qui concerne la possibilité pratique du souverain bien : elle consiste en l'union de la moralité et du bonheur (en proportion de la moralité). Cette union est « pratiquement » nécessaire selon la raison. Pour cela, il est nécessaire de distinguer les notions de bien, et de mal. Dans l'analyse de Laurent Gallois, le bien et le mal se rapportent à l'action (morale), ils dépendent de la maxime qui est adoptée pour agir. Par suite, il apparaît que la conciliation entre le bien et le bonheur ne peut se faire que par la moralité. Il s'agit de l'univers moral qui est espéré. Dans ce cas, le souverain bien « unit la raison pratique à la raison spéculative ». (p. 42). Cela donne une sorte de conciliation entre la condition suprême de la moralité et le bonheur. De ce point de vue, la loi morale reste la détermination suprême de la volonté, et par suite du bonheur. Dans ce cas, le bien se présente comme une causalité intelligible, dont l'effet a lieu dans le monde sensible avec le bonheur. Cette causalité peut s'apparenter à la vertu (le bien suprême). Le premier élément du souverain bien est donc le bien suprême et le second élément est le bonheur. De ce point de vue, on peut voir le souverain bien comme la « fin ultime » de l'existence humaine.

Ainsi pour Laurent Gallois, en termes d'espérance la réalisation du bonheur dans le monde doit se penser à l'aide de l'idée d'un tout systématique des « fins ». Par conséquent, la liaison entre le bien et le bonheur se fait sous la forme d'un univers moral. Cet univers est visé comme une unité finale systématique (où l'agir moral prend réalité en produisant le bonheur). Dans ce raisonnement, il est encore question de mériter le bonheur. Il s'agit de « l'union » du bonheur conditionné (sensible) avec la moralité inconditionnée (intelligible). Cette union entre le bonheur et la moralité est possible, d'un point de vue « pratique », elle est même nécessaire. En somme, le bonheur a besoin d'une « conduite morale », qui soit conforme à la « loi ». C'est de cette façon que le bonheur existe au sein du souverain bien. Cela implique pour l'homme de rapprocher sa « volonté », de la perfection morale de la

« sainteté » (ceci afin de se rendre digne du bonheur). De cette manière, l'homme peut concevoir le souverain bien, comme une « fin ultime ».

L'accord de la volonté et du monde postule ainsi ses propres conditions pratiques de possibilité : la proportionnalité des effets aux mérites, l'accord possible du souhaitable et du réel, l'union du sens et de l'existence, afin d'éviter une conception de la loi morale comme insensée.

La loi morale donne un sens à notre existence, dans la mesure où elle nous donne la perspective d'un progrès moral allant à « l'infini ». Dans ce cadre, la « possibilité du souverain Bien » est un « besoin rationnel » car il dérive de « la loi morale ». Ceci oblige nécessairement tout être raisonnable, et par conséquent l'autorise à « supposer a priori dans la nature des conditions conformes à la loi ». Par suite pour Kant, c'est un « devoir de réaliser autant qu'il est en notre pouvoir, le souverain Bien ». Cette « supposition est aussi nécessaire que la loi morale, par rapport à laquelle seulement elle a de la valeur ». (C2, p. 783 ; AK V, 144). Sans cette « supposition », la « conjonction » entre le « mérite conforme à la loi morale » et le « bonheur » serait « impossible ». De sorte que pour Kant, sans la supposition d'un « Auteur moral du monde », le « bonheur exactement proportionné à la valeur morale ne peut pas être espéré et doit être tenu pour impossible ». (C2, p. 784 ; AK V, 145). La loi morale a donc un sens (pour l'homme) car elle nous donne la « possibilité » de réaliser le souverain bien dans le **monde**.

Chapitre II : Le besoin de finalité pour **comprendre l'action**

1. Problématique générale de l'action

Pour résumer ce parcours : nous avons vu que le bonheur appartient au registre sensible, mais que l'entendement ne peut pas en donner la connaissance. Par ailleurs, nous avons vu que la volonté trouvait une raison d'agir dans la loi morale. Celle-ci n'est pas simplement une loi qui commande, mais aussi une loi qui ouvre la volonté sur l'action. Dans ce cas, la loi nous donne la possibilité de réaliser dans le monde : une humanité morale. En effet, la volonté donne à l'action son orientation, en concevant le souverain bien comme un but, et non pas comme un résultat. Par suite, la volonté humaine peut concevoir de s'approcher du souverain bien, par un progrès de son effort allant à l'infini.

Nous aborderons maintenant la question de la proportionnalité entre le bonheur et la moralité, parce que celle-ci n'est pas du ressort de la puissance humaine et dépasse ses facultés. Comment prévoir que les actions bonnes pourront mériter le bonheur et quel bonheur ? Pour Kant, seul « Dieu » en tant que « souverain bien originaire » peut « accomplir cette répartition proportionnelle ». (Paix philo., p. 427 ; AK VIII, 419).

Pour aborder cette question, il faut reconnaître que la morale nous conduit à élargir notre vision de la nature, en ajoutant à la connaissance mécanique des choses, le besoin d'envisager des fins de l'action dans le monde. La morale conduit aussi à la

religion en ce qui dépasse les limites de la vision scientifique de la nature. Si notre volonté ne peut atteindre une entière conformité avec la loi morale, que par un progrès allant à l'infini, il faut dépasser l'impuissance de la raison spéculative et aussi regarder ce qui concerne la « religion ». Le progrès « moral » s'étend à « l'infini » (il s'étend même « au-delà de cette vie »). (C2, p. 758 ; AK V, 123).

Ainsi, les idées de la raison peuvent devenir la condition de la possibilité d'un souverain bien à réaliser dans le monde. L'Idée de Dieu permet à la volonté de se représenter le souverain bien comme la raison d'être du monde pour lequel elle agit, ou comme souverain bien primitif (CRPr., AK V, 135) ; l'accord de la volonté et du monde postule ainsi ses propres conditions pratiques de possibilité : la proportionnalité des effets aux mérites, l'accord possible du souhaitable et du réel, l'union du sens et de l'existence. Les postulats de la raison font du souverain bien un objet final de la volonté, défini d'une manière entièrement pratique. Ils anticipent la réalité d'un monde possible par l'action. Cette anticipation est aussi nommée « croyance de la raison pratique » (CRPr., AK V, 153). Si le souverain bien n'est concevable que si l'intérêt pratique de la raison (reconnu comme son intérêt suprême) conditionne et accomplit l'intérêt spéculatif, cela revient à dire que l'intérêt suprême de la raison réclame une extension des conditions de possibilité du réel au-delà de sa conceptualisation physique, au-delà des limites que la nature impose à la causalité, à l'existence et au temps.

Le souverain bien réclame une représentation de la nature qui soit à la mesure, non plus de la science (domaine de la première Critique), mais à la mesure de l'action. Le souverain bien n'est donc concevable que par une raison pratique, qui élargit le concept de nature jusqu'à l'Idée d'un monde possible par l'action, monde qui inclut l'existence et la causalité des hommes dans la nature. La raison pratique fournit ainsi le concept d'un monde, que peut anticiper (par ses décisions) une volonté morale. Par

suite, le souverain bien s'accomplit dans un monde dont la réalité n'est pas subie, mais voulue comme l'effet d'une volonté morale. On a vu que, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, l'homme qui se propose d'agir selon la loi morale voudrait, qu'il existe un monde où la loi morale exigeant le plus grand bien (pour nous possible) soit réalisé. Il s'agit de la réalité d'un monde, qui est possible par l'action morale.

Or l'espèce humaine est historique, elle habite la Terre. L'espèce est divisée en nations et en religions distinctes, et malheureusement elle fait la guerre. En conséquent, on peut se demander s'il est possible de découvrir dans le fil de l'histoire (dont on perçoit surtout les crimes et les chaos), une orientation qui pourrait correspondre à la finalité morale de la raison pratique.

La finalité caractérise ce qui tend vers un « but ». Elle désigne d'abord l'action humaine volontaire, qui tient compte de la « fin », et non pas des moyens. Ainsi dans la philosophie pratique, la « volonté » est la faculté de se déterminer soi-même à agir, selon la représentation de la « loi ». En réalité, cette loi est « morale », elle ne se trouve que chez les êtres raisonnables et elle se détermine toujours en fonction d'une « fin ». Par suite dans le kantisme, on trouve comme principe de la « moralité » la personne humaine, en tant qu'elle est une « *fin en soi* ». En effet, les êtres raisonnables sont des « *personnes* » (des fins en soi). Cela signifie que les êtres humains ont une existence, qui n'est pas remplaçable par une chose équivalente (chaque existence humaine est absolue).

Pour comprendre en quoi la recherche d'une solution se trouve dans la finalité, il faut d'abord séparer la téléologie de **la nature** de la téléologie de **l'action morale**. En ce qui concerne la téléologie de la nature : il s'agit de donner une vision finale de la nature tout entière, une représentation de la nature comme un système de toutes les fins. Alors qu'en ce

qui concerne la téléologie de l'action morale : il s'agit de penser une unité du monde, qui prend sens d'un point de vue « moral ».

Pour Kant, la raison pratique nous permet de penser un « au-delà » de la nature, qui est le but final. Il s'agit de la finalité de toute fin, en son sens ultime. Cette finalité est possible par l'humanité, en tant qu'elle existe librement dans le monde. Pour Kant, l'humanité a le devoir de réaliser un « monde moral », et pour cela il est nécessaire que la raison pratique s'associe librement à « l'Idée de Dieu ». Ainsi, grâce à la « foi » en l'Idée de « Dieu », il est possible de concevoir la nature du point de vue de la finalité « morale » de l'action. Il s'agit de passer d'une manière de penser la nature comme « déterminée », à une autre manière de penser qui est « libre ». En effet, la liberté de l'esprit permet d'élargir, de transformer et de dépasser le concept mécanique de la nature. Il est question de former dans notre esprit : **l'Idée d'un monde qui est à l'échelle des visées finales d'une existence rationnelle.**

2. La vie comprise par une finalité qui la dépasse

Remarques générales :

Dans la lettre qu'il adresse à Christian Garve (le 7 Août 1783), Kant explique que c'est par une pensée « humainement sensible », que l'on donne aux dons de l'esprit leur véritable valeur. Puis, dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant parle de la possibilité de diriger les actions humaines, selon des lois universelles valables pour toute l'humanité d'une façon cosmopolitique qui est dite « finale ». Dans ce raisonnement, la « félicité » ou la « perfection » est envisagé uniquement, par la « raison », et non plus par « l'instinct ». En effet, pour Kant, c'est par son « intelligence » et la « bonté de son vouloir », que l'homme peut trouver les lumières de la raison (universelle). Ce n'est pas par la recherche de son bonheur, ni par celle de son « bien-être » individuel, que l'homme peut atteindre une « *estime raisonnable de soi* ». Cette estime, c'est en travaillant à s'élever (morale), par sa bonne « conduite », que l'homme peut la trouver. En somme, c'est en se conduisant de façon « morale », que l'homme devient « digne » de la vie et du bien-être. (T. II, p. 191).

C'est donc en renonçant à ses inclinations animales et égoïstes, que l'homme peut obéir à une volonté, qui est « universellement valable ». Il s'agit de renoncer à sa volonté « particulière » (individuelle). À l'inverse, c'est par une bonne volonté (universelle), que l'espèce humaine peut espérer atteindre une destination idéale (et morale). Cela signifie que pour atteindre les lumières ultimes de la raison, il faut quitter définitivement « l'animalité ». C'est uniquement de cette façon, que l'on peut espérer atteindre le « degré suprême d'humanité ». (T. II, p. 198). Atteindre les lumières de la raison consiste donc pour l'homme « éclairé », à se diriger vers le bien. Ces lumières consistent à espérer un « dessein rationnel parfait », pour l'humanité. Concrètement, cela nécessite de s'intéresser au « bien

commun », et sur le plan cosmopolitique, il s'agit de travailler au bien de l'humanité dans son ensemble. **L'humanité morale, réunie sous des lois communes, est un but que la philosophie considère comme juste et rationnel.**

Pour parvenir à un bien commun, la *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?* propose à chacun de se servir de son *propre* entendement, il propose de « penser » par soi-même. Il suggère de raisonner dans l'intérêt de la communauté, d'une manière active (et non plus passive). Pour chaque humain, il est question de réfléchir en fonction de son « devoir de citoyen » cosmopolitique (et non plus de façon individuelle) car cela contribue à faire avancer la vie commune vers un état meilleur. Il s'agit de raisonner en tant que membre de la société (en tant que citoyen du monde). Car en réalité, le projet des « lumières » consiste à améliorer progressivement « l'humanité » (vers plus de moralité). Pour cela, il faut que chacun se serve de sa liberté et de son intelligence, ceci afin d'arriver à obtenir une « *pensée libre* ». De cette manière, chacun sera de plus en plus apte à « *agir librement* » (et ainsi chacun pourra faire le choix de la moralité). Par suite, en n'agissant non plus comme une « *machine* », mais comme une personne libre, il sera possible de traiter l'homme conformément à sa « dignité ». (T. II, p. 217).

La loi morale s'oppose à la loi naturelle. Cependant, il apparaît aussi que d'un point de vue transcendantal, le bien peut être la « condition » du bonheur. Cela signifie que le point de vue « universel » peut déterminer : le point de vue individuel. Le devoir peut diriger nos désirs. Ainsi, par la liberté, nous pouvons choisir d'orienter nos actions vers le bien, et non pas vers le bonheur. L'autonomie dont nous disposons peut nous permettre de faire des choix éthiques, elle suppose **une humanité qui soit plus forte que l'animalité**. Cette finalité suppose aussi des règles (intelligibles), qui soient plus fortes que les impulsions (sensibles). Enfin, cette fin suprême requière une volonté, capable de soumettre toutes les inclinations. Il s'agit de nous faire passer de la recherche du bien-être, à la recherche du bien « suprême ». Ce

qui compte alors, ce n'est plus la chance (ni les opportunités), mais le mérite (et la dignité d'être heureux). Cette idée du bien (comme destination commune pour toute l'humanité) est proprement philosophique. De cette façon, le bonheur ne s'oppose plus à la recherche du bien, car ce qui est recherché : c'est la dignité d'être heureux.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant explique que l'idée d'un « grand système des fins » est une aide au progrès de notre exploration de la nature. (C3, p. 1174). Pour Kant, l'unité, la régularité, l'ordre dans la corrélation des choses et leur convergence indiquent un fondement unique de « l'harmonie » universelle. Elles témoignent de la « commune dépendance de l'essence de toutes les choses à l'égard d'un seul grand fondement ». (Unique Fond., p. 355 ; AK II, 97).

Par suite, penser la finalité nous permet d'envisager la rationalité comme un moyen de connaissance élargie. Par exemple, en supposant l'existence de Dieu, on peut concevoir une finalité de la « nature ». Cette finalité donne alors un sens aux principes pratiques, elle nous conduit vers plus de « sagesse » dans nos jugements. Ce recours à la finalité a pour but de conduire notre « espèce », jusqu'à un degré suprême « d'humanité ». Ce degré suprême consiste à se comporter avec plus de sagesse, notamment grâce à la « culture ». De cette façon, il est possible d'envisager une *finalité* d'ensemble. Par suite, la perspective de cette finalité pose les conditions idéales pour comprendre le monde. Elle permet aussi d'envisager chacune de nos actions, sous l'angle de la « rationalité » et de l'universalité.

Du point de vue critique, la finalité nous permet aussi de percevoir la différence entre d'une part ce qui concerne notre esprit (l'intelligible), et d'autre part ce qui concerne nos cinq sens (le sensible). De sorte qu'à partir du monde intelligible, on peut supposer qu'il n'existe qu'une seule fin « idéale ». Cela signifie qu'en tant « qu'intelligence », l'humanité a la capacité de concevoir un idéal de *perfection*. Cette perfection a un lien avec l'Idée d'une

« finalité suprême ». Elle est conforme aux lois universelles. Cette finalité est communiquée par la « raison », elle requière des concepts « pratiques » d'action (c'est-à-dire des principes moraux).

Concevoir une finalité aide à comprendre la « nature » et la vie humaine. Ce raisonnement nous amène à concevoir une unité systématique (morale) des fins, qui se trouve dans le « monde des intelligences ». En tant que système de la « liberté », le monde des volontés peut être appelé « monde intelligible, c'est-à-dire moral » dont les « fins suprêmes » sont celles de la « moralité ». Elles sont accessibles par la raison. De ce point de vue, il s'agit d'une finalité pratique, qui est pensée dans « l'idée » d'une volonté « libre ». Cette idée constitue un principe « métaphysique » qui permet de donner à l'action humaine une finalité suprême. Il s'agit de concevoir un monde tel qu'il « *peut* être suivant la *liberté* des êtres raisonnables ». Et aussi de le concevoir tel qu'il « *doit* être suivant les lois nécessaires de la *moralité* ». Ce monde (tel qu'il doit être), Kant l'appelle un *monde moral*. En ce sens, il est simplement « pensé comme monde intelligible », et non pas comme monde sensible, car il fait abstraction de la « faiblesse » et de « l'impureté » de la nature humaine. Kant propose alors que cette « idée pratique » puisse être tout simplement l'idée d'un « monde moral ». (C1, p. 1367).

Mais il faut bien éviter de confondre la téléologie physique et la téléologie morale.

La téléologie physique cherche à comprendre comment l'idée de fin naturelle permet de comprendre que les êtres de la nature sont un système. La téléologie morale se demande si l'action de l'homme dans la nature peut correspondre à la finalité suprême de l'humanité qui est morale. La finalité simplement physique et naturelle s'appuie sur une analogie entre une idée de Dieu et l'image d'un artiste intelligent. La téléologie morale se demande si un Dieu bon et sage accorde la création avec l'agir humain.

La téléologie correspond chez Kant à une supposition. On suppose que la perfection de l'ensemble règle les parties et ces concepts nous font regarder le monde, comme s'il était issu du « dessein » d'une « raison » suprême. De cette façon, la raison nous permet de « lier » les choses du monde, suivant des lois « téléologiques ». Ceci nous conduit à concevoir une unité « systématique » des choses. Et par suite, cela nous conduit à « supposer » une intelligence « supérieure » comme cause de l'univers (comme une providence).

Pour Kant, il faut s'en tenir à cette « *supposition* », comme étant un principe purement « régulateur ». Par exemple, penser que tout dans l'animal a son « utilité » est une supposition régulatrice. En effet, l'animal ne pourrait vivre sans certains organes vitaux. Pour Kant, cette supposition permet d'arriver à « l'unité » systématique la plus haute. Ceci au moyen de l'idée de la « causalité finale » (de la cause suprême du monde), *comme si* cette cause (en tant qu'intelligence suprême) avait tout fait d'après le « dessein le plus sage ». (C1, p. 1280).

Cette suprême sagesse nous permet d'envisager la « téléologie » d'un point de vue « *universel* ». Il s'agit d'une « finalité » qui concerne les lois de la « nature ». Cette finalité nous donne un principe régulateur, à partir d'une unité systématique, selon un « enchaînement téléologique ». Ainsi, les lois universelles de la nature peuvent être envisagées par la « raison humaine ». Le but est de donner une unité systématique à la « nature », en tant qu'elle est un objet de notre « raison ». On peut alors penser que l'idée de la « sagesse suprême » est un régulateur dans « l'investigation » de la nature. (C1, 1287).

En réalité, c'est « l'intelligence humaine », qui pense une « liaison » dans la diversité de la nature. C'est l'intelligence qui produit le concept « transcendantal » d'une finalité de la nature. En conséquence, c'est un « principe subjectif » (une maxime), qui permet cette finalité et cette « unité ». Il s'agit de produire une « finalité formelle subjective » des objets. Cette

finalité provient de notre faculté de juger « *téléologique* ». Il est alors question de remarquer une finalité dans les objets, par la raison et par la « réflexion ». (C3, p. 979).

Cela permet d'après les principes « transcendants » de « supposer » une finalité subjective de la nature. Cette démarche est destinée à rendre compréhensible l'enchaînement des expériences particulières, par « un système » (unique) de la nature. En définitive, le concept de « fin » est possible, comme « appréciation téléologique » de la nature, et ceci par analogie avec une « causalité finale ». Ainsi, chaque partie existe grâce aux autres, elle est pensée comme existant aussi, pour les autres et pour le « tout ». Cela signifie que pour penser la nature et la vie, on a besoin d'un concept, celui du « but final » (c'est-à-dire celui de la finalité). Par suite, la « fin » de la nature elle-même doit être cherchée « au-delà » de la nature. Dans ce raisonnement, l'idée de l'ensemble de la nature doit être pensée comme un « système », selon la « règle des fins ». Pour Kant, il faut rechercher une « cause » universelle (intelligente), qui agit selon des fins. Cette causalité intelligente est une « pure idée », qui sert de « fil conducteur » pour la réflexion. (C3, p. 1183).

D'un point de vue subjectif, le concept de fin est pensé comme un fil conducteur, qui rassemble tous les phénomènes, dans une « liaison » finale. Il s'agit de penser une loi universelle qui soit capable de « subsumer » le particulier (tous les phénomènes particuliers), sous l'universel. Cela permet la « dérivation » des lois particulières, à partir des lois « universelles ». De cette façon, nous pouvons trouver un « fondement réel suprasensible » pour la nature (dont nous faisons nous-mêmes partie).

Nous pouvons alors distinguer ce qui est de l'ordre de la « nature » et fonctionne selon des lois « mécaniques », de ce qui n'est pas de l'ordre de la nature et se comprend selon des lois « téléologiques ». Cette distinction permet de supposer une finalité de type providentielle, qui pourrait expliquer un possible accord entre l'action des hommes dans l'histoire et leur

destination morale. Cela signifie que le principe « téléologique » admet de pousser aussi loin que possible, non seulement l'explication « mécanique » des événements naturels (à condition de ne pas perdre de vue que nous devons les « subordonner » à la « causalité finale »), mais aussi la question des buts de la vie. Ainsi pour Kant, selon une « supposition » de notre raison, nous reconnaissons une « finalité » (universelle) comme nécessaire en soi. Et parce que nous en avons « besoin », nous sommes justifiés de « l'admettre » *a priori*, et d'en user tant que cela peut nous « suffire ». Par suite, on peut considérer que le concept d'une « téléologie » de la nature (*a priori*) se fonde sur le fait que nous percevons « en nous-mêmes » (par la raison), un pouvoir de tout « relier » selon des « fins ». (Progrès méta., p. 1248).

3. Une conception réfléchissante de la finalité

Le concept de fin provient de la faculté de juger, de la raison qui cherche à comprendre le lien entre la liberté et la nature, **un lien qui passe par l'homme. La faculté de juger rencontre la question d'un accord entre la morale et le bonheur : la morale étant d'ordre supra-naturel, et le bonheur d'ordre naturel et social. Il existe aussi un concept de fin qui vient de la raison pratique et qui définit l'Idée de destination suprême de l'usage de la raison, usage qui est moral en dernier ressort.** Le concept téléologique de fin est en rapport avec la faculté de juger « réfléchissante » et avec les principes qui sont *a priori*. L'idée de fin permet d'apprécier ce qui est donné (par les sens), elle permet d'appréhender les « formes ». Cette idée donne une connexion entre les différents phénomènes de la nature, elle les « ordonne » en direction d'un « but ». Vis-à-vis de la nature, l'idée de fin est simplement « régulatrice ». Elle sert à « relier » de façon cohérente les expériences particulières. De cette façon, elle crée entre ces expériences : un ordre « systématique ». L'idée de fin donne ainsi un ordre final, aux êtres du monde.

La question de la finalité :

On peut distinguer entre ce qui est l'ouvrage de l'art humain (ce qui a été construit intentionnellement par un esprit humain) et ce que l'on interprète dans la nature comme une intentionnalité à l'œuvre (une providence).

Si l'on traite la finalité de la nature comme une propriété réelle (intrinsèque et objective), cela signifie que la finalité est dans la nature. Dans ce cas, on utilise la finalité de manière déterminante, et non pas réfléchissante.

Par ailleurs, si l'on explique la finalité de la nature, de façon à la fois morale et physique, la destination pratique risque d'être interprétée comme une réalité matérielle (toutes les choses semblent être conçues en fonction d'un but humain).

Ceci n'est pas une explication scientifique au sens moderne (depuis Descartes). Car l'explication par les causes, exclut l'explication par les fins. Cependant, nous avons tendance à nous demander s'il y a des fins dans la nature. Nous cherchons à expliquer les phénomènes vivants, en particulier ceux qui concernent les êtres humains. Nous aimons à donner un sens à chaque phénomène de la nature. Par exemple, nous pensons que l'œil est fait pour voir.

Ce type de questionnement permet d'entrer dans le traitement critique spécifiquement kantien de la finalité. Cette finalité correspond à un besoin d'intelligibilité de la nature, qui est en rapport avec l'être humain. Ce besoin d'intelligibilité répond à notre envie de comprendre le monde. En ce sens, la recherche d'une finalité correspond à un besoin spécifiquement humain. En procédant de cette façon, nous faisons une analogie entre les phénomènes de la nature et l'intention humaine. Il s'agit d'un anthropomorphisme. Nous projetons sur la nature des besoins, qui sont spécifiquement humains. Mais cet anthropomorphisme est volontaire et maîtrisé.

Dans la philosophie kantienne, l'usage de la finalité répond donc à un besoin d'intelligibilité. Cette recherche d'intelligibilité téléologique correspond à deux niveaux de demandes :

Un premier niveau est de nature scientifique. Ce niveau cherche à comprendre les lois de la nature. Puis, par un usage hypothétique de l'entendement, il est possible de comprendre la réalité comme une organisation de moyens, en vue de « fins ». L'être humain a besoin de supposer une intention fabricatrice, c'est l'usage technique de la finalité. Dans ce premier

niveau d'intelligibilité, l'être humain se représente la nature comme si elle agissait en tant qu'artiste (créateur).

Dans un deuxième niveau du besoin d'intelligibilité, la nature est interprétée à la fois de façon physique et téléologique. Ce niveau cherche à trouver un sens à la vie. Il ne s'agit pas de trouver des causes, mais des raisons d'être. Cette demande de finalité est à la fois logique et théologique. Mais est-il vraiment possible de traiter la nature comme une « intention » ?

Pour Kant, il existe un usage « régulateur » et « hypothétique » de la finalité. Kant révèle que c'est l'être humain qui introduit la finalité, par analogie avec les objets de l'art humain. Cette analogie permet de faire des hypothèses. De ce point de vue, « Dieu » peut servir d'hypothèse pour observer la nature comme un « système des fins ».

Kant va également éclairer le besoin de finalité théologique par son origine humaine. En effet, contrairement aux métaphysiciens du passé, Kant ne va pas traiter la finalité théologique, comme une connaissance de « Dieu ». Pour lui, il ne s'agit pas d'atteindre une scientificité. Pour Kant, le véritable besoin de théologie est « moral », il est lié à la destination éthique de l'humanité. Il s'agit d'un besoin « subjectif » de la raison humaine. Cette subjectivité nous conduit à interpréter la nature comme une réalité dans laquelle l'existence humaine a un sens. De cette manière, l'être humain a une raison d'exister, non pas simplement d'un point de vue physique, mais aussi d'un point de vue « moral ».

En somme, il apparaît que l'être humain se pose la question d'un « but final » de la « création », car la nature (qui est en lui) est dépassée par la finalité. Pour l'humain, il est possible de donner un sens au développement de la vie, dans la nature et dans l'histoire. Cette possibilité provient de la capacité de l'être humain à donner du sens (à se donner un but final).

Il s'agit de se diriger vers un but final « moral ». En effet, c'est nous-mêmes qui donnons un sens, une destination éthique à l'ensemble de l'espèce humaine.

4. Finalité naturelle et finalité morale

Il faut bien clarifier la question et peut-être même la simplifier en distinguant clairement entre la finalité naturelle de l'homme (il s'agit de l'homme comme être vivant, dont la vie aspire au bonheur), et la finalité morale de l'homme (l'homme moral, dont la principale raison d'agir, à savoir la loi morale, ne provient pas de la nature ni de la société, mais de la raison qui transcende les conditions naturelles et sociales de son existence).

Par la finalité morale, l'homme dépasse les limites de la nature, il est porté vers un monde moral idéal et intelligible : son devoir est d'accomplir la destination humaine entière, qui est celle de toute l'humanité. En ce sens, la morale débouche sur la théologie et la religion. Il s'agit de l'humanité intelligible et idéale, issue du but suprême de la volonté morale. Cela consiste à réaliser un monde moral, un royaume des esprits libres et respectueux, ces esprits n'obéissent qu'aux lois de la raison, par la liberté, car leur liberté consiste à obéir aux lois qu'ils se donnent par pure intention rationnelle.

Par la finalité naturelle (pourquoi vivons-nous ? quel est le but suprême de la vie ?), nous croyons que le bonheur est la destination finale (ultime) de notre existence. L'homme est un être de la nature (il vit avec un corps et des passions). Il est à la fois rationnel et sensible, libre et conditionné. Or la philosophie kantienne montre que le bonheur n'est pas la fin naturelle de l'humanité. Déjà, les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* ont montré que les individus sont tentés par la « misologie », quand ils comprennent que la raison ne sert pas à rendre heureux (elle crée un fossé entre la vie animale et la vie humaine). Le paragraphe 83 de la *Critique de la faculté de juger* montre que la fin naturelle dernière de l'humanité n'est pas le bonheur, mais la

« culture ». Autrement dit, la raison d'être de l'humanité vivante (naturelle) n'est pas d'être heureuse, mais de se cultiver et de se construire elle-même perpétuellement. Une fin dernière peut être envisagée pour l'homme par la « culture » et non pas par la nature, il s'agit d'orienter nos actions et les lois, vers des « fins » rationnelles. De cette façon, il est possible de sortir du « mécanisme aveugle » de la nature. Cela permet aussi d'éviter une explication du monde, qui s'en remettrait uniquement au « hasard » et de donner un effet « final » commun, à tous les événements.

Le paragraphe 83 de la *Critique de la faculté de juger*, qui traite de « la fin dernière de la nature en tant que système téléologique » est un texte, qui réclame que nous abordions la « culture », du point de vue de la finalité réfléchissante. Dans ce texte, la notion naïve du progrès se trouve convertie, en une conception téléologique de la culture. Si on actualise un peu ce texte, il est possible de montrer que la conception culturelle du progrès réclame une conception réfléchissante de la « finalité ».

En effet, lorsque l'être humain se donne spontanément des fins, elles concernent son « bien-être » (le confort, la facilité, la satisfaction instantanée). De ce point de vue, s'il obtient ce qu'il veut, l'être humain peut se considérer comme maître et possesseur de la nature. C'est là une conception possessive et dominatrice (affective et instrumentale) du progrès. Il s'agit d'une recherche de « l'habileté », qui consiste à ajouter un maximum de moyen. Cela débouche sur un mauvais infini du progrès, comme une sorte d'apologie du « désir ». Dans ce cas, il est fait un usage déterminant de la finalité, le désir est conçu comme un but en soi, qu'il faut satisfaire. Dans cette optique, pour obtenir ce que l'on veut, le pouvoir et la domination sur les autres peut être « utile ». Par suite, cette finalité ne donne qu'une représentation « technique » de la nature.

Kant ne partage pas cette vision du monde, il entend corriger cette représentation spontanée de la finalité, notamment lorsqu'il dit que la « fin dernière » de l'homme n'est pas le bonheur, mais la **culture**. « La première fin de la nature serait le *bonheur*, la seconde la *culture* de l'homme ». (T II, p. 1232). Cette correction vise à rectifier une vision eudémoniste, de notre rapport à la nature. Car même si la fin de l'homme était le bonheur, elle ne pourrait pas être atteinte sur la Terre, cela parce que « les forces de l'âme » nous « font sentir une aptitude à des fins plus élevées ». (T II, p. 1237). En d'autres termes, si l'on croit que le bonheur matériel est la plus haute fin, nous sommes dans une illusion, celle-ci consiste à refuser « *le suprasensible* » et la raison pratique. En effet, viser le bonheur matériel revient à se faire une vision du progrès, qui consiste à accumuler des biens matériels. Il s'agit de performances techniques, qui sont liées « l'habileté ». En agissant de cette façon (dans la satisfaction des désirs), nous n'œuvrons pas comme des êtres de fins, mais seulement comme des êtres de moyens. En effet, la finalité du bonheur est fautive, elle n'est pas créatrice, elle n'est qu'une recherche de moyens (d'argent, de gloire et de pouvoir).

Pour agir en tant qu'êtres de « fins », il est nécessaire de se libérer de l'empire des moyens. En effet, si l'on fait du bonheur une finalité, on sanctifie les moyens (tous les moyens d'obtenir le bonheur). Par suite la nature est perçue comme un ensemble de moyens, où l'homme recherche de façon mécanique à combler ses désirs. Si l'homme se comporte de cette façon, il se retrouve subordonné aux moyens techniques de la nature. Dans le vocabulaire d'**Emmanuel Levinas**, on pourrait dire que l'homme reste dans le règne du même, c'est-à-dire dans une sorte de totalisation instrumentale.

Ainsi pour être libre, il est nécessaire que l'être humain ne fasse pas du bonheur sa fin ultime. La fin dernière de l'être humain ne doit pas être recherchée dans un progrès eudémoniste, mais dans un progrès moral.

En revanche, la culture donne une aptitude à recouvrir des « fins ». La **culture** permet de viser une finalité, qui soit valable pour l'ensemble de l'humanité. Dans ce cas, « l'habileté » se retrouve dépassée par la finalité. L'habileté n'est plus un instrument de performance, mais une simple disposition à la finalité. D'une certaine façon, l'habileté est dépassée par le possible, car elle fait signe vers un au-delà d'elle-même.

Pour comprendre cela, Kant explique qu'il est nécessaire de séparer les fins que l'on peut concevoir à partir de la « nature » (notamment la fin naturelle dernière de l'homme, à savoir le bonheur), de « la fin de la liberté ». Cela signifie que si l'être humain veut atteindre une finalité plus haute (que celle du bonheur), il faut qu'il se serve de sa liberté. En effet, la finalité « morale » n'appartient qu'à lui, c'est à lui de la rechercher.

Pour Kant, l'homme est le « but final » de la création. Cela signifie que cette destination complète échappe aux moyens de la nature. De ce point de vue, l'humanité est une réalité dans laquelle la finalité peut valoir indépendamment de tous les moyens naturels. En somme, l'humanité est une réalité, qui n'a pas d'autre fin qu'elle-même (autrement dit elle est une fin en soi). En ce sens, « l'humanité » mérite le respect (elle est sacrée). En tant que but final de la création, elle est une fin dernière et ultime. C'est la raison pour laquelle l'être humain possède une aptitude à des fins « plus élevées », et cette aptitude est le signe que notre destination ultime va dans le sens de la « moralité ». (T. II, p. 1237).

Pour atteindre cette destination, en tant que nous sommes **des êtres naturels**, il est donc nécessaire de comprendre **la finalité** de manière réfléchissante. Car ce n'est pas les moyens qui instruisent nos fins, mais c'est la « fin » qui peut réfléchir sur la signification des moyens. En effet, s'il s'agit d'être efficace, une conception technique et physique du monde suffit. Mais s'il est question de culture, une conception « morale » et métaphysique du monde est nécessaire. La culture réclame une conversion de notre conception « mécanique » et

matérielle de la finalité. Elle doit permettre de penser que l'être humain n'est pas simplement au service des moyens (matériels). La culture permet d'envisager une civilisation qui s'appuie sur « les fins de la raison » universelle. (T. II, p. 1235).

Complexité de la problématique de la finalité :

À la suite de tout cela, on voit que **l'espèce humaine a une destination, qui est étrangère à la nature : à savoir réaliser un monde qui soit organisé selon les fins de la liberté.** De ce point de vue, la religion permet de penser cette destination comme une communauté de croyants, qui ont en vue leur **perfection « morale ».**

On comprend alors que l'humanité (qui mange pour vivre et meurt comme les animaux) cherche à comprendre ce que peut être sa destination naturelle (pourquoi vivre ?). Kant donne cette réponse paradoxale, que la nature veut que l'homme **se cultive** (donc devienne de moins en moins naturel et **de plus en plus civilisé**).

Mais on comprend aussi que les deux questions sont reliées : si l'homme se cultive, n'est-ce pas pour se moraliser ? **La finalité appliquée à la culture cherche à comprendre comment la vie humaine s'organise, et comment penser le lien entre la vie (qui n'est pas la nature simplement matérielle, purement physique) et la destination « morale » pure de l'humanité.**

Les commentateurs ont vu que la finalité ouvre deux voies : la voie éthico-juridique (l'histoire humaine du progrès juridique et politique) et la voie éthico-religieuse (le progrès vers une humanité réunie par un bien commun, qui est la droiture et idéalement la sainteté des volontés).

Nous allons voir, dans le chapitre suivant, comment l'accord de la vertu et du bonheur (comme souverain bien) est possible selon l'espérance (téléologie et théologie

morale). Puis nous verrons dans la partie suivante (troisième partie), comment il est possible d'associer : la culture, la morale et le bonheur.

Chapitre III : Téléologie et théologie morale

On l'a vu, il faut distinguer entre la notion de finalité qui cherche à comprendre la liaison des êtres vivants de la *nature*, et la notion de finalité qui regarde les hommes comme de pures *intelligences* et de pures volontés (en dehors de leur vie sensible et passionnelle). La notion *pratique* de finalité envisage un « règne des fins », comme modèle idéal de la finalité de l'action. L'unité systématique (morale) des « fins » se trouve ainsi dans le « monde des intelligences ». Dans la mesure où il est envisagé comme un système de la « liberté », ce monde (des intelligences) peut être appelé : monde intelligible. Du point de vue critique, il est « moral ». Par la « volonté », on peut se déterminer (soi-même) à agir, selon la représentation de certaines lois, c'est-à-dire selon une « fin ». Celle-ci est constituée par la raison « pratique » et elle vaut pour tous les êtres raisonnables (car elle est rationnelle et universelle).

Pour le « sujet » (pensant), il s'agit de se proposer une « fin », qui soit à la hauteur des espérances humaines. Celles-ci nous renvoient à l'humanité en général, car tout être raisonnable existe aussi comme « fin en soi ». La personne humaine est donc aussi un but final (un but en soi). Pour Kant, chaque être raisonnable doit être considéré en même temps comme une « fin », et non pas simplement comme un moyen. De ce point de vue, les personnes sont des « fins », car elles ont une valeur « absolue » (elles ont chacune une valeur pour elles-mêmes). Par suite dans la philosophie pratique, nous avons le devoir d'agir comme membre législateur du « règne des fins » (en respectant l'humanité). Pour chacun, du point de vue pratique, il est nécessaire de considérer un règne possible des fins qui soit « moral ». Cette idée est d'ordre « pratique », elle sert à accomplir ce qui n'est pas donné (et donc ce qui est pensé). Elle peut cependant devenir réelle « par notre

façon d'agir ». (FMM, p. 304). En agissant de cette manière (c'est-à-dire de façon morale), on fait référence à une « fin », qui est établie par la raison pure pratique. La raison humaine se place alors dans un « *système de causes finales* ». Ce système est « pensé » par la raison, il n'est pas « donné » par la sensibilité.

Ainsi, par la liberté des êtres raisonnables, il est possible de trouver un ordre « final », qui ne provient pas de la nature. Pour Kant, cet ordre unit la « totalité de toutes les fins », en conséquence il est considéré comme « pratique ». Nos fins peuvent alors se trouver en « adéquation » avec une « *cause suprême* » du monde, car cet ordre « moral » est destiné à rendre toutes les « fins » effectives dans le monde. Cela signifie que la philosophie « transcendantale » nous prescrit en réalité une seule fin, et celle-ci est « morale », mais c'est une fin qui est à « réaliser » dans le monde. Cette fin contient en elle la condition indispensable et suffisante de toutes les autres, c'est pour cela qu'elle est le « *but final* ». D'un point de vue pratique, pour Kant, chacun doit donc se « proposer comme fin ultime le plus grand bien possible en ce monde ». (Rel., p. 19).

1. Le souverain bien comme but final

La finalité produit une « unité », une régularité et de l'ordre dans les corrélations entre les choses. Elle produit une convergence de leurs utilités, qui reflète l' « harmonie universelle ». Tout ceci témoigne d'une « dépendance commune de l'essence de toutes les choses » à l'égard d'un « seul grand fondement ». (T. I, p. 355). Cette dépendance révèle une « unité », entre toutes les choses. Et par l'harmonie qui relie toutes les choses, on observe une « unité » merveilleuse dans le « tout ». Cette unité est nécessaire, vis-à-vis de la « perfection finale ».

L'idée d'une unité finale résulte d'une *supposition* qu'il existe un principe « régulateur ». Ce principe permet d'arriver à une unité systématique la plus haute, *comme si* tout dans le monde était issu d'un « être unique », d'une seule cause suprême et parfaitement suffisante ». (T. I, p. 1278). Ce principe régulateur permet de concevoir une « unité » systématique, qui donne une explication du monde selon un enchaînement « téléologique ». Dans ce raisonnement, il s'agit d'un principe de « l'unité finale ». Cette analyse du monde se conforme à l'idée qu'il existe un auteur « suprême ». En faisant cette « supposition », il est possible d'arriver à la « plus grande unité finale ». Ainsi, en faisant un usage élargi de la « raison humaine », on parvient à concevoir dans notre esprit l'idée d'une finalité totale et unique. L'idée de la sagesse suprême permet alors de mieux comprendre la nature en général, cette idée agit comme un « régulateur » dans l'investigation de la nature. Elle donne un sens aux phénomènes, et par suite, l'idée d'une intelligence suprême donne aussi une « unité », à toutes les « fins » possibles.

Cette façon de se représenter le monde repose sur une idée, celle-ci est « morale » et elle s'accorde avec l'idée du souverain bien et conduit à penser le monde, selon une *théologie*

transcendantale. Cette théologie fait de l'idéal de la « suprême perfection théologique » : un principe de l'unité systématique. Ce principe sert à lier toutes les choses, selon des lois universelles et nécessaires, car toutes ces choses ont leur origine, dans l'absolue nécessité, d'un « unique être premier ». **On sait que l'idée d'un être suprême comme intelligence reliant les êtres naturels est une supposition et une maxime de la faculté de juger, qui ne se fonde sur aucun dogmatisme : c'est la faculté de juger qui donne des fils conducteurs pour sa réflexion, et elle ne prétend nullement affirmer la réalité en soi de ce qu'elle cherche à comprendre. C'est de la « moralité » que provient l'idée d'une fin suprême de la création.** Celle-ci permet de faire un usage final de la connaissance, qui aboutit à une « unité » finale. Ainsi, l'intelligence humaine arrive à concevoir le « concept transcendantal d'une finalité de la nature », selon un principe **rationnel**.

Pour Kant, chacun a donc sujet d'espérer le « bonheur dans la mesure précise où il s'en est rendu digne dans sa conduite ». Cela signifie, que le « système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais uniquement dans l'idée de la raison pure ». Un tel système du bonheur « proportionnellement lié avec la moralité » ne peut se penser (comme nécessaire), que dans un « monde intelligible ». En réalité, il s'agit d'un « monde moral ». Par conséquent, pour que ce système de la « moralité » existe, il faut que chacun fasse « ce qu'il doit ». Pour Kant, cette « obligation émane de la loi morale ». Et par suite, la possibilité d'être heureux résulte de « l'effort incessant pour se rendre digne du bonheur ». (C1, p. 1369).

Il s'agit de privilégier ce qui doit être, c'est-à-dire « la connaissance pratique », par rapport à ce qui est, c'est-à-dire « la connaissance théorique ». (C1, p. 1240). Pour cela, pour Kant, il faut se placer du point de vue « pratique », il faut faire la « supposition d'un être suprême », « souverainement réel », exprimant la « suprême réalité ». Cet être est le « principe premier de tout ». (C1, p. 1245). Par suite, grâce au point de vue pratique, il est possible d'orienter notre conduite en direction du bien, et non pas en direction du mal. La

connaissance « pratique » nous permet alors de discerner : le bien, du mal. Elle nous permet d'agir en fonction de la représentation « idéale », que nous pouvons nous faire de la « vertu ». Cet idéal (vertueux) se situe tout à fait « en dehors des limites de l'expérience possible ». Il s'agit de concevoir dans l'esprit, un « système du monde », où le bien général (universel) se situe, au-dessus du bonheur particulier (individuel).

La volonté « moralement la plus parfaite » se retrouve alors « liée à la suprême félicité ». Mais cela, uniquement à condition que le bonheur soit « exactement proportionné à la moralité ». Kant appelle cela « l'idéal du souverain bien *originnaire* », car la raison pure peut trouver dans cet idéal : le « principe de la liaison pratiquement nécessaire des deux éléments du souverain bien dérivé ». Il s'agit de la « liaison » entre la moralité et le bonheur. Cette liaison repose sur la « qualité » de notre « conduite dans le monde sensible », c'est-à-dire sur notre capacité à nous rendre digne du bonheur (notre capacité à être moral).

De ce point de vue, on peut en déduire que si la « répartition du bonheur » est « exactement proportionnée à la moralité », alors le bien et le bonheur semblent pouvoir s'accorder également. Cependant, Kant précise que cette proportion entre la moralité et le bonheur n'est possible, que dans le « monde intelligible » (dans le monde moral). De plus, ce monde est « soumis à la sagesse de l'auteur qui l'a créé et le gouverne ». Par suite, la « raison se voit donc forcée » d'admettre un « tel être », si elle ne veut pas abandonner l'espérance d'une « unité » possible entre le bien (la moralité) et le bonheur (la félicité).

Pour Kant, les « lois morales » peuvent se réaliser dans le monde sensible. Elles peuvent se réaliser grâce à un « être nécessaire », c'est-à-dire grâce au souverain bien originnaire. Cet « être » (Dieu) est le seul, qui rend « possible une telle unité finale ». (C1, p. 1370). Kant propose ici une « idée » qui est « pratiquement nécessaire », c'est-à-dire une idée qui est nécessaire uniquement du point de vue pratique (moral). Elle n'a pas de portée

théorique, elle ne prétend pas être prouvée du point de vue de la science, mais simplement du point de vue de **l'éthique**. Cette idée obéit aux « lois pratiques », car elle part des « raisons subjectives d'action », c'est-à-dire des « principes subjectifs ». Il s'agit de « l'*observance* » des « lois », suivant des « *maximes* ». Pour qu'une liaison puisse se faire entre le bien et le bonheur, il est nécessaire que « toute notre manière de vivre soit subordonnée à des maximes morales ». (C1, p. 1370).

Pour Kant, il faut que la « loi morale » puisse s'unir à une « cause efficiente », celle-ci détermine « d'après notre conduite par rapport à cette loi, un dénouement correspondant exactement », à nos « fins les plus hautes ». Pour réaliser tout cela, il faut un « Dieu » et un « monde qui n'est pas maintenant visible pour nous ». Dans ce monde futur, nous espérons que les « magnifiques idées de la moralité » puissent être des « objets d'approbation et d'admiration ». (C1, p. 1371).

Le « bonheur » n'est pas le « bien complet » et le but de la philosophie pratique consiste à se « rendre digne » d'être heureux. Il s'agit avant tout d'adopter une « bonne conduite morale ». Donc pour que le « bien soit complet » : il faut que « celui qui ne s'est pas conduit de manière à se rendre indigne du bonheur puisse espérer y participer ». (C1, p. 1371). De cette façon, on peut espérer « participer » au bonheur, dans un « monde futur ». Par suite, Kant définit le souverain bien comme le « bonheur, dans son exacte proportion avec la moralité des êtres raisonnables, par laquelle ils s'en rendent dignes ». Cette possibilité est fondée sur la « présupposition », qu'il existe un souverain bien « originaire ». C'est-à-dire sur la présupposition qu'il existe une « raison » subsistant par elle-même, qui « entretient et accomplit, suivant la plus parfaite finalité, l'ordre des choses ». Cette raison (supérieure) entretient et accomplit un « ordre universel », qui est « caché » dans le monde « sensible ». (C1, p. 1372).

Cette « théologie morale » conduit infailliblement au concept d'un « premier être *unique, souverainement parfait et raisonnable* ». Cette théologie conduit Kant à concevoir également une « unité systématique », qu'il appelle « architectonique ». Et cette unité est définie comme « l'art des systèmes ». Elle procède à partir d'une « fin » de la raison. Par suite, elle s'établit de façon : systématique et finale. Ceci permet à cette unité d'englober toutes les sciences (en se positionnant comme le système des systèmes). En procédant comme cela, cette unité subordonne toutes les fins particulières, aux fins essentielles de la raison. (T. I, p. 1737).

Tout cela permet d'envisager, la possibilité qu'il existe une seule « parfaite unité systématique de la raison ». Cette unité systématique représente alors le « but final », de toutes les « fins essentielles ». En réalité, il s'agit de la « destination totale de l'homme ». Et la philosophie, qui porte sur cette destination est « morale ». C'est par cette philosophie pratique (morale), qu'une finalité unique peut être trouvée entre : le bien et le bonheur. La recherche d'une « finalité » est donc bien une solution, au problème de la séparation entre : le bien et le bonheur.

2. Le bonheur selon l'espérance

Dans ce que l'on désigne sous le nom d'*Opus postumum* (œuvre posthume et aussi ultime), c'est-à-dire dans cette partie des notes de travail qui sont laissées par Kant. On trouve l'élaboration de l'œuvre, qui était à l'horizon des dernières années de sa vie. Dans ces notes, Kant parle de son travail. Celui-ci concerne « le tout de la philosophie (en sa fin aussi bien qu'en ses moyens) ». Ce travail s'intéresse au « passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique ». Pour Kant, sans ce « passage », il y aurait « une lacune dans la philosophie critique ». (Notes, p. 1301). Dans une réflexion marginale, Kant propose une division en quatre parties : « 1° Passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique. 2° Passage de la physique à la philosophie transcendantale. 3° Passage de la philosophie transcendantale au système entre nature et liberté. 4° Conclusion de la liaison universelle des forces vives de toutes les choses dans le rapport réciproque Dieu et le monde ». (Notes, p. 1304).

Dans ce passage, Kant cherche une « liaison » entre ce qui est métaphysique (*a priori*), et ce qui est donné empiriquement (*a posteriori*). Pour Kant, il est question de passer à des jugements synthétiques *a priori*, par la philosophie transcendantale. En effet, Kant pense que c'est « la philosophie transcendantale, qui fournit des propositions synthétiques *a priori*, dont le principe peut être complètement détaillé ». Kant propose alors de trouver un « passage » : qui va de l'*intelligible* (*noumenon*), au *sensible* (*phaenomena*). Il s'agit de joindre (sans les réduire) : le « pensable », avec ce qui se « sent ». Par-là, « se produit le franchissement du simplement pensable (*intelligible*) à ce qui se sent (*sensible*), et non inversement : que justement ce qui était pensé (*cogitable*) soit représenté aussi comme donné (*dabile*), mais seulement dans le phénomène (*phaenomena*), auquel correspond son pendant (*noumenon*),

non comme une chose particulière, mais comme acte de l'entendement ». Cela signifie que pour Kant, « le repraesentabile est 1° *cogitabile*, 2° *dabile* ». (Notes, p. 1309).

Dans ce raisonnement, on voit que les choses sont d'abord pensées, puis senties. Cette réflexion montre que dans notre représentation du monde, on trouve en premier ce qui est « pensé », puis en second ce qui est « donné ». Dans ce raisonnement, il apparaît que l'intelligible précède le sensible. De ce point de vue, l'idée de « Dieu » permet d'envisager une finalité pour toutes les choses. Pour Kant, sous le concept de « Dieu », on peut penser « une substance adaptée à toutes les fins, avec conscience, c'est-à-dire une personne ». Il s'agit de trouver le « passage », qui est à la « limite de tout savoir. Trouver le passage entre : Dieu et le monde.

La totalité des êtres s'établit dans un système synthétique des idées de la philosophie transcendantale. Ainsi, dans « l'ordre du système de la connaissance synthétique à partir de concepts *a priori*, c'est-à-dire dans la philosophie transcendantale, le principe qui fait le passage à l'achèvement du système est celui de la théologie transcendantale ». Par suite, le principe de la théologie transcendantale pose deux questions : « 1° Qui est Dieu ? 2° Y a-t-il un Dieu ? ». Enfin, à partir de ce point d'achèvement, la philosophie transcendantale peut se déployer selon trois principes : « Dieu, le monde et le concept du sujet qui les unit ». (Notes, p. 1311).

On voit que le concept du « sujet » (la personne humaine) a une grande importance, car il peut unifier Dieu et le monde. Ce concept peut créer une liaison universelle entre : le monde intelligible (la morale) et le monde sensible (la nature). De ce point de vue, le concept du sujet humain peut permettre d'envisager une « liaison » entre : le bien (intelligible) et le bonheur (sensible).

Cela signifie que même le concept du bonheur peut être appréhendé, selon une unité finale. Le concept du bonheur fait partie de la nature, et à ce titre, il peut être envisagé, selon une vision totale de la finalité, et donc selon un ordre intelligible. Cet ordre suit les règles rationnelles de la « moralité ». On peut donc concevoir le bonheur, par une vision finaliste du bien, qui ne passe pas par le monde sensible (empirique), mais uniquement par le monde intelligible (rationnel) : le bonheur fait partie de la finalité de notre bien agir. Le bonheur peut alors être envisagé uniquement par l'intelligence, et non plus par les sens.

C'est donc en donnant une « finalité » aux choses, par la « réflexion », que l'on peut concevoir le bonheur (qui fait pourtant partie de la nature), également comme une **fin**. En somme, c'est selon une « appréciation téléologique » de la nature, que le bonheur peut être conçu également, du point de vue de l'intelligence, et non plus simplement du point de vue des sens. Cette finalité intellectuelle est produite par des concepts, qui sont issus de la « raison » universelle.

En effet, pour Kant, la « fin » de la nature elle-même doit être cherchée « au-delà » de la nature. Cela signifie que l'idée d'un grand système des fins (rationnel) est une aide, pour le progrès de notre compréhension de la nature. Cette idée agit comme un « fil conducteur », qui nous permet de considérer les choses de la nature, comme étant en relation avec un principe **d'orientation de l'usage de la raison**. L'idée qu'il existe une finalité unique permet de concevoir le bonheur, à l'intérieur d'un grand « tout ». Ainsi, par la réflexion et l'intelligence, une « téléologie » est possible également pour le bonheur. À ce moment-là, le bonheur fait partie d'un système, où il n'est plus en opposition avec la « moralité ». Il est pensé et non plus seulement ressenti.

Le bonheur est ainsi envisagé d'un point de vue pratique (moral), et non plus d'un point de vue théorique (spéculatif). Il n'est plus pensé selon des lois purement « mécanique »,

mais selon les lois de la liberté. Pour trouver cette unité (entre des choses différentes), il faut « réfléchir » selon des causes finales. On doit penser une causalité différente du « mécanisme », il faut raisonner selon une cause universelle (qui est intelligente). Dans ce raisonnement, on peut considérer, que le concept de cette causalité intelligente est une « pure idée ». Celle-ci sert alors de « fil conducteur », pour la « réflexion ». Ce principe d'explication ne se situe pas « hors » du monde sensible, il met simplement en place un mode de pensée, qui permet de concevoir le concept de « fin ». De sorte que, sur la base d'un fondement réel, qui est « suprasensible » pour la nature (dont nous faisons partie), il est possible de considérer les lois mécaniques, selon des lois « téléologiques ».

Par suite, cette vision finaliste donne la possibilité « d'unifier » deux espèces totalement différentes de causalité : comme celles du bien et du bonheur. Cette possibilité réside dans le « substrat suprasensible ». Cela sous-entend que selon une singulière « supposition » de notre raison, nous reconnaissons le concept de « finalité », comme nécessaire. Et cela, parce que nous avons « besoin » de ce concept, pour nous représenter le monde dans sa totalité. Par conséquent, nous sommes justifiés à l'admettre *a priori* et à en « user tant que cela peut nous suffire ».

On peut dire que la finalité, **par le relais d'une théologie morale**, permet à l'esprit de concevoir le monde, selon une « unité » finale, c'est-à-dire comme un « tout » cohérent. À ce moment-là, le monde intelligible (qui est moral) permet de comprendre, en même temps, le monde sensible (qui est naturel). Par suite, on peut faire l'hypothèse que le bien (qui est moral) permet de comprendre, le bonheur (qui est naturel). Ainsi, en produisant par la « raison », l'idée dans notre esprit, qu'il existe une unité « finale » de la **création** : nous pouvons concevoir le bien et le bonheur, non plus comme des éléments contradictoires, mais comme deux concepts issus d'une seule et même **espérance**.

Il est possible d'évoquer ici un article, qui a influencé la vision du souverain bien dans la morale kantienne. Et par incidence, l'influence que cet article a pu avoir vis-à-vis de l'analyse du bien et du bonheur, chez Kant. En effet, l'article de Marceline Morais sur « La pertinence du concept du souverain bien au sein de la morale kantienne » montre que le souverain bien est « l'objet inconditionné de la raison pure pratique ». De plus, comme dans d'*Opus postumum*, cet article parle du « sujet moral ». Il parle aussi d'une liaison ou d'une union possible entre : ce qui est « immanent » et ce qui est « transcendant ». Ce point de vue est intéressant, car dans la philosophie critique, le bien est considéré comme transcendant, alors que le bonheur est considéré comme immanent.

Dans cet article, le souverain bien (en tant que volonté pure) est un facteur « d'unité systématique ». En effet, il permet de réunir toutes les « fins de la volonté », en une « totalité harmonieuse », ceci en suivant le principe du « bien moral ». Pour Marceline Morais, le souverain bien est aussi la « synthèse » de deux « finalités », qui sont propre à l'homme : la vertu et le bonheur. La première (la vertu) se présentant, comme la condition « suprême », de la seconde (le bonheur). Dans ce point de vue, la vertu a une origine « rationnelle », et le bonheur a une origine « sensible ».

Dans ce raisonnement, c'est la « loi morale » qui nous conduit à l'idée d'un « objet total de la raison pure pratique ». De cette façon, cet objet (le souverain bien) complète l'impératif moral « formel », par un objet naturel « matériel ». En réalité, il s'agit simplement de faire « ce qui nous rend digne d'être heureux ». Car la possibilité du souverain bien implique, que nous puissions envisager « l'union de la nature avec la liberté ». Pour être moralement légitime, le bonheur (qui est lié à la nature) doit être « proportionné », à l'intention morale (qui est lié à la liberté). Ainsi par la moralité, il est possible de se rendre « digne » du bonheur.

Pour Marceline Morais, en suivant cette idée, « agir moralement nous donne un certain droit au bonheur ». La « justice consiste alors dans le rapport proportionné de la vertu et du bonheur ». Dans la suite de cet article, il est proposé la « démonstration de l'importance du souverain bien au sein de la morale kantienne », puis la « structure téléologique de la raison pure et deux sortes de souverain bien ». Pour cela, il est proposé une « distinction » entre deux types de souverain bien : l'un « immanent », et l'autre « transcendant ». Tout cela vise ultimement, à « subordonner toutes les fins et les intérêts de la raison pure », à l'accomplissement de la « destination totale de l'homme ». Dans cette analyse, « l'espérance de réaliser » un jour le souverain bien est « issue », de « l'obéissance de la volonté au devoir ». De ce point de vue, viser le souverain bien, c'est se « déterminer à agir d'après la loi morale ».

La suite de cet article propose alors une autre « distinction » entre deux devoirs : le devoir de « promouvoir » le souverain bien, et celui de le « réaliser ». Dans la suite de ce raisonnement, on nous confirme donc la possibilité, qu'il existe « deux versions du souverain bien » : l'un « transcendant », et l'autre « immanent ». De sorte que pour effectuer le souverain bien, l'intention morale doit « produire dans le monde sensible un effet, le bonheur ». De ce point de vue, « Dieu » peut apparaître comme le « fondement ontologique », d'une « union possible de la nature avec la liberté ».

Dans cet article, il existe donc « deux conceptions du souverain bien » : l'une « empirique ou immanente », et l'autre « intelligible et transcendante ». Pour Marceline Morais, cette « dualité » nous induit à supposer, qu'il existe également « deux sortes de devoirs » : celui de « réaliser » le souverain bien, et celui de le « promouvoir ». Dans cette analyse, il est possible de promouvoir le souverain bien, car il s'agit de tendre individuellement vers la « vertu », puis de favoriser collectivement l'établissement d'institutions « juridiques et politiques ». Ces institutions sont conformes au « principes

universel du Droit ». De ce point de vue, le souverain bien permet de satisfaire notre « besoin rationnel d'unité systématique ». En effet, la « moralité » s'adresse à l'être humain, qui est à la fois « raisonnable et fini ». De cette « double nature », il en résulte que l'être humain aspire à la fois : à la « moralité » et au « bonheur ». Ainsi pour Marceline Morais, pour que la « loi morale » possède sur la volonté une certaine efficacité, elle doit rattacher à son « commandement une promesse » : celle de nous rendre au moins « *digne du bonheur* ».

Enfin, en tant que « but final », le souverain bien remplit une fonction « architectonique » : il permet « d'unir la science et la sagesse, la raison théorique et la raison pratique ». Par suite, pour Marceline Morais, il y aurait une tension qui « lie » le souverain bien « empirique », à son idéal « transcendant ». Et c'est dans cette « tension », que s'effectue la « promotion » du souverain bien, dont s'occupe le « sujet moral ».

Cet article permet de faire la distinction entre : le bien d'un côté, et le bonheur de l'autre. Et en même temps, il permet de comprendre qu'il ne faut pas les opposer. En effet, un accord est possible entre les deux, mais seulement sous certaines conditions. À savoir, avant tout, l'obéissance inconditionnée à la « loi morale ». Car c'est seulement de cette manière (morale), que l'on peut se rendre « digne du bonheur », et par suite espérer le bonheur.

3. Morale et croyance

En se fixant comme but suprême le bien (moral), la philosophie critique sort du champ de l'expérience, elle est proprement métaphysique. Elle n'en est pas moins rationnelle, car elle utilise pleinement les capacités intellectuelles de l'être humain. Par suite, ces « fondements rationnels donnent universellement aux actions leur règle, à partir de principes et sans subir l'influence des circonstances de temps et de lieux ». (T. II, p. 127). Ces actions sont « libres » (et par conséquent, on peut choisir de les orienter librement vers le bien).

Cela signifie que par « l'idée du tout », à savoir par l'unité d'un « système », il est possible de concevoir librement une « fin suprême ». Celle-ci est le « système de toutes les fins », c'est-à-dire le système de la « fin pratique, mais encore la fin suprême de l'usage spéculatif de la raison ». (T. II, p. 133). De ce point de vue, la métaphysique a en vue de « grandes fins ». Elle a pour but un « achèvement », qui ne peut pas être contenu dans le « monde sensible », mais uniquement dans le monde **intelligible**.

Par suite, pour que le bien (intelligible) et le bonheur (sensible) se retrouvent, pour qu'une « liaison » soit possible entre les deux, penser un « être immatériel, un monde intelligible et un Être suprême » placent l'action humaine dans le domaine du sens qu'il est possible de donner à la création. De cette façon, accomplir le bien donne sens au bonheur. En effet, l'idée d'un « Être suprême » se fait, sous le rapport « pratique », d'un « monde intelligible ». Par cet « Être purement intelligible », la plus grande unité possible, théorique aussi bien que pratique justifie la « fin essentielle » de l'humanité. Pour Kant, la « fin commune » de toute l'humanité ne peut pas être le bonheur individuel. Cette fin doit être le résultat d'un bien commun (elle doit être universelle). Cette fin découle de « l'esprit universel de la philosophie ». Par cet esprit, chacun peut collaborer à « l'intérêt commun de la raison ».

De cette façon, chaque personne peut espérer parvenir au but suprême. Ainsi, en pensant de façon universelle et rationnelle, on se dirige vers le « véritable esprit philosophique ». (T. II, p. 172).

La « raison » commande de « donner à la vie une valeur par des *actions* ». (T. II, p. 519). Il s'agit d'aller vers le « mieux ». Par le progrès moral et intellectuel de chacun, l'humanité peut se rapprocher continuellement du bien (elle en prend la direction). Elle peut s'améliorer, et par suite chacun peut être plus heureux (non pas en recherchant le bonheur, mais en recherchant le bien de l'humanité dans sa totalité). Dans l'article « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* », Kant montre que l'on peut progresser au moyen de la « seule raison ». Il explique que par un esprit libre, les notions rationnelles peuvent constituer le fond de notre pensée. Pour Kant, s'orienter dans la pensée signifie « se déterminer selon un principe subjectif », issu de la raison. Il s'agit d'atteindre le « suprasensible », par la force de la pensée et par la réflexion. Par la pensée, il est possible de concevoir un tout « premier Être, intelligence suprême et souverain Bien à la fois ». Il s'agit d'un besoin de la raison, ce besoin va même jusqu'à supposer l'existence du concept de « l'illimité ». En effet, sans ce concept, la raison ne saurait se donner un fondement satisfaisant de la « contingence », de l'existence des « choses » en ce monde. Et surtout, sans l'existence de « l'illimité », la « finalité et l'ordre » nous resteraient inconnus. Pour Kant, faute d'admettre un « auteur intelligent », on ne saurait donner au monde un fondement « intelligible ».

En réalité, la finalité n'est possible que par l'existence d'une « première cause intelligente ». Il s'agit de supposer une « réalité intelligible ». De ce point de vue, le « concept du souverain Bien » permet de donner : une « réalité objective » au monde. Par suite, nous donnons au monde un « ordre rationnel ». Simplement en supposant « l'existence d'un Être suprême », le monde trouve une finalité rationnelle. Cela signifie qu'il est possible de penser la réalité, selon des concepts rationnels. Cela se fait à partir d'objets « suprasensibles », tels

que l'existence de « Dieu » et de la « vie future ». Et aussi en supposant que la « liberté » existe. De cette façon (par le suprasensible), il est possible de concevoir le monde, selon une finalité. Par ce moyen, il est plus facile d'entrer en communication avec les autres, c'est-à-dire de se rendre compréhensible (par tous). Par la recherche de l'universel, on rentre alors en « communauté avec d'autres », chacun peut comprendre l'autre.

En somme, par l'aspect universel du rationnel et par la volonté commune de se diriger vers le bien, une « communication réciproque » des pensées est possible. De plus, par le devoir et l'obligation « morale », la raison nous guide (comme un fil conducteur), vers une « finalité » suprême, qui est le « monde des fins ». Ainsi, par la « liberté » de la pensée », lorsqu'elle procède à l'intérieur des « lois de la raison », nous progressons vers le bien et vers la « moralité ».

La « possibilité du but final moral suprême » dépend de la « croyance ». En effet, il n'existe pas de « preuves dogmatiques », qui démontreraient que l'homme a une destination « morale ». Il s'agit simplement d'une « adhésion pratique », qui est librement consentie. Ce raisonnement fait appel à la « conviction » et à la « sagesse » de chacun. La philosophie prend ici un « point de vue moral pour lequel tout un chacun ressent une approbation intime ». (C3, p. 1290).

Dans la philosophie transcendantale, la « réalisation du Bien » se fait par le principe de la « pure religion de la raison ». Cela signifie que si l'on veut atteindre la « félicité », il faut s'en remettre à la « Providence ». Cela ne rend pas la « fin » suprasensible de l'homme plus difficile à atteindre, car le « vrai et le bien » sont accessibles à tout homme, et cela en vertu de ses dispositions naturelles.

L'être humain peut donc saisir le vrai et le bien par « l'intelligence ». Il s'agit de la disposition intellectuelle et « morale » des êtres raisonnables. Grâce à cette disposition

(morale), une association des « âmes pour le bien » est possible. Ainsi, par la « pure foi religieuse », la domination du bon principe sur la Terre peut advenir. Cela signifie que la « foi religieuse morale » est la seule « croyance », qui améliore les « âmes ». (Rel., p.152). Cette croyance permet de faire triompher le bon principe. En réalité, la religion rationnelle porte sur la croyance en « l'immortalité de l'âme ». Elle compte sur la « disposition morale universelle » de chaque être humain. Cela signifie que chaque personne doit être capable de savoir où se situe l'idée du bien, et par suite elle doit être capable d'aller dans cette direction. Cet objectif est valable pour tout le monde (il est valable pour tous les êtres raisonnables).

En réalité, il s'agit d'une « foi morale », à savoir la « pure foi de la raison ». Cette « croyance » est la seule capable d'améliorer les âmes (au sens moral). Dans ce raisonnement, il est question de viser le « plus grand bien du monde ». Ce qui est recherché : c'est un « progrès vers le bien ». Pour cela, il faut se diriger vers une fin « triomphante », une fin qui obtiendrait la victoire sur tous les obstacles. Par suite, cette fin serait « couronnée de bonheur même ici-bas ». (Rel., p. 165).

Cet objectif ne peut pas être réalisé par un « achèvement empirique », mais par un « progrès continu et une approche vers le bien le plus élevé possible sur terre ». Ce progrès n'a rien de « mystique », car il peut se faire entièrement d'une « manière morale ». (Rel., p. 166). Pour rechercher ce bien, il est nécessaire de se servir de notre « liberté ». Elle est la seule qui soit en mesure de nous amener sur le chemin du bien. La liberté nous donne la possibilité d'aller vers le bien suprasensible. Pour cela, il faut rechercher « l'objet ultime de la raison pratique ». Grâce la liberté, nous pouvons viser la « réalisation de l'Idée de la fin morale ultime ». (Rel., p. 169).

Le « Souverain moral » supplée à notre « impuissance » vis-à-vis du bonheur. En recherchant une « amélioration éthique », l'humanité se dirige vers une fin totale (qui peut

inclure la félicité). Cette fin peut lui donner le bonheur, mais ce n'est pas obligatoire. Le « bonheur » est possible, et c'est le paradoxe, seulement si on ne le recherche pas. En somme, on a d'autant plus de chance de recevoir du bonheur, qu'on ne le convoite pas. Car dans la philosophie transcendantale, ce qu'il faut rechercher : c'est uniquement la « moralité » et le bien. La représentation d'une « Idée pratique » est la seule chose, qui doit guider nos actes. (Rel., p. 173). Par suite, la félicité peut avoir un sens, non pas comme un but, mais simplement comme une possibilité (une espérance). Ce qui compte, c'est de concourir au « bien universel ». En visant la « valeur suprême » (la moralité), nous apportons une « contribution effective au bien universel ». (Rel., p. 208).

Le bonheur et la félicité peuvent advenir, mais ils ne doivent jamais advenir comme une conséquence directe. À l'issue de cette démarche éthique, le bonheur peut advenir (il est possible), il n'est pas obligatoire (ni automatique). Dans la philosophie pratique, ce qui est demandé impérativement : c'est d'être un « homme de bien », c'est-à-dire de suivre le « bien éthique ». Il est demandé de rechercher la « moralité » (il n'est pas demandé de rechercher le bonheur). En conséquence, si l'on cherche un but : il faut se rattacher aux « Idées morales », et non pas à l'idée du bonheur. (Rel., p. 209).

La perspective pratique propose une « destination finale ». Cette destination est « appropriée aux souhaits et aux espoirs moraux des hommes ». En effet, ayant « conscience de leur impuissance » vis-à-vis du bonheur, les hommes attendent de la « Providence » les circonstances que leur aspiration (au bonheur) exige. De sorte que même si des fins comme celle du bien et celle du bonheur « considérées isolément sont exactement opposées », la « raison » peut surmonter cette opposition et faire « régner » le bien (comme valeur universelle). En somme, c'est par la rationalité que le bien peut exister et se « maintenir » (sans s'opposer au bonheur, mais en s'opposant au mal). (Th. et Prat., p. 299). Donc grâce au

rationnel : le « bien » ne s'oppose plus au bonheur, il s'oppose au « mal ». Cela signifie que c'est la rationalité et l'universalité, qui donnent toute sa valeur au bien dans le monde.

Bilan de la deuxième partie

Dans la philosophie pratique, c'est la « loi morale » qui nous « ordonne » de mettre en œuvre le souverain bien. (C2, p.747). Pour Kant, le souverain Bien doit être « réalisé par notre volonté ». Ainsi, dans le souverain Bien, la vertu (le bien suprême) et le bonheur sont pensés comme « nécessairement unis ». Cette « liaison » (entre le bien suprême et le bonheur) est « *synthétique* ». Le bien dont on parle est un « bien pratique », c'est-à-dire un bien qui est possible par « l'action ». En ce qui concerne la finalité, cela signifie que le souverain Bien est un « véritable objet de la volonté ». Il est le « but nécessaire et suprême » d'une volonté « moralement » déterminée. Il s'agit de la « liaison » entre la « moralité » et le bonheur, suivant une « loi universelle ». (C2, p. 748).

Dans cette philosophie, il est donc possible d'envisager que la vertu (en tant que bien suprême) soit « jointe » au bonheur. En réalité, si une finalité peut advenir entre la « moralité » et le bonheur : on peut l'attribuer à « l'Être suprême ». Grâce à cet Être, le bonheur se retrouve « proportionné à la moralité ». Cela signifie que le « Bien suprême » (comme première condition du souverain Bien) consiste en la « moralité ». Alors que le bonheur (comme second élément du souverain Bien) est « seulement la conséquence » de la « moralité ». (C2, p. 753).

Pour Kant, la raison « pure pratique » nous ordonne de travailler à « réaliser » le souverain Bien, autant que nous le « pouvons ». Il s'agit de viser les « actions » qui ont pour « but » de réaliser le souverain Bien. Dans ce raisonnement, c'est la « loi morale » qui détermine la « réalisation » du souverain Bien dans le monde. Il s'agit de suivre notre destination « morale » et rationnelle. Cette destination doit être le « but tout entier » de notre volonté. Par suite, le principe de la « connexion » entre : la « moralité » et le bonheur (c'est-à-

dire « l'accord exact » entre les deux) est postulé. Pour Kant, il faut postuler une cause de toute la nature, distincte de la nature et contenant le principe de cette « connexion ». Par suite, le postulat du souverain Bien permet de penser un « accord » entre : la « moralité » et le « bonheur ».

Pour Kant, le « postulat » du « *souverain Bien dérivé* » (du meilleur monde) est en même temps le « postulat » de la réalité d'un « *souverain Bien primitif* », à savoir l'existence de « Dieu ». (C2, p. 761). À partir de là, il apparaît comme un « devoir » de travailler à la réalisation du souverain Bien. Dans la philosophie pratique, c'est la « loi morale » qui nous « ordonne » de faire du « plus haut bien possible » dans le monde : « l'objet ultime » de toute notre conduite. En suivant cette loi, nous pouvons nous rendre « *dignes* » du bonheur. (C2, p. 766).

De ce point de vue, le souverain Bien est donc un « but » pour l'humanité. La « visée » du souverain Bien est rendue nécessaire, par le respect pour la « loi morale ». Il apparaît comme le « but total de la raison pratique ». (C2, p. 770). Pour atteindre ce but, il faut suivre le chemin qui mène à la « sagesse ». Il faut suivre le chemin de la « moralité ». De cette façon, on peut espérer un bonheur qui soit « exactement proportionné » à notre « valeur morale ». En somme, il s'agit d'admettre que la nature humaine est « destinée à tendre au souverain Bien ». En quelque sorte cette « haute fin » nous est « assignée ». Mais pour cela, il est nécessaire de « retenir » les « *inclinations* », ceci afin de les « soumettre » à un « but plus élevé ». (C2, p. 787).

Bien qu'un « gouffre immense existe » entre : le domaine du « concept de liberté, en tant que suprasensible », et le domaine du « concept de la nature, en tant que sensible », il n'en reste pas moins que la liberté « *doit* » avoir une influence sur la nature. Pour Kant, cela

signifie que le « concept de liberté a le devoir de rendre effectif dans le monde sensible la fin imposée par ses lois ».

Le domaine de la « liberté » doit avoir une influence sur le domaine de la « nature », car de cette façon, les « deux parties de la philosophie » forme : un « tout ». Cette façon de penser permet de mettre fin, à la « division de la philosophie » (la division pratique et théorique). Il s'agit de faire un « usage » : à la fois « pratique » et « théorique » des facultés de connaissance. En raisonnant de cette manière, c'est-à-dire selon une finalité (selon un tout), le concept de la liberté et celui de la nature ne sont plus en contradiction. De la même façon, si l'on raisonne selon la destination finale (morale) de l'humanité : le concept du bien et celui du bonheur ne sont plus en contradiction. Pour Kant, même si la philosophie ne peut être divisée qu'en deux parties principales : « la partie théorique et la partie pratique », grâce à la faculté de « juger », il est possible de penser « le particulier comme contenu sous l'universel ». La faculté de juger « subsume » alors le « particulier sous l'universel ».

Cette façon de raisonner permet de trouver une « intelligibilité » à l'ensemble du monde (une cohérence). En somme, la recherche d'une « finalité idéale » permet d'unifier un élément « immatériel » comme le bien (métaphysique), avec un élément matériel comme le bonheur (physique). La finalité permet de penser ces deux concepts (le bien et le bonheur) en même temps. En réalité, le fait de concevoir un « but final » pour l'humanité donne au concept de la liberté : un pouvoir sur le concept de la nature. Cela permet de se former dans l'esprit un concept, qui résulte de « l'union du conditionné avec sa condition ». (C3, p. 955).

Dans ce cadre, le bien est la condition, et le bonheur est conditionné. Le bien est la condition du souverain bien (car pour atteindre le souverain bien : il est nécessaire de bien agir, de bien se comporter). Et le bonheur est le conditionné (car dans le souverain bien : le bonheur doit être le résultat de bonnes actions, d'actions vertueuses).

Le bien vaut pour « tout être raisonnable en général ». Alors que le bonheur est lié à notre « nature animale », il n'a pas besoin de la raison pour exister. Le bien est « valable pour tous », il est universel. Alors que le bonheur est d'ordre « personnel et privé ». Le bien a une « validité commune pour tous ». Alors que le bonheur n'a pas besoin de « valeur universelle ». Une bonne action vaut pour tous (si elle est juste : elle correspond à ce qu'il faut faire, à ce que tout le monde devrait faire). Alors qu'une action « agréable » ne peut rendre heureux que soi-même (pour qu'elle soit plaisante : le sentiment des autres n'est pas nécessaire).

On sait que pour qu'une action soit bonne « **morale**ment », il faut que tout le monde puisse la juger comme telle (il faut que tout le monde puisse la juger comme allant vers le bien). Pour qu'une « action » soit en faveur du bien, il faut qu'elle puisse être jugée de façon « universelle ». Il ne faut pas qu'elle soit un cas particulier. Il faut qu'elle obéisse à un « ordre intellectuel », qui est intelligible pour tous. L'idée du bien doit être valable pour « quiconque ». En somme, c'est par une réflexion (universelle) que le bien peut être identifié. Par suite, le bien est capable de nous indiquer une finalité, qui elle aussi est universelle.

Cette Idée donne à l'humanité un idéal de « *perfection* ». Le « bien moral » donne l'Idée d'une « finalité suprême ». Il s'agit de l'idée d'un bien universel (un bien commun). Par la pensée et la réflexion, il est possible de trouver une « finalité », qui est commune à toute l'humanité (une finalité universelle). Cette finalité est élaborée par chacun, et bien qu'elle soit « subjective » : elle va dans le sens de l'intérêt « commun » (elle sert l'intérêt de tous). En tant que sujet de sa propre vie, pour trouver le bien commun, chacun trouve un « critère » universel, qui soit capable d'emporter « l'adhésion » de tout un chacun. Cette disposition de l'esprit, chaque homme la possède, s'il fait appel à sa faculté de juger. Chacun peut trouver en lui ce qui est valable « universellement ». Par la réflexion, chacun peut avoir une vision de la totalité. Cela signifie que chacun possède une « faculté de l'esprit », qui

dépasse toute la mesure des sens. En effet, chaque personne est capable de « penser l'infini » (ou tout du moins chacun est capable d'en concevoir l'idée générale). Cette faculté est « suprasensible ». Il s'agit de la capacité de « l'esprit humain », d'avoir une « évaluation pure et intellectuelle ». Cette possibilité nous vient du « substrat intelligible », en cela elle dépasse tous les critères de la « sensibilité ». (C3, p. 1023). Ceci pour atteindre « l'idée rationnelle du suprasensible ». (C3, p. 1027).

Ce raisonnement consiste à trouver une « fin », une « destination » spécifique à l'esprit humain. Cette destination est « intellectuelle », elle n'est pas sensorielle. Elle fait appel à notre « faculté intellectuelle ». Il s'agit de s'élever « au-delà de tout intérêt sensible », au-delà de notre propre intérêt pour le bonheur. La finalité que propose l'idée du bien ne repose pas sur le « sentiment immédiat qu'à chacun de son bien-être propre ». En réalité, elle n'en tient pas compte. (C3, p. 1053).

À la suite de tout cela, on peut dire que le bien est valable pour lui-même, alors que le bonheur n'est valable que lorsqu'on l'éprouve (il n'est valable qu'en tant qu'émotion). Le bonheur ne propose pas d'idées « intellectuelles », ni d'idéal suprême (ni même de perfection). Il ne nécessite pas de « fin », ni de « destination », car il est instantané et immédiat (dès lors qu'on le ressent : il existe). En tant qu'émotion, le bonheur n'est pas une « idée rationnelle », mais empirique (il dépend de l'expérience de chacun).

C'est donc en regardant « au-delà » du sensible, que l'on trouve le bien suprême. Du point de vue suprasensible, le bien suprême est une « *Idee de la raison* » (un concept intelligible). Dans la philosophie critique, le bien suprême (en tant que vertu) fait partie du « domaine moral », et non pas du domaine de la nature. Pourtant pour Kant, le « beau est le symbole du bien moral ». Cela signifie que d'un point de vue « intelligible », la représentation de la nature n'est pas étrangère à « l'intérêt moral ». Un « passage » : du « sensible » à

l'intelligible est possible. Le concept d'une « fin » permet de concevoir le monde dans son « ensemble ». Par suite, le concept du bien et celui du bonheur peuvent être orientés, vers la même finalité (vers le même but). Cela permet de les concevoir simultanément, c'est-à-dire selon une « unité ». Ainsi, en concevant le monde à la fois du point de vue rationnel et empirique, il est possible de concevoir le bien et le bonheur, **selon une seule « fin »**. Cette finalité est en rapport avec « l'Idée du tout », cette Idée détermine la « liaison de toutes les parties ». Elle produit une « unité systématique », qui permet de concevoir le domaine « morale » et celui de la nature comme un seul « tout ».

Cette « unité absolue » est une solution pour la pensée, car elle permet de concevoir **le monde** comme le lieu d'expérience de toute **l'humanité**, dont la destination est définie par la raison pratique, comme **la destination éthique** de l'homme. Concevoir l'Idée d'un « grand système des fins » (un système qui unifie le monde) permet de concevoir « l'unité du monde », comme un « univers » (comme un seul tout). Ce raisonnement permet d'aboutir à une « téléologie », qui est capable de concevoir tous les concepts, selon leur valeur vis-à-vis de la destination « morale ». Il nous est « ordonné par la loi morale de promouvoir ce but final, autant que cela est en notre pouvoir (en ce qui concerne le bonheur), quelle que soit l'issue de cet effort ». (C3, p. 1258). Ce bien consiste dans la « liaison » : de la « plus grande prospérité » (le bonheur) avec le « Bien moral », c'est-à-dire de la liaison du « bonheur universel » avec la « moralité ». (C3, p. 1260).

Le « *Bien suprême* » est à « effectuer dans le monde par la liberté ». Son concept ne peut pas être prouvé, par une « expérience ». Cela signifie que le Bien suprême ne dépend pas de la raison théorique (empirique), mais de la « raison pure pratique ». (C3, p. 1279). Par suite, dans la philosophie pratique, il est question de « réaliser le but final de tout être raisonnable », c'est-à-dire le bonheur dans la mesure où il peut s'accorder avec le « devoir ».

Pour conclure, l'Idée d'un but final permet de concevoir le bien « moral » avec le bonheur universel. C'est la tâche qui revient à la philosophie kantienne du progrès, dans **l'éducation**, dans **l'histoire** et dans **le droit**.

TROISIÈME PARTIE : SE RENDRE

DIGNE DU BONHEUR

Il s'agit de réaliser le fait de se rendre digne du bonheur, de faire de l'amélioration de soi et des institutions : la condition du bonheur pour l'avenir.

Pour cela, il est important de comprendre l'histoire, l'éducation et la politique comme la réalisation de l'humanité. L'histoire tend vers un perfectionnement de l'humanité, jamais atteint, mais donnant lieu au progrès des mœurs, du droit et de l'organisation cosmopolitique du monde.

Introduction à la troisième partie

Les trois Critiques parlent des facultés humaines : connaissance, volonté, jugement. Chacune part de la raison humaine selon la façon dont un individu se comprend lui-même, quand il fait des mathématiques, de la physique, ou quand il prend une décision morale. Chaque homme représente l'humanité en situation de connaître, de vouloir et de juger.

L'histoire introduit un changement : il ne s'agit plus de l'individu, de la connaissance qu'il a de lui-même et de l'examen qu'il fait de ses facultés, il s'agit de l'espèce humaine comme une réalité collective, qui habite toute la surface de la terre, qui se fait la guerre, qui a des coutumes, qui travaille... Comment comprendre l'humanité comme genre humain, qui se reproduit, qui éduque les enfants, qui se marie, qui travaille, qui voyage...

Un autre changement de perspective se manifeste aussi : l'homme se regarde comme un être vivant, qui a des désirs et des souffrances. Il n'est plus seulement la raison abstraitement considérée, il est la raison vivante dans un corps, qui doit décider et qui peut se tromper, qui est mue par les passions, le goût du pouvoir...

La question critique de l'espérance vient alors au premier plan : « si je fais ce que je dois faire, que m'est-il permis d'espérer ? ». Mais cette question ne se pose pas à un individu : elle se pose à l'espèce humaine. C'est pourquoi il faut la rattacher à la question : « qu'est-ce que l'homme ? ».

Nous verrons que l'histoire dans *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* impose concrètement, socialement et de manière vitale, aux hommes de

l'espèce humaine d'être condamnés à se rendre digne du bonheur. En effet, cela ne dépend pas de leur choix, mais c'est leur situation dans la nature, qui leur impose d'exister en créant eux-mêmes leurs conditions de vie, l'homme doit mériter sa vie : la nature a voulu « qu'il parvienne, à force de labeur à se rendre digne, par sa conduite, de la vie et du bien-être ». (Kant, IHU, trad. G. Leroy, Vrin, 1999, p. 90). Jamais le bonheur ne sera donné, car la vie humaine commence par la souffrance, le manque, l'inadaptation, par conséquent elle doit se construire.

Nous verrons ensuite que la situation politique détermine aussi le sort de l'humanité. On verra comment la théorie kantienne de la réforme des institutions est elle aussi une manière de mériter un bonheur futur. Les souverains trompent le peuple en lui promettant le bonheur, car ils ne font que lui donner des illusions, qui le soumettent aux despotismes. Les souverains (eux aussi) doivent apprendre que la perfection politique réclame une progression laborieuse et le courage de changer les institutions, peu à peu, dans le sens de la paix et de la liberté des citoyens : la politique n'est pas une technique de satisfaction des besoins, mais une tâche illimitée, un travail d'amélioration du sort des peuples.

On pourra alors comprendre comment la situation cosmopolitique du monde peut être représentée, comme la condition anthropologique du développement de l'humanité, comme la condition juridique internationale de la paix (en évitant la domination mondiale d'un seul État), et comme ce qui relie le citoyen au monde grâce à une éducation, qui apprend aux jeunes gens : le travail (*Propos de pédagogie*) et la capacité de devenir citoyens du monde (l'éducation dans un sens cosmopolitique). Le cosmopolitisme transforme le désir de bonheur personnel, en capacité de créer les conditions d'un bonheur humain universel, qui n'existera jamais, mais qui rend les hommes plus sociables, plus intelligents, plus moraux.

Chapitre I : L'histoire

L'histoire contraint l'humanité à se rendre digne du bonheur. L'histoire regarde l'homme concret : il est « égoïste », rusé, « méchant » et il fait la « guerre » (au risque de détruire l'espèce humaine). Bref, il est naturel au sens où les passions et les désirs sont son moteur. La question devient alors : si l'homme est uniquement « méchant » par nature, sa destination « morale » rationnelle est-elle absurde ? Kant va alors chercher quelle est la destination réelle, concrète et passionnelle de l'humanité. Et il découvre que la destination « naturelle » de l'humanité est de s'arracher à la nature. Tel est l'immense paradoxe : la nature veut que l'homme se dénature, c'est-à-dire qu'il se « cultive ». Paradoxalement, c'est donc par nature, que l'homme est un être **culturel**.

Dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant explique que pour réaliser leurs « aspirations », les hommes ne procèdent pas de façon « instinctive ». Par conséquent, une « histoire planifiée » (comme par exemple celle des animaux) semble « impossible » pour les humains. Cependant, dans leurs faits et gestes, les hommes ne procèdent pas non plus comme des « citoyens raisonnables » du monde, selon un « plan concerté ».

En réalité, malgré quelques manifestations de « sagesse », il apparaît plutôt que l'on trouve dans le comportement de l'espèce humaine : un « tissu de folie », de la « vanité infantile », de la « méchanceté », et l'envie de « destruction puériles ». L'espèce humaine apparaît si « imbue de sa supériorité », que le philosophe ne peut en supposer aucun « *dessein personnel* raisonnable ». Pour résoudre ce problème, la démarche philosophique consiste à savoir si à partir de la marche « absurde » des choses humaines, un « *dessein de la nature* » serait possible... La question serait de savoir si malgré que les créatures humaines procèdent

sans « plan personnel », il serait possible de découvrir un « plan déterminé de la nature ». Serait-il possible de trouver un « fil conducteur » pour une telle histoire ? Si tel est le cas, cela signifie que la « nature » a eu le soin de produire en l'homme : la capacité de « rédiger » sa propre histoire, en se servant de sa « *propre raison* ». (T. II, p. 190).

La pensée critique kantienne permet de concevoir une **destination**, qui dépasse l'humanité présente. En effet, cette destination est une tâche, qui engage un **perfectionnement**, qui n'aura jamais de fin. Cela signifie que l'humanité, dans sa destination inachevable, dépasse chacun de nous et lui impose la tâche d'une **progression** sans fin, dans la **liberté** et dans la fraternité (l'amitié).

L'humanité a une mission, une vocation, une **destination**. Il s'agit de trouver une source d'**intelligibilité commune**, qui soit une ressource inhérente à la **rationalité humaine**. Cette ressource est révélatrice de la solidarité **intellectuelle**, qui agit dans le pouvoir de comprendre. Le but de ce raisonnement est de donner une direction compréhensible et un sens rationnel à la vie humaine. De ce point de vue, la destination supranaturelle de l'humanité consiste à trouver un **intérêt commun** planétaire, qui concerne toute l'humanité. Cet intérêt général prend la forme d'une **communauté cosmopolitique**. Cette communauté peut alors s'organiser en vue d'une **paix** mondiale possible. Cette recherche d'un but commun postule, que le **destin** de l'homme n'est pas séparé de l'histoire de la nature. En effet, par son spectacle, la nature nous donne une intuition de la beauté du monde, de sa cohérence et de sa solidarité. Cela éveille en nous, une soif de **comprendre**, qui est ancrée dans un désir de communion avec le **monde** (M. Castillo, *Faire renaissance*, p. 169).

Cette recherche de compréhension du monde nous porte au-delà des émotions, elle nous porte vers une sublimation de nos dispositions affectives. Il s'agit d'une quête supérieure, un dépassement de soi, qui nous transporte jusqu'à l'idée d'**universalité**

humaine. Par suite, la possibilité de dépasser son intérêt individuel, pour prendre en compte l'intérêt général, nous permet d'imaginer une cohabitation **éthique** universelle. Cette possibilité déborde irrésistiblement du réel, elle concerne une réalisation humaine, qui se trouve dans l'avenir, elle est à construire ensemble, dans le futur (par les générations futures).

Dans la pensée critique, l'universel n'est pas conçu comme le prétexte à une prise de pouvoir unique d'un système, mais comme l'idée d'une responsabilité commune. De cette façon, il est possible de concevoir une **histoire universelle** de l'humanité, qui est perfectible et inventive. Une histoire à construire ensemble, sur le fond commun d'une solidarité originaire et finale du genre humain. Ce fond commun est la condition vitale de la survie et du développement de l'espèce humaine.

Dans la pensée critique, la nature est « conforme à des lois ». Pour Kant, « *Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale* ». Dans cette analyse, la nature a un « but », elle suit un fil conducteur : celui de la « raison ». (T. II, p. 189). Dans une pensée historique et critique, les « *dispositions naturelle* » de l'homme ne devraient pas être développées dans « *l'individu* ». Ces dispositions visent à se servir de la raison universelle, en conséquence elles devraient être développées dans l'espèce humaine toute entière. Dans une pensée universelle, la « raison » est un pouvoir, qui permet de comprendre le monde, bien au-delà de « l'instinct naturel ». Par l'usage de la rationalité, il est possible de comprendre les « règles » et les « desseins » du **monde**. Il est possible de faire des « projets » qui ne connaissent pas de limites.

La rationalité n'agit pas de façon « instinctive », elle a besoin de « l'exercice » et de « l'enseignement ». Ainsi, par le **travail**, elle progresse en degré « d'intelligence » (l'être humain devient de plus en plus intelligent au fil des générations). Ce progrès intellectuel ne peut pas se faire par une personne seule, car notre vie est trop courte. Cependant, chaque

personne peut contribuer à l'amélioration de l'humanité toute entière, et cela grâce aux progrès des « générations » successives. Chacun transmet aux générations suivantes, les connaissances qu'il a lui-même acquises des générations précédentes. Ainsi, par la transmission des savoirs, l'espèce humaine peut atteindre le « dessein » que lui prévoit la « nature ». Ce but « final » consiste à faire en sorte, que tous nos « efforts » mettent en valeur nos « principes pratiques » et notre « sagesse ».

En définitive, les dispositions naturelles de l'homme, le pousse à dépasser « *l'ordonnance mécanique de son existence animale* ». Cela signifie, qu'en donnant à l'homme la « raison », ainsi que la « liberté », la nature a prévu pour l'homme : une existence *rationnelle* et *culturelle*, qui n'est pas guidée par « l'instinct », ni par une connaissance « innée ». L'être humain doit réfléchir à partir de lui-même, dans la philosophie critique le but de son existence n'est pas la « félicité », ni la « perfection » (divine). Il doit plutôt développer son intelligence, rechercher un **perfectionnement**, une constante amélioration de ses connaissances, par la « culture » (en développant aux maximum tous les talents qui servent à la culture). (T. II, p. 1236).

Chez l'homme, la nature a réduit sa « dotation animale » au minimum, comme si elle voulait que l'homme soit obligé, pour sa propre survie, de passer de l'état le plus « brut » à celui de la plus « grande habileté ». Ainsi, ayant peu d'atouts naturels, l'homme est obligé de se servir de sa « pensée » (et non pas seulement de son corps). Pour résoudre les problèmes, qu'il rencontre sur Terre, l'homme est obligé de réfléchir (de se servir de son intelligence).

La nature ne lui a pas non plus fourni les moyens de trouver facilement le « bien-être », ni le « bonheur ». L'homme se retrouve donc obligé de rechercher une « *estime raisonnable de soi* », et non pas seulement son bien-être. Pour résoudre les difficultés qu'il rencontre, l'homme ne peut pas compter sur des capacités naturelles (exceptionnelles), ni sur

un don (comme certains animaux). On peut en déduire que sa vie n'est pas faite pour être « agréable », mais au contraire tout le pousse à **travailler** et à **réfléchir**, pour se sortir des situations difficiles de la vie. Par suite, le fait que l'homme « travaille », le rend *digne* de la vie et du bien-être.

En réalité, rien n'est facile, les progrès de l'espèce humaine se font au fur et à mesure des « générations ». Il s'agit d'un « pénible labeur », qui se transmet de générations en générations (d'une tâche à accomplir, d'un édifice à construire ensemble). En fournissant à l'homme, la « raison », et non pas l'instinct, c'est comme si la nature avait en vue pour l'espèce humaine, qu'elle s'élève constamment à un « plus haut édifice » (par un dépassement de soi). Ce dépassement est infini, car même si les êtres raisonnables « meurent », l'espèce humaine (elle) est « immortelle ».

En fin de compte, la nature nous pousse à nous associer, à vivre ensemble et à faire « société ». Cependant, l'homme possède une « inclination » à « *s'associer* » mais aussi une « tendance » à se « *singulariser* ». Cette tendance singulière à vouloir tout « diriger », selon son unique point de vue, lui vaut la résistance des autres. Mais cette résistance, lui est finalement profitable, car pour obtenir gain de cause, l'homme se retrouve obligé de surmonter également sa tendance à la « paresse ». De plus, sous l'impulsion de son « ambition » et à cause de sa soif de « domination », l'homme se retrouve obligé de vivre parmi ses compagnons, malgré que spontanément : il n'en ait pas envie. Or c'est précisément en faisant cette concession, que l'homme se rend capable de passer : de « l'état brut » de la nature, à la volonté de « culture » (il fait l'effort de se cultiver).

Ce type de progrès réside dans la valeur « sociale » de l'homme. En effet, c'est dans sa vie sociale que l'être humain est en capacité de développer, peu à peu tous ses « talents ».

Ainsi, par une progression constante de la connaissance et de **l'intelligence**, l'homme se distancie au fur et à mesure de sa « grossière disposition naturelle ».

Le Travail

La nature a « donné » à l'homme la capacité d'obtenir, par son travail et par son « intelligence », ce qui lui est nécessaire. Mais ce « don » est une contrainte : la nature n'aide pas l'homme, elle lui retire tout secours, afin qu'il crée lui-même les conditions de son existence.

On a affaire ici à un paradoxe : la nature a privé l'homme des moyens naturels, qui permettent aux animaux de vivre. Dans *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant précise dans la troisième proposition que « *La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale, et qu'il prenne part à aucune autre félicité ou perfection que celles qu'il s'est lui-même créées, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison* ». (T. II, p. 190). Dans cette proposition, Kant explique que la nature a donné à l'homme la « raison », ainsi que la « liberté du vouloir ». Elle ne lui a pas donné « l'instinct », ni une « connaissance innée ». C'est pourquoi l'homme doit « tirer tout de lui-même ». La nature a voulu que l'homme travaille à réaliser, les possibilités de sa propre vie. Ce « dessein » de la nature ne concerne pas les individus, mais les sociétés humaines. **L'humanité entière est contrainte (à cause du peu de dotations dont elle dispose), de se forcer, par le travail et l'effort, à trouver des solutions pour réussir à subsister.**

L'homme doit découvrir par lui-même « ses moyens de subsistance », « son habillement », « sa sécurité et sa défense extérieures ». C'est à l'homme de découvrir et de développer son « intelligence et sa prudence », ainsi que la « bonté de son vouloir ». (T. II, p. 191). Tout cela, doit être entièrement « son œuvre propre », et cette œuvre ne provient pas de

son animalité, mais de son « humanité ». Dans ce raisonnement, Kant explique que tout se passe comme si la nature avait davantage visé pour l'homme l'« *estime raisonnable de soi* », plutôt que son « bien-être ».

Le mérite : « se rendre digne du bonheur »

En effet, comme la nature n'aide pas les hommes à vivre comme des animaux, elle les force à devenir des humains. Par conséquent, ce n'est pas la survie, mais l'estime de soi que l'homme conquiert.

L'homme doit rechercher la « perfection intérieure du mode de pensée », car le cours des affaires humaines est jalonné d'une « multitude d'épreuves ». L'être humain doit constamment faire preuve d'inventivité et d'innovation, pour surmonter les difficultés qu'il rencontre. Pour cela, il doit se servir de ces capacités rationnelles et développer son **intelligence**. Ceci afin de parvenir à la « plénitude du développement de ses dispositions ». Pour Kant, c'est « l'espèce » humaine, parce qu'elle est « immortelle », qui doit atteindre ce but, ce « dessein rationnel parfait ».

On comprend alors comment l'histoire humaine transpose dans l'action, le travail et l'effort, ce que la morale appelle « se rendre digne du bonheur ». En effet, sans s'en rendre compte, à travers les souffrances qu'ils endurent, les hommes se rendent digne de devenir heureux. À cause de la souffrance et des multiples « épreuves », qui les attendent, les hommes ne peuvent pas demeurer dans un état de nature (« brut »), ni rester soumis à des instincts. Par suite, ils sont donc contraints de se transformer continuellement pour progresser : c'est la « culture ».

La culture et la compétition sociale

On peut être étonné de constater que la société cultive les hommes par la lutte et la compétition. À ce propos, Kant compare la société à une « forêt » et les hommes aux « arbres ». « Ainsi, dans une forêt, les arbres, justement parce que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le soleil, se contraignent réciproquement à chercher l'un et l'autre au-dessus d'eux, et par suite ils poussent beaux et droits, tandis que ceux qui lancent à leur gré leurs branches en liberté et à l'écart des autres poussent rabougris, tordus et courbés ». (T. II, p. 194).

Dans cet extrait, on peut croire que Kant favorise la lutte entre les égoïsmes, puisque chacun se bat et lutte contre l'autre, pour se développer lui-même. Ou on peut penser que la « culture » et « l'ordre social » sont les fruits (indirects) de la nature, qui nous force à nous « discipliner ».

Par conséquent, ici on peut hésiter entre deux interprétations :

- **Soit Kant est libéral et il pense que la concurrence est bonne dans la vie sociale.**
- **Soit Kant ne favorise pas les égoïsmes, mais ce qui contrarie l'égoïsme.**

C'est la seconde thèse que nous adopterons ici, car Kant précise que c'est l'insociabilité (naturelle) de l'homme, qui est « forcée par elle-même de se discipliner ». De plus Kant dit que ceux, qui lancent « à leur gré » leurs branches « en liberté » poussent « rabougris, tordus et courbés ». Ce qui voudrait dire, que quelqu'un, qui utilise sa liberté sans contrainte, ne peut pas progresser.

La seconde thèse, à savoir que Kant ne favorise pas les égoïsmes, mais ce qui contrarie l'égoïsme est développées par Monique Castillo. Pour elle, ce texte impose de dépasser la vision mécaniste du libéralisme lui-même. En effet, on peut considérer que la

société n'est pas le simple produit de la causalité linéaire d'un égoïsme efficace, c'est-à-dire bien calculé. On peut penser que la société a plutôt pour dynamique : la transformation de l'égoïsme en *talent*. Dans ce cas, ce ne sont pas les intérêts, mais les « talents », qui sont développés par l'inventivité humaine. Ces talents sont le fruit de l'effort : les hommes ne cherchent pas « l'air et le soleil » l'un contre l'autre, mais l'air et le soleil « au-dessus d'eux ».

Pour Kant, vouloir vivre pour la simple satisfaction égoïste, c'est vouloir vivre comme un troupeau de « veaux heureux ». C'est parce qu'il n'y a pas de nature humaine, ni de déterminisme humain, que la créativité de « la seule créature raisonnable sur terre » est possible. Ainsi, ce n'est pas l'égoïsme qui est créateur, mais c'est *ce qui le contraire*. C'est cette contrainte, qui insuffle originairement la possibilité d'un développement. Cela signifie que c'est la frustration des appétits qui est la véritable et l'unique origine de toute activité, et non pas la satisfaction des appétits. C'est la négation de la finalité spontanée des instincts, qui engendre un devenir rationnel. Par suite, le développement (autonome) se substitue, à la répétition (mécanique). C'est donc l'insatisfaction (et par suite la recherche du bien), qui est principe de mouvement et de développement, et non pas le bonheur.

Paradoxalement, c'est nos « prétentions égoïstes », qui nous poussent à mettre en œuvre des « talents » insoupçonnés. En effet, sans notre caractère « peu accommodant », notre « vanité », notre désir insatiable de « posséder » et de « dominer », nous ne serions pas obligés de faire tant d'efforts, pour arriver à nos fins. Si la nature nous avait dotés d'un « amour mutuel », d'une « frugalité » et d'une « concorde parfaite », nous serions « doux » et simples comme des « agneaux », et l'on accorderait que peu de valeur à notre existence. Toutes nos « excellentes dispositions naturelles » n'auraient jamais pu se développer.

Spontanément, l'homme veut vivre « sans efforts » et à son aise, mais la nature a voulu qu'il soit obligé de sortir de son « indolence » et de son inactivité, pour se jeter dans le « travail » et dans les « peines », ceci afin de progresser.

Les « mobiles naturels » de l'homme le porte à « l'insociabilité ». Par suite, cette asocialité crée une réaction des autres. Et pour lutter contre cette réaction défavorable : chacun met en œuvre une « tension de forces », cela signifie que la réaction négative des autres face à notre « égoïsme », nous oblige à faire des efforts. Et par suite, ce travail sur nous-même (de sociabilité), nous amène au plus grand « développement », de nos « dispositions naturelles ». (T. II, p. 193).

C'est donc la « détresse » (dans l'état de nature), qui force l'homme, pourtant si épris de liberté « sans frein », à entrer dans cet état de « contrainte ». Ceci parce que les « inclinations » des hommes ne leurs permettent pas de « subsister » longtemps, les uns à côté des autres, dans l'état de liberté « sauvage ». Par conséquent, la solution se trouve dans cet « enclos », que constitue « l'association civile », car c'est dans cet enclos que nos inclinations produisent le « meilleur » effet, dit explicitement Kant.

En réalité, c'est par la concurrence entre les hommes, au sein d'une **société** réglementée, que chaque personne s'épanouie le plus. À l'inverse, lorsque qu'une personne vit à l'écart des autres, elle a tendance à dépérir. Dans cette perspective, c'est bien la « société », qui devient le terrain idéal pour un progrès **historique**.

En définitive, c'est sa difficulté à survivre en « sauvage », de façon naturelle, qui oblige l'homme à vivre en « société », de façon **culturelle**. Indirectement, c'est donc l'insociabilité (naturelle), qui pousse l'homme à la sociabilité (culturelle). Paradoxalement, on peut donc dire que « l'art », la « culture » et « l'ordre social » sont des fruits issus de

« l'insociabilité ». Tous ces éléments dont se pare « l'humanité » sont donc dû au fait, que l'homme est forcée de se « discipliner », pour survivre (pour subsister). (T. II, p. 194).

La société

Cependant, la vie avec les autres nous « contraint » à résoudre un autre problème, à savoir « *atteindre une société civile administrant universellement le droit* ». Cet objectif ne peut être atteint que dans une « société », qui possède la plus grande « liberté ». C'est seulement dans une société libre, que « l'humanité » peut atteindre le « dessein suprême de la nature ».

Il semble que la nature veule que l'humanité soit « obligée » de réaliser elle-même cette fin, c'est-à-dire une société dans laquelle la liberté est soumise à des « *lois extérieures* ». Ces lois découlent d'une « *constitution civile parfaitement juste* ». La réalisation de ce type de société est fondamentale, car la « nature » ne peut atteindre ses autres « desseins », sans l'accomplissement de cette tâche. (T. II, p. 194). Pour Laurent Gallois, dans son livre : *Le souverain bien chez Kant*, l'espèce humaine doit rechercher un progrès (une amélioration). Ce progrès vers le mieux est une notion qui a un sens selon le « droit ». Par suite, c'est par une législation « légale », que l'on peut compter sur une poursuite ultérieure ininterrompue de ce progrès dans l'histoire.

Pourtant, on peut douter que ce progrès historique soit possible. En effet, l'espèce humaine cherche à assouvir ses « passions effrénées » (guerre, pouvoir, domination, etc...). Elle a tendance aussi à conserver la même quantité de « misère », au fil des époques. En conséquence, pour qu'un progrès soit possible, il est nécessaire de faire un effort vers la « culture », et non plus vers les passions, ni vers les « penchants ». Pour Kant, ce progrès passe par une constitution « républicaine ». Cette constitution ne doit pas résulter d'une exigence de « bonheur » (ni de bien-être), ni d'un désir de succès, ni d'une envie de réussite

individuelle. Elle doit reposer sur le « développement » de la culture et de **l'instruction**, dans l'espèce humaine. Ce développement a pour principe la constitution républicaine (elle-même), en tant que fin en soi (et non pas en tant que simple moyen pour d'autres fins).

Cette recherche d'un progrès vers le « mieux » se déroule dans l'histoire humaine. Ici l'avenir de l'humanité vers le mieux est possible, selon une perspective « cosmopolitique ». Cette notion de progrès n'est pas susceptible de présentation « empirique » (tel que peut l'être la recherche du bonheur). Au contraire, la notion de progrès historique s'appuie sur des valeurs rationnelles, comme « l'idée du Bien ».

Le perfectionnement de l'humanité trouve sa source dans une « législation inconditionnée ». Pour Laurent Gallois, la « fin » ultime du droit apparaît donc comme un souverain bien « cosmopolitique ». La rationalité exerce alors un pouvoir « pratique pur », elle présente cette « fin » à la volonté et à l'agir humain, pour que la volonté s'y applique. Pour Laurent Gallois, l'effectuation de ce « devoir » est possible. L'idée de progrès à l'infini est une notion, qui a un sens historique. Il s'agit d'un perfectionnement, d'un devoir « universel ». La volonté humaine doit souhaiter la victoire du « bon principe ». Cette victoire peut se représenter comme le passage d'une attitude individuelle, à l'établissement d'un **monde commun**. Ce passage peut alors trouver sa forme dans un « récit », qui exerce la fonction d'une représentation historique.

Dans son interprétation du kantisme, Laurent Gallois pense qu'un progrès peut advenir, si l'espèce humaine se dirige vers une « république » universelle (établi selon des lois). Cela signifie que les relations humaines doivent s'ordonner, selon des lois « rationnelles ». Il s'agit de la réalisation du souverain bien « politique », qui résulte de la mise en place des « institutions » (par des lois). En conséquence pour être effectif, ce système « juridique » doit être rationnel et universel.

Pour Laurent Gallois, la réalisation du souverain bien ne peut se faire que dans un « récit », qui est celui de l'histoire humaine. Dans ce cas, c'est la « raison » qui est l'interprète des affaires humaines. Par suite, pour que la réalisation du souverain bien dans le monde soit effective, il faut qu'elle trouve un cadre adéquat à ses enjeux **philosophiques et humains**, et ce cadre est « cosmopolitique ». Il convient maintenant de montrer : en quoi l'accomplissement des forces rationnelles se déroule dans « l'histoire » et quels sont les éléments qui favorisent cet accomplissement ?

La réponse que donne Laurent Gallois (en reprenant Kant) consiste à dire, que l'espérance regarde la « vie future », celle d'un monde encore à venir. Cette « espérance du futur » consiste en un « plein déploiement » des facultés rationnelles humaines, en tant qu'elles sont des « forces enfermées » en l'homme. Une telle histoire regarde « l'espèce » humaine dans son ensemble, et non pas « l'individu » seul (isolé). Cette histoire peut aboutir à ce que le genre humain recherche une situation de « paix perpétuelle » entre les États. Le mouvement tend vers un « progrès », auquel chacun est convié. Ce progrès se déroule « à l'infini », il dépend de l'homme et de sa volonté propre. Ce perfectionnement repose sur une volonté de progresser vers le « mieux », qui appartient à la « liberté » humaine.

Pour Mai Lequan, l'Idée d'une paix perpétuelle et universelle est centrale dans toute la philosophie de Kant. Par la philosophie critique, Kant travaille à instaurer une paix perpétuelle en philosophie (notamment en cherchant une alternative entre le « dogmatisme » et « l'empirico-scepticisme »). Sur ce point, la paix est d'abord la réconciliation de la « raison » avec elle-même (et pour cela il ne faut plus confondre les noumènes, avec les phénomènes). Par suite, le criticisme permet de « distinguer », de séparer et de différencier : ce qui est sensible (comme le bonheur), de ce qui est suprasensible (comme le bien).

En ce qui concerne la « paix » entre les hommes, c'est en entrant dans la « société civile », sous des « lois communes », et en devenant « citoyen », qu'une paix durable peut advenir. Celle-ci peut durer et être garantie essentiellement par le « *droit* », et doit se faire au sein d'une société « cosmopolitique ». Pour Mai Lequan, le cosmopolitisme peut se réaliser par une « république mondiale », qui est fondée sur un accord « synthétique, libre, volontaire, raisonnable et moral (*a priori*) des souverains ». C'est de cette façon que la situation cosmopolitique permet de donner une « force unifiée » au *droit* et à la « *loi* ». Mais comment obtenir cette situation ?

En fin de compte, c'est la « guerre », la « discorde », la « douleur » et la « misère », qui vont amener l'homme à se diriger vers une « constitution cosmopolitique ». En effet, par son « atrocité tragique », et par la « ruine » que causent ses préparatifs, paradoxalement la « guerre » favorise l'avènement de son contraire (la paix). Les « dépenses » toujours plus élevées des États, ayant en vue de s'agrandir, et donc le « coût » considérable de la guerre et de sa préparation poussent les peuples vers la « paix ». Cette orientation pacifique se fait par « lassitude » de la misère et par « crainte » d'être réduit à « l'indigence » économique. Donc la multiplication des guerres est *paradoxalement* le moyen le plus efficace, pour favoriser à long terme la « paix perpétuelle universelle ».

Pour résoudre ces problèmes conflictuels, la critique propose une « philosophie transcendantale » du droit « public ». Cette philosophie repose sur une « *union universelle des États* », et cette union permet d'instituer un « droit cosmopolitique ». Ce « *principe juridique* », ainsi que l'idée d'une **communauté pacifique** complète sont réalisables, nous devons même y « travailler sans relâche ». (PPP, Mai Lequan, p. 35).

L'histoire est donc digne d'être traitée par la philosophie, notamment lorsqu'elle concerne la paix dans le monde. En effet, l'histoire n'est pas écrite à l'avance, elle est en

« incessante progression » et les choses se « transforment » (au fur et à mesure des générations et des époques). En définitive, par sa vision plus large, le cadre **cosmopolitique** permet de comprendre que l'histoire est faite de séquences, qui sont en élaboration permanentes. Le cours du monde ne s'achève donc pas au terme du présent, mais il continue à « l'infini » dans les époques futures.

L'histoire future est à construire. De ce point de vue, **l'éducation** prépare cette construction, elle enseigne à « penser » et à « vouloir » par soi-même. Il s'agit de mettre en place une norme supérieure, de trouver une volonté commune (qui soit créatrice d'un monde meilleur). Ceci va dans le sens de la recherche de l'intérêt général et du « bien commun ». Cette vision s'oppose à la recherche de satisfactions privées (elle s'oppose aussi au goût du pouvoir), où l'individu se conçoit comme bénéficiaire, et non pas comme un acteur à part entière de la vie **publique**.

Ici l'éducation consiste à contrer la demande individuelle de « bonheur » et de « bien-être », pour prendre en compte le **bien** général. Pour cela, il est nécessaire de sortir du contexte affectif du bonheur privé. Car la singularité des désirs de chacun ne peut pas permettre de viser un « bien universel ». Les émotions et les affections entravent notre « capacité de juger ». Pour aller vers le mieux, il est donc nécessaire de trouver le courage d'apprendre à « penser », à vouloir et à choisir, et par suite à devenir « autonome ». En s'affranchissant des dogmatismes, on développe alors sa propre réflexion, selon des critères rationnels.

Du point de vue de la pensée critique, il est possible de concevoir l'avenir, selon un idéal commun : de « paix », de « justice » et de « liberté ». Dans ce raisonnement, l'individu singulier doit être dépassé, pour mettre en valeur la personne « universelle ». (Monique Castillo, *Faire renaissance*, p. 55).

Le perfectionnement humain se réalise progressivement, selon des formes historiques variées. Il est question de rechercher une « époque future » où toutes les « fins suprêmes de l'humanité » seront réalisées. Cette conscience historique passe par la recherche d'une « unique fin ultime », celle que la « raison » peut envisager. (T. III, p. 1216).

De cette manière, les « principes suprêmes universels » sont mis en valeur. Le but est d'agir de façon universelle, car en agissant comme cela, nous existons comme des êtres « intelligibles » et « libres ». Pour mettre en pratique ces principes, un accord doit être trouvé entre notre « liberté » et **l'ordre juridique**. De cette façon, les principes universels nous guident de façon délibérée, et non pas de façon « mécanique ». Car l'objectif est d'instituer une « communauté d'êtres libres », une communauté de « citoyen du monde ». Dans cette optique, il faut agir selon l'Idée d'une volonté qui est « universellement législatrice ».

De cette façon, « l'esprit humain » peut être législateur, car il agit **collectivement selon une histoire universelle**, c'est-à-dire une histoire qui est celle de **l'humanité toute entière**. Par suite, un « monde meilleur » et des « dispositions plus heureuses » sont envisageables. Pour cela, il est nécessaire de prendre en compte la « dignité de la pure loi rationnelle ». Il est alors possible d'accorder les maximes de notre volonté, avec la « dignité de l'humanité ». L'esprit s'oppose ici aux choses, le **spirituel** doit primer sur le matériel.

La réalisation d'un monde commun passe aussi par « l'amitié ». En effet, l'adoption de cet « Idéal de sympathie et de communication » contient la « dignité d'être heureux ». (T. III, p. 767). La recherche de la concorde entre les hommes est alors vécue comme un « devoir ». De ce point de vue, l'observance du devoir constitue pour l'homme, la « condition universelle et unique de la dignité d'être heureux ». (T. III, p. 780). En conséquence, le « règlement (la discipline) », que l'homme exerce sur lui-même peut devenir « méritoire et exemplaire ». (T.

III, p. 785). Suivre les « principes éthiques » demande alors une « approbation », qui est compatible avec la liberté et le **droit**.

Dans ce raisonnement, la possibilité de « progresser vers le meilleur » n'est pas garantie, elle est simplement souhaitable pour l'humanité. Ce qui est souhaité, c'est de **progresser** vers un état meilleur, un état qui se rapproche de « l'idée du bien ». Dans ce contexte, le « perfectionnement » de l'homme est envisagé à la fois par le « progrès de sa culture », par son « éducation », et aussi par la « concorde » (par une vision cosmopolitique et pacifique du monde). La « raison » destine ainsi l'homme à se « rendre digne de l'humanité ». Pour Kant, il faut éduquer l'homme « en vue du bien ». (T. III, p. 1136). Cependant, le « penchant animal » de l'homme l'incite à rechercher aussi le bonheur et la « félicité ». Pour se sortir de cette impasse, il est nécessaire de limiter la recherche de la « félicité », au simple fait de « mériter le bonheur ». De cette façon, la perspective « finale » de notre **destination** est représentée par la « pure humanité ». Dans ce raisonnement, l'éducation du genre humain est prise dans le « tout » de l'espèce, c'est-à-dire « collectivement ». Il est question de progresser vers cette « fin » idéale, qui consiste à « réaliser un jour » : le développement du « bien commun ».

L'éducation

Ce développement de l'espèce humaine consiste à se « hisser du mal vers le bien en un progrès continu ». (T. III, p. 1144). En effet, la « discipline » change « l'animalité » : en « humanité ». Il faut donc poursuivre : l'idée d'un « meilleur état à venir ».

Par la « culture », l'humanité se rapproche de son « but » (elle cherche une amélioration, un perfectionnement). Dans cette perspective, il est indispensable que le développement de l'intelligence humaine ne soit pas « mécanique », mais se fasse par la « conscience d'une règle » (qui est librement intériorisée). Cela implique de rechercher la

« dignité de l'humanité », en adoptant une conduite exemplaire, notamment par le travail. En conséquence, Kant envisage la possibilité d'un souverain bien, qui est à « promouvoir dans le monde ». Cette promotion est à réaliser comme un devenir historique, qui s'impose à l'humanité. Vis-à-vis du progrès dans l'histoire, le but est de réaliser le « plus grand bien possible dans le monde ». (T. III, p. 1257). Et la poursuite de ce projet doit nous mener à un « idéal de perfection du monde ». (T. III, p. 1259). L'ensemble total des générations successives peut donc envisager un progrès, qui va à « l'infini ». Le but de cette démarche est d'atteindre une sagesse « supérieure ». Pour cela, il est nécessaire d'instituer les conditions, qui permettent notamment de se tenir à l'écart de la guerre et de la violence. De cette manière, il est possible de créer progressivement, un monde éthique et pacifique. On peut alors espérer un progrès vers le « mieux », une amélioration, qui vise **l'intérêt général** de l'humanité.

Il est souhaitable que l'humanité continue de progresser dans « l'avenir ». Ce souhait est favorisé par l'éducation de la jeunesse et par l'instruction en général. Cette vision permet d'envisager un progrès pour toute l'humanité, un état « meilleur » à venir. Cela signifie que l'espèce humaine doit être saisie dans son « progrès » vers le « bien », ceci à travers la série des « générations de toutes les époques futures ». (Th. et Prat., p. 255). Ce point sera développé plus loin.

Chapitre II : La politique et le progrès

Travailler au bonheur des autres

Nous avons vu que la nature, contraint l'homme à transformer ses dispositions brutes, en dispositions cultivées, parce qu'elle condamne l'humanité à se réaliser par ses propres moyens. Cependant nous pouvons constater aussi, que cet effort sera utile aux générations futures. Autrement dit, le labeur et la souffrance des sociétés présentes portent leurs fruits, pour l'avenir de l'humanité, pour sa prospérité. On peut comprendre ici que l'histoire réalise (par la force et la douleur), un autre aspect de la morale : travailler au bonheur d'autrui (c'est-à-dire travailler au bonheur des générations futures).

Dans la *Doctrine de la vertu*, Kant attribue à l'éthique la tâche, qui consiste à traiter « téléologiquement » de la vie, en en faisant un facteur de la « morale » humaine. Dans cette optique, le perfectionnement et la culture de soi confèrent à l'existence plus de valeur, qu'elle n'en a reçue de la nature. Ceci parce que cela concerne le principe de tous les devoirs envers soi-même. Quant à lui, l'effort consacré au bonheur d'autrui assigne à son existence une finalité qui est incommensurable à son utilité, parce qu'il est le principe de tous les devoirs envers les autres. Dans ces deux cas, la vie de l'être humain n'est un objet de devoirs, qu'en fonction de sa destination « morale ».

Ainsi, le devoir envers soi-même consiste à se perfectionner continuellement. Et le devoir envers les autres consiste à travailler au bonheur des autres (à perfectionner les autres). La théorie kantienne de l'histoire montre, que les sociétés (présentes) sont contraintes de travailler au bonheur des générations futures. Kant propose de s'intéresser au futur, même à la « période la plus éloignée que notre espèce doit

atteindre ». Car il semble que nous pourrions, par une « préparation rationnelle », accélérer la venue de « cet instant si heureux pour nos descendants ». La réalisation de cet avenir consiste à viser le « bien commun », ainsi que « l'avènement d'un grand corps politique futur ». Cela donne « l'espérance » de parvenir finalement un jour à un « dessein suprême », à savoir une « *situation cosmopolitique* universelle comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine ». (T. II, p. 202).

De ce point de vue, il semble possible de viser « l'unification politique parfaite dans l'espèce humaine ». On peut d'ailleurs constater un « cours régulier dans l'amélioration » des constitutions politiques, ainsi que des étapes, au fur et à mesure de l'histoire, qui sont de plus en plus élevées, et qui vont « dans la voie de l'amélioration ». Cela signifie que si l'on étudie l'histoire, de façon **philosophique**, il est possible d'en tirer des leçons pour l'avenir (en ne reproduisant pas les erreurs du passé, notamment les guerres). Pour cela, il est nécessaire d'écrire « l'histoire de notre temps », en pensant à « nos descendants éloignés ». Il est donc essentiel de rédiger l'histoire maintenant, en pensant à ce qui intéressera les générations futures, c'est-à-dire du « point de vue de ce que des peuples ou des gouvernements ont accompli de positif ou de négatif sur le plan cosmopolitique ». (T. II, p. 205).

Le rôle de la politique

Pour que le labeur des générations présentes contribue au bonheur des générations futures, il faut encore que la société se règle sur des lois justes. C'est le rôle de la politique. Pour Kant, le « *moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci* ».

(T. II, p. 192). Pour l'être humain, le but est d'arriver à vivre en société, selon un ordre légal (c'est-à-dire de vivre selon un ordre qui est conforme à la loi rationnelle).

Cependant la politique elle-même se perfectionne. En effet, les hommes politiques ne sont que des hommes, et ils ont tendance à abuser du pouvoir de manière personnelle et égoïste (en pensant à leur bonheur privé).

Le problème du passage à la politique implique d'accepter une « loi », qui mette des « bornes » à la liberté de tous. Malheureusement, par son inclination « animale » et « égoïste », homme a tendance à ne s'imposer aucune règle, ni aucune loi. Pour instaurer une politique commune, il est donc nécessaire de briser la « volonté particulière » de chaque homme, pour le forcer à « obéir » à une « volonté universellement valable ».

Pour cela, il faut mettre en place une « justice publique », qui soit contrôlée par une « puissance légale ». Cela signifie que pour atteindre un « édifice du monde », qui soit légal et juste, il ne faut pas compter sur chaque « individu » pris isolément, mais sur l'espèce toute entière et sur le droit. En effet, seule l'espèce humaine peut nourrir cette « espérance ». Pour réaliser cette aspiration, le kantisme propose de fonder une « *constitution civile parfaite* ». Cette constitution implique une relation extérieure « *légale* » entre les États. Ce projet politique consiste à viser l'organisation d'une « communauté ». En effet, c'est à partir de la vie en société (à partir d'une communauté d'êtres humains), que l'on peut contraindre les « individus particuliers » à ne plus jouir d'une liberté « sans frein », pour entrer dans un « état civil », qui est « conforme à la loi ». (T. II, p. 196).

Dans la philosophie critique, il s'agit de forger au sein de l'« *antagonisme* » des hommes, un état de « calme » et de « sécurité ». Pour sortir de la « préparation excessive et incessante » des « guerres » et de l'absence de loi (propre aux « sauvages »). Il est donc souhaitable de rentrer dans une « Société des Nations », dans laquelle chaque État pourra

atteindre sa « sécurité » et ses « droits ». Cela permettra alors de fonder une réalité **collective**, ceci par la force unie d'une décision « légale » et d'une « volonté unifiée ». Pour obtenir cela, il faut renoncer à la liberté « brutale » de l'homme « sauvage », pour chercher le calme et la sécurité, ceci dans une constitution qui soit conforme à la « loi ». Ainsi, en mettant en place la « meilleure organisation possible », grâce à une « législation » et une « concertation » communes : une « communauté civile » peut voir le jour et peut chercher la **paix** par les moyens du **droit**.

Comme à l'origine, c'est l'état « sauvage », qui nous plonge dans différents problèmes, il en résulte que les « maux » (qui découlent de cet état sauvage) « forcent notre espèce » à trouver une « loi » (c'est-à-dire à vivre selon des règles, et non pas au hasard). À partir de là, pour réfréner la liberté « barbare » des hommes et des États, notre espèce se retrouve contrainte à essayer de trouver une loi « d'équilibre ». Cette loi cherche à mettre en place un accord entre les États, pour arriver à une « sécurité publique ».

D'un point de vue politique, la sauvagerie ne permet pas de rentrer dans un ordre juridique et légal. Il est donc nécessaire de soumettre l'homme aux « lois de l'humanité ». Ici la « contrainte des lois » est essentielle, pour mettre en place un ordre politique. Dans cette perspective, l'homme ne doit pas suivre ses penchants, il ne doit pas user sans contrainte de sa liberté. Au contraire, il doit arriver à un ordre **juridique** et « légal », où sa liberté est limitée.

Dans cette philosophie politique, il n'est pas question de suivre nos « caprices », ni nos tendances individuelles. Au contraire, c'est l'ordre universel qui doit s'imposer. Cet ordre est poursuivi par chaque génération successive, et grâce à chacune d'elle, le sort de l'humanité s'améliore progressivement. En réalité, par le fait que les connaissances humaines progressent, il est possible d'envisager un « perfectionnement de l'humanité » (par la transmission continue des connaissances).

Le rôle des lumières

Pour que les sociétés se perfectionnent, les progrès de la raison doivent se faire par les progrès de l'instruction.

Ainsi, transposés dans la politique, les progrès de l'humanité permettent de concevoir (dans l'avenir) une « république parfaite ». Celle-ci est conçue d'après les règles de la « justice ». Cette idée ne se trouve pas dans l'expérience passée (mais elle peut exister dans le futur). Dans ce raisonnement, le futur permet de réaliser toutes les « dispositions naturelles » de l'homme. Par suite, c'est un « devoir » de donner à l'humanité, tout le « déploiement », dont elle est « capable ». Ce but idéal ne peut pas être atteint par un individu (isolé), mais par « l'espèce » humaine toute entière. En effet, l'espèce a la possibilité de s'améliorer constamment (grâce au perfectionnement et au progrès constant des connaissances). Dans ce raisonnement, s'améliorer est un devoir pour l'humanité. Ce projet politique vise à améliorer la vie de tout le monde. En cela, l'art de « gouverner » les hommes consiste à les « élever » (à promouvoir la culture et l'instruction). Cela signifie que les progrès de la « raison » sont favorisés par les institutions **politiques** et par « l'éducation ». Les humains peuvent devenir « meilleurs » grâce à un « effort continu », de toutes les générations successives. Pour cela, il faut concevoir le monde, non pas d'après un état présent, mais d'après un état qui est « possible dans l'avenir ». Cette amélioration future vise le « bien général » (le bien commun).

Ce raisonnement nous amène à concevoir un monde « cosmopolitique », qui vise le **bien** de tous, en améliorant « l'état présent ». Cela ne consiste pas à « façonner » l'homme de manière « mécanique », mais au contraire à « l'éclairer véritablement », c'est-à-dire de lui apprendre à « *penser* ». Pour cela, il faut l'arracher au « mécanisme aveugle » de la nature (qui est basé sur le désir), pour diriger l'homme vers la « *culture* » (qui est basée sur la

raison). Cela signifie qu'il faut dépasser la « soumission » et « l'obéissance passive », pour apprendre progressivement à construire sa propre « réflexion » (par la liberté).

Le but est de suivre les « préceptes de la raison », cela pour obtenir le « vrai caractère d'un citoyen ». Pour obtenir ce résultat, il est nécessaire de se départir de ce que l'on « désire » et de son bon « plaisir ». Au contraire, il faut apprendre à limiter sa « liberté », pour s'imposer une « contrainte légitime ». C'est de cette façon que l'homme fait un « bon usage » de sa liberté, car sans cela il n'y aurait en lui que « pur mécanisme ». Pour améliorer la vie en société, il faut donc se servir de sa propre « pensée ». Cette attitude réflexive requiert une remise en cause permanente (de ses idées) par la liberté. Pour penser, il ne faut donc pas agir par habitude (ni par technique, ni par intérêt), mais en faisant constamment appel au raisonnement et au discernement. Il faut renouveler en permanence sa **réflexion**.

Cette philosophie politique vise un « état meilleur », que la raison rend exigible « moralement ». Cet état consiste à se rendre capable de se servir des « préceptes » rationnels. Le but ici est de développer le plus possible, les « facultés de l'esprit », de viser le développement des facultés « supérieures », c'est-à-dire celles qui concernent « l'intelligence ».

Pour développer son **intelligence**, il faut apprendre à faire preuve de « jugement » (notamment face au pouvoir politique). Dans la philosophie critique, l'homme doit apprendre à réfléchir et à juger, selon des « règles générales ». Il est important d'agir d'après les « maximes » qui sont universelles, et non pas par « habitude », ni par « soumission ». Car la politique a besoin d'être structurée, par des « règles » universelles. Ces règles, il est nécessaire de les comprendre, pour les intégrer comme étant bénéfiques, pour tout le monde. En effet, ces modèles permettent de réfléchir, selon des « principes » rationnels et universels.

En conséquence, la société et la politique doivent se fonder sur des « maximes » (qui sont compréhensibles par tous), et non pas sur des « mobiles » d'ordre émotionnel (ni sur des désirs particuliers). Ces maximes universelles permettent d'entrevoir la « justice », alors que certains mobiles individuels nous renvoient uniquement à nos sentiments et à nos affects. Cela signifie qu'une société ne doit pas se construire, sur des facteurs émotionnels (en jouant sur ce qui est agréable ou désagréable), mais au contraire en s'appuyant sur l'intelligence et sur la « réflexion ».

Pour atteindre une dimension philosophique, la politique doit se fonder sur des valeurs universelles, et non pas sur des intérêts particuliers. Elle doit percevoir les « lois universelles », ces lois ne sont pas indiquées par les « inclinations », mais par la « raison ». Pour fonder une politique, qui **améliore** véritablement et durablement le sort de l'humanité, il ne faut pas suivre son « égoïsme », mais le **bien commun**. Le but est de s'éloigner de la « vanité » et de l'orgueil, pour s'orienter vers une « éthique » solidaire et universelle. Pour s'arracher à la nature, l'homme doit faire preuve de « caractère » et de fermeté dans ses intentions. Pour cela, il est impératif de modérer ses affections. Cet effort permet de développer notre faculté de « penser », et par suite nous permet de mieux « communiquer ». Cette volonté de communication et d'entente est très importante, car c'est en étant à l'écoute « d'autrui », que la vie en société est possible (selon un mode pacifique).

En conséquence, la politique ne doit pas s'établir sur des éléments « matériels », ni sur des rapports de « pouvoirs », ni par des promesses de « jouissance » (en rapport avec le bien-être). Dans ce projet philosophique, il n'est pas question d'imposer un projet politique, en usant de « vices », ni de « méchanceté », ni de « bassesse ». Au contraire, il est demandé de concevoir la politique en fonction de **l'intérêt collectif**, de faire en sorte que la société progresse : par la « grandeur d'âme », par la « bonne foi », par la « modestie » et par la « tempérance ».

Ce projet philosophique consiste à sortir de « l'état de nature » (animal), pour atteindre « l'état de civilisation » (humain). Pour cela, il faut repousser la « haine » et la « crainte ». Au contraire, il faut viser « l'estime » et la « dignité » intérieure. Il s'agit de privilégier : « l'intelligence » et la pensée, plutôt que les passions et les désirs.

Dans la pensée critique, il faut se détourner de ses penchants et de la « cruauté ». Cela est possible, par la recherche de principes universels et rationnels (ces principes sont désintéressés et purs). Pour cela, l'homme ne doit pas prendre en compte ses inclinations (il doit essayer de limiter leur influence au maximum). Le but est de se diriger vers la « civilité » (vers la vie publique). En devenant civilisé, on devient un membre utile pour la « communauté ». L'important est que chacun apporte quelque chose de plus à la « société » (améliore la vie de l'ensemble). Pour Kant, il faut développer « l'amour d'autrui » et ensuite tous les « sentiments cosmopolites ». L'être humain doit s'intéresser au « bien du monde » (il doit y contribuer).

Pour synthétiser ce propos, on peut dire que la **politique** a pour fonction de nous mettre sur la voie du « perfectionnement » de l'humanité. Ce progrès **universel** n'est pas possible par l'individu seul, mais par l'espèce humaine dans sa totalité. Pour chacun, il ne s'agit pas de rechercher son unique bonheur (ni son seul bien-être), mais de viser « l'épanouissement de l'humanité » (le bien de l'humanité dans son ensemble). Cette philosophie politique vise le plus grand « bien » universel. Ce bien est possible, si les hommes acceptent de cohabiter de façon pacifique. Par suite, cette coexistence est réalisable, par la culture et l'éducation. En effet, c'est en développant une culture commune (des connaissances partagées), que les hommes se sentent investis d'un même « destin ». Pour que ce type de politique puisse réussir, il ne faut pas suivre aveuglément les dirigeants (les souverains). Il est important d'apprendre à « penser par soi-même ». Car plus tard, c'est en renonçant au conformisme et à la « servilité », que des valeurs fondamentales et essentielles apparaissent.

Il faut que toute politique finisse par viser un **destin collectif** (le bien commun), que Kant représente comme une « république » **éthique et universelle**. Ce type de projet politique ne se construit pas en fonction des besoins, ni selon un mode pragmatique, ni utilitariste (ni hédoniste). Il demande à s'orienter vers un monde commun, durable et valable pour tous. Cette unité collective se fait sous l'autorité de la « loi », selon une norme juridique. Pour cela, il faut rechercher la « transcendance » d'une **loi**, qui vaut pour tous. En conséquence, la justice et la politique ne doivent pas être soumises à l'émotion, ni aux affects. Car la recherche de la richesse, de la puissance, de l'aisance et du bien-être ne permettent pas de fonder une citoyenneté « républicaine », ni de trouver un intérêt général. L'élaboration d'une « constitution républicaine » ne se fait pas en recherchant le confort, ni le bien-être physique. L'individualisme (au sens de la recherche d'une jouissance) ne conduit pas à créer un lien **politique**, entre les « citoyens ».

Pour résoudre ces problèmes, l'esprit critique permet de s'éloigner le plus possible des pulsions individuelles, ceci afin de se diriger vers un destin collectif, vers un but politique commun. Ce but repose sur le partage et la défense de valeurs universelles. Pour cela, il est nécessaire de créer un lien civique entre les citoyens. De ce point de vue, la vision collective l'emporte sur les aspirations individuelles.

Cette ligne de conduite est indispensable, car ni le bonheur, ni le malheur ne sont des guides « empiriques » fiables pour orienter notre pensée. Pour se diriger vers une unité collective (une transcendance collective), il faut penser de façon **rationnelle**. La possibilité de réaliser une « république » structurée s'évanouit, si l'on ne prend en compte que les émotions et l'intimité de chacun. En effet, ce n'est pas en vivant à sa guise, selon une liberté « sans entraves », que l'on peut concevoir un destin commun. Concevoir un même « projet » d'action collective et durable ne peut pas se faire, en tenant compte de chaque revendication

individuelle. Dans un projet politique universel, le but est de partager ensemble le même monde, selon des règles éthiques et « transcendantes ».

La possibilité de créer un lien social et politique ne peut pas se faire, selon un mode relativiste. En effet, les affaires publiques ne peuvent pas être instituées, en tenant compte de chaque opinion privé. La prise en compte de la réceptivité affective (de chaque individu) ne permet pas de trouver un **intérêt général**. La divergence des opinions particuliers ne permet pas non plus, de construire un monde unitaire et solidaire, ni une **politique universelle**.

La moralisation de la politique

La moralisation de la politique se fait de deux manières :

- 1. Par la guerre, car paradoxalement la guerre oblige les États à tenir compte de leurs peuples (en effet, ce sont les peuples qui font la guerre sur les champs de bataille).**
- 2. Par le principe de la publicité (du fait que des maximes supportent d'être rendues publiques).**

1. Par la guerre.

La guerre crée des ravages. De plus, la « discorde » risque de nous préparer un « enfer de maux ». Cette discorde est si naturelle à notre espèce, qu'elle risque d'anéantir par une « destruction barbare » : l'état d'avancement des « mœurs », ainsi que tous les **progrès** de la « culture ». En sachant cela, le destin de l'humanité consiste à lutter contre le « règne du hasard aveugle », auquel s'identifie la « liberté sans loi ».

De ce point de vue, l'état des « sauvages » entrave la confiance, que nous avons en nos dispositions naturelles. La vision de cet état naturel (brut) produit en nous une réaction. Celle-

ci est produite par les « maux dans lesquels » : l'état des sauvages a plongé notre espèce. Finalement, cette réaction s'est avérée bienfaitrice pour l'humanité, puisqu'elle a contraint notre espèce à « sortir de cet état pour entrer dans une constitution civile ». Kant constate que la « liberté barbare des États » produit également cette réaction (cette volonté de passer à une constitution civile).

Le fait d'employer toutes les forces des communautés à les « armer les unes contre les autres, les désastres de la guerre et, plus encore, la nécessité de s'y tenir constamment prêt ». De tout cela résulte des « maux », qui « forcent » (obligent) notre espèce à trouver une « loi d'équilibre ». Cette loi a besoin d'une « force unifiée », si elle veut aboutir à une « situation cosmopolitique ». Pour réussir, cette force doit tenir compte de la « sécurité publique des États ». Le but est que les États ne se détruisent pas les uns les autres. Pour cela, il faut rechercher « l'association des États ».

Pour Kant, la nature humaine « endure les maux les plus pénibles sous l'apparence trompeuse d'un bien-être extérieur ». C'est pour cela, que si nous voulons nous « moraliser », il faut que les États arrêtent de consacrer toutes leurs forces à leurs « visées expansionnistes vaines et violentes ». Il faut que les États arrêtent également d'entraver le « lent effort de formation interne du mode de pensée de leurs citoyens ». Kant pense que « tout bien qui n'est pas greffé sur une intention morale bonne n'est que pure apparence et faux clinquant ». En conséquence, le genre humain peut progresser « moralement », à condition, qu'il arrive à se dégager de la « situation chaotique qui caractérise les relations entre États ». (T. II, p. 200).

2. Par le principe de la publicité (du fait que des maximes supportent d'être rendues publiques).

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant explique qu'il y a un critère grâce auquel nous pouvons reconnaître la « non-conformité d'une maxime de politique avec la morale qui

se rapporte au droit : à savoir l'incompatibilité des maximes du droit public avec la publicité ». Ce qui compte, ce sont les conditions sous lesquelles ces « maximes » s'accordent avec le « droit des gens ». Pour cela, il faut que les maximes politiques soient **justes**. C'est de cette façon, que le « droit public » est possible, c'est-à-dire par l'existence d'un « ordre juridique ». Car en effet par opposition, dans l'état de nature, on ne peut concevoir qu'un droit privé, et non pas un **droit public** (qui soit juste).

Le but est que les États s'associent selon un ordre juridique **légal**, et ainsi parviennent à obtenir la « paix ». L'accord de la politique avec la « morale » est possible, par une association des États, qui est fondée sur les « principes intellectuels du droit ». Pour qu'une politique soit « juste », il est donc nécessaire qu'elle soit « légale ». (T. III, p. 381).

Pour Kant, la « bienveillance » est un « devoir conditionnel », alors que le « respect pour les droits de l'homme » est un devoir « absolu et nécessaire ». En effet, c'est la « morale » qui établit les droits de l'homme, et non pas le bonheur. C'est pourquoi, pour Kant, la politique devrait se « prosterner » devant la « morale », au lieu de la « combattre » en réduisant « tous les devoirs à la bienveillance ». Pour Kant, cet « artifice » est le résultat d'une politique « ténébreuse », qui pourrait être « démasqué », si la politique faisait la « publicité de ses maximes », c'est-à-dire si elle les rendait publiques (donc connues de tous). Cela signifie que les maximes politiques devraient être produites « au grand jour », à savoir être publiées. Ainsi, en assurant la « publication » de ses « principes », la politique s'assurerait une **légitimité**. C'est pourquoi Kant propose un « principe transcendant » pour le « droit public », à savoir : toutes les « maximes » qui peuvent être rendues publiques s'accordent nécessairement avec « la morale et la politique combinées ». Cela signifie que pour que les maximes politiques soient valables, il faut qu'elles soient « conformes au droit du public », car c'est le seul point de réunion où puissent se « rassembler les fins particulières de tous ».

De cette manière, il est tout à fait possible de faire la « publicité des maximes qu'on propose », et ainsi d'écarter d'elles tout sujet de « défiance ».

Pour Kant, ce principe de publicité est « transcendant », sa formule ne renferme rien de « matériel », rien qui ne se rapporte à la doctrine du « bonheur », ni quelque chose qu'il faudrait puiser dans « l'expérience ». La formule qu'exprime le principe de publicité ne vise que la forme de l'**universalité**, celle qui donne « force de loi aux maximes ». Ainsi de cette façon, par le « règne du droit public » : la « paix perpétuelle » est possible, elle n'est plus une « chimère ». (T. III, p. 383).

Le modèle kantien de la « paix » est celui d'une paix instituée, fondée sur le droit : les États admettent de se conduire, selon des principes communs, et non pas uniquement selon leur souveraineté individuelle.

Le modèle du droit, qui inspire le *Projet de paix perpétuelle* est le droit naturel : entendons par « naturel », ce qui est évident pour la « raison humaine » (ou conçu de la même manière par tout être doué de raison). Le droit naturel vient servir de modèle au droit positif, il permet d'indiquer dans quelle direction doit évoluer le droit positif.

La paix est donc rationnellement fondée sur trois niveaux du droit (nous nous référons au commentaire du *Projet de paix perpétuelle* publié dans les *Classiques de la Philosophie* par Monique Castillo chez Hachette, 1998) :

- **Le droit interne (la constitution républicaine).**
- **Le droit international (former une « alliance de paix »).**
- **Le droit cosmopolitique (ne jamais regarder un étranger comme un ennemi et admettre le droit de chacun à circuler sur toute la surface de la terre).**

Cependant, il faut admettre que le « droit » se réalise dans les faits : il est donc nécessaire que les souverains adoptent le droit comme principe, pour mener une politique de paix. Le *Projet de paix perpétuelle* a pour but philosophique de montrer qu'à l'avenir, la politique de la « paix » l'emportera sur les politiques de « guerres ». La principale résistance à l'idée de paix vient de l'argument politique de la « prudence » : les souverains estiment avoir la possibilité de ne pas respecter le « droit » universel, au nom de l'intérêt supérieur du salut du peuple. Pour Kant, cette attitude signifie qu'il y a une antinomie entre la « morale » et la « politique ». Cette antinomie, Kant entend la résoudre dans les deux *Appendices* du *Projet de paix perpétuelle*. Dans le premier *Appendice*, Kant nomme « moraliste politique », celui qui adopte une fausse prudence (ou fausse sagesse), dans laquelle Kant ne voit qu'un mensonge, un alibi de la raison d'État (et une politique de puissance). Dans le second *Appendice*, Kant montre que le principe de « publicité » peut régler la question de l'accord entre : la « morale » et la « politique ». La « morale » signifie ici que l'homme politique préfère gouverner : selon la doctrine du « droit », plutôt qu'en vue d'augmenter son pouvoir.

Cependant, pour Kant, l'homme politique ment fréquemment lorsqu'il prétend, que la « guerre » est utile à l'intérêt de l'État et donc au « bien commun ». Pour faire ressortir, qu'il s'agit là d'un mensonge, Kant propose d'appliquer la règle, qui consiste à rendre publiques les maximes (les choix politiques). Cette règle aura pour effet de montrer, que dans ce cas les intérêts des hommes politiques sont égoïstes.

La situation est la même dans celle de l'exemple du dépôt, que l'on trouve dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. On n'a confié un dépôt, pour savoir s'il est « moral » de me l'approprier, j'universalise la règle. Dans ce cas, cela signifie que je peux m'approprier ce bien d'autrui, et si je généralise la règle : cela aboutit à ce que tout le monde ait le droit de s'approprier le bien d'autrui. On voit que la généralisation rend la règle absurde

et amoral (car cela rend contradictoire l'idée de propriété et l'idée de dépôt). Je prends alors conscience que je mens sur l'idée de dépôt (car il s'agit de la propriété d'un autre, et si j'en fais ma propriété, c'est au nom d'un faux droit, qui est fondé sur la confusion des mots). La même chose se produit dans la règle de « publicité » des maximes. Un souverain ment, parce qu'il ne peut pas affirmer publiquement, qu'il refuse le droit (public), au nom du droit (privé). Par exemple, un souverain ne peut pas dire qu'il refuse la « paix », au nom de son égoïsme national.

En effet, il n'est pas possible d'universaliser une maxime, qui consisterait à dire que tout le monde doit faire la « guerre » éternellement. Alors qu'il est possible d'universaliser une maxime, qui consisterait à dire que tout le monde doit faire la « paix » éternellement. C'est la raison pour laquelle, **toute prétention juridique doit être capable d'être exposée « en public » : c'est une règle juridique, qui permet au peuple de savoir si le souverain ment. En effet, il ne peut pas dire : je veux le pouvoir pour moi-même, contre l'intérêt du peuple. L'obligation de rendre publique sa décision : oblige le souverain à donner une forme « universelle » à sa décision. De cette façon, il donne à ses choix politiques la forme d'une règle, que chacun peut comprendre et juger.** Et par suite, chacun se retrouve en mesure, de juger si une décision est juste, ou injuste. C'est pourquoi, pour Kant, chaque « prétention juridique » doit pouvoir être « rendue publique ». Cette « publicité » sert alors de « critérium purement intellectuel pour reconnaître, par la seule raison, l'injustice d'une prétention juridique ». Pour Kant, ce raisonnement permet d'établir une formule du « droit public » : à savoir que toutes « les actions relatives au droit d'autrui, dont la maxime n'est pas susceptible de publicité, sont injustes ». Et inversement cela signifie, toutes les actions relatives au droit d'autrui, dont la maxime est susceptible de publicité, sont **justes**.

En effet, une « maxime que je n'ose pas publier », et qui « exige absolument le secret pour réussir », et que de plus « je ne saurais avouer publiquement », cela signifie qu'elle ne

peut pas être valable universellement. Pour Kant, une « telle maxime ne peut devoir qu'à l'injustice », elle n'est donc pas « universelle ». (T. III, p. 378). On constate ici que l'accord, qui est établi par « l'idée transcendante du droit » entre : la « politique » et la « morale », nous donne une ligne de conduite. En effet, l'idée transcendante du droit implique que la « volonté générale » l'emporte sur la volonté individuelle. Et que parallèlement le « droit public » s'impose, sur le droit privé. En quelque sorte, cela signifie que le **bien public** doit prendre le dessus, sur le bonheur privé.

En conséquence, parce qu'elle repose sur un bonheur privé (c'est-à-dire le bonheur d'une seule personne : le souverain), et parce qu'elle ne suit pas les règles de la rationalité, **la politique de puissance est condamnée à un mensonge continu. En effet, il est impossible à cette politique de dévoiler « publiquement » son mépris, pour le droit** (ni ses intentions égoïstes). **Par conséquent, elle doit dissimuler son culte de la puissance, en lui donnant toujours l'apparence d'une légitimité « éthique ».** Telle est sa duplicité : elle se sert d'une fausse « morale », pour violer la vraie « morale ». **La politique de puissance utilise et détourne la « morale » au sens éthique (qui concerne la vertu des intentions), pour transgresser la « morale » au sens juridique (qui veut le respect du droit).**

Cette politique de puissance fait valoir sa « bienveillance », en prétendant (par ruse et mensonge), que son but est le « bien » ou le salut du peuple. Toute cette manipulation consiste à s'affranchir des limites, que lui imposerait le « droit » universel. En somme, prétendre faire le « bien » du peuple sert d'alibi, pour lui confisquer ses droits. De cette façon, le peuple se retrouve dans une continuelle sujétion (il est assujéti au pouvoir du souverain).

En 1784, l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique considérait comme possible, une solution « morale », pour sortir de cette sujétion. Cette

solution proposerait un accord entre : le « droit » et la « politique ». Le souverain pourrait s'obliger lui-même à respecter la constitution. Cela signifie que le « chef suprême doit être juste *par lui-même* ». (T. II, p. 195).

Par contre, le *Projet de paix perpétuelle* n'attend pas une improbable « moralisation » personnelle des politiciens, pour qu'ils se soumettent au « droit ». Ici, la philosophie critique apporte une autre solution, celle qui consiste à rendre « publiques » les raisons de chaque décision politique. Cela signifie que tant que les mobiles ou maximes de la décision politique resteront secrets, les souverains pourront considérer l'exercice du pouvoir, comme une affaire « privée » (c'est-à-dire comme celle de leurs « intérêts » personnels). Cependant, en agissant de façon égoïste, les hommes d'État ne trouvent pas de réel justification, ni de réelle légitimité à leur choix politique. À ce propos, Kant fait une distinction entre : un « politique moral, c'est-à-dire un homme d'État », qui n'agit que « d'après des principes avoués par la morale ». Et un « moraliste politique, qui accommode la morale aux intérêts de l'homme d'État ». (T. III, p. 367).

Le « politique moral » suit des **principes** rationnels, pour guider ses choix politique. En effet, en agissant de façon purement rationnelle et « morale », il n'a pas à redouter la règle de la publicité, à savoir rendre publique les maximes qui ordonnent ses choix.

À l'inverse, dans le cas du « moraliste politique », celui qui suit ses propres « intérêts », pour prendre des décisions politiques : il s'avère qu'il peut redouter la règle de la publicité, à savoir de rendre publique ses maximes. Dans ce cas en effet, **la règle de la publicité des maximes est le moyen de montrer, que de telles décisions politiques ne doivent pas être des raisons publiques de gouverner. Elles ne sont pas valables pour tous** (elles ne sont valables que pour une personne et éventuellement pour quelques personnes), **par conséquent elles ne sont pas universelles, ni légitimes.** À ce propos Kant dit que toutes

les « actions relatives aux droit d'autrui, dont la maxime n'est pas susceptible de publicité, sont injustes ». (T. III, p. 377). **Par cette règle de la publicité, c'est le public ainsi éclairé (instruit et informé des fondements d'une décision politique), qui devient le juge de la légitimité, ou de l'illégitimité des maximes (à savoir celles qui sont contraires au droit et à la paix).**

La publicité est un principe, qui est lié au droit. Il n'est pas dogmatique, ni violent, il témoigne simplement de l'impossibilité d'ériger en une règle universelle de droit, tout objectif qui est porteur d'une politique belliqueuse (ou injuste).

La « publicité » s'applique à trois niveaux du droit public :

- 1. Dans le droit politique interne (la relations entre l'État et les citoyens). La publicité invalide les objectifs, qui augmentent le pouvoir au lieu d'augmenter la « justice ».**
- 2. Dans le droit des gens (la relation entre les États). La publicité invalide ce qui n'est pas « juridique ».**
- 3. Dans le droit cosmopolitique (la relation entre les nationaux et les étrangers). La publicité invalide les calculs qui perpétuent la menace des « guerres » (comme la déloyauté, l'instabilité des coalitions, l'expansionnisme...).**

La « publicité » a donc pour effet d'écarter tout objectif international qui serait contraire au principe contractualiste. Ce principe considère « l'universalité du droit », comme l'expression d'une volonté générale. La volonté d'un « droit », qui est commun à tous. C'est donc seulement, par la perspective d'une fédération volontaire des peuples (une association fédérative des États), que les principes du droit acquièrent une autorité légitime. La « publicité » (au sens transparence) permet la clarté, la lumière, elle fonde les

conditions d'un espace public international. Cela signifie que toute règle internationale de « droit » doit se manifester, comme l'expression d'une volonté « universelle » qui est possible.

Dans ce cadre universaliste, les progrès de l'humanité (vers une république éthique) passent, par plus de fraternité et d'unité entre les personnes, et aussi par plus de « justice ». De ce point de vue, l'idée de partager une humanité et une éthique demande un « respect » réciproque. Pour parvenir à une unité des personnes civilisées, il est donc nécessaire de mettre de côté les désirs égoïstes (et les pulsions pathologiques). En effet, les normes de la vie en commun demandent la vision d'un **bien** « universel » (et non pas celle d'un bonheur particulier). Dans une société éthique, ce bien est perçu comme un but, comme une valeur commune qui est reconnue par tous. De ce point de vue, l'universalité de la « raison » humaine peut permettre d'échapper à la singularité individuelle. Le but est de rechercher une unité, qui surmonte la dispersion et le désordre (et aussi la discorde). Pour remédier à cela, la « loi » et le « droit » permettent de rassembler les humains, sous des « principes » universels.

L'espérance d'une **politique éthique** repose alors sur une pensée critique, et non pas sur un imaginaire émotionnel. Pour réussir ce projet, il faut que le « citoyen » trouve sa place dans un ordre **rationnel**. Cet ordre ne repose pas sur un calcul utilitariste, ni « égoïste », mais sur la volonté d'instituer un **bien** général.

Chapitre III : Éducation, perfectibilité et cosmopolitisme

Ce qui associe la « morale », le droit, la politique et le bonheur est finalement la foi en la perfectibilité humaine. S'il est impossible d'avoir confiance en la nature humaine, ni dans les dispositions au bien de la nature humaine, alors il est impossible d'interpréter l'histoire comme un devenir, qui est orienté vers le mieux.

Le cosmopolitisme consiste donc à croire en la perfectibilité humaine, c'est la base de l'éducation à vocation cosmopolitique. Pour Kant, la destination pratique de l'humanité passe d'abord par l'éducation. Pour acquérir une vision cosmopolitique et universelle, l'élève ne doit pas apprendre des pensées, mais « apprendre à penser » : on ne doit pas porter l'élève, mais le « guider », si l'on veut qu'à l'avenir, il soit capable de « marcher de lui-même ». (T. I, p. 515). Dans son *Traité de pédagogie*, Kant explique que l'homme est la seule créature, qui est susceptible « d'éducation ». Par le concept d'éducation, Kant entend : les soins, la discipline, l'instruction et la « culture ». Dans cette logique, la discipline est essentielle, car elle nous permet de passer : de l'état animal, à celui d'homme.

L'animal agit selon son « instinct », alors que l'homme agit selon sa « raison ». L'homme n'a pas d'instinct, c'est pourquoi il se fait lui-même son « plan de conduite ». Cependant à l'état sauvage, l'homme n'est pas capable d'avoir son propre plan de conduite, il a besoin du « secours » des autres (il a besoin d'apprendre des autres). D'où l'importance de la pédagogie, au sens d'un apprentissage, qui permet à l'homme d'apprendre à se servir du rationnel (et non pas de l'instinct).

De ce point de vue, l'homme « brut » (non cultivé) est obligée par ses propres efforts, de s'élever vers « l'humanité ». Cela signifie qu'une génération fait « l'éducation » de l'autre. Cette éducation ne tient pas compte de l'état « sauvage » (naturel), mais de l'usage de la « raison » (culturel). Ceci notamment par l'emploi de la discipline, car elle permet à l'homme de ne pas suivre ses « penchants brutaux ». Au contraire, la discipline nous permet de suivre notre « destination », vers le bien et vers l'humanité. Ces principes ont pour but de « modérer » l'homme, pour l'éloigner de sa « sauvagerie » naturelle. Ceci afin de l'orienter vers « l'instruction » et vers la culture.

Pour Kant, la sauvagerie est l'indépendance à l'égard des lois (l'absence de commandement). À l'inverse, la discipline soumet l'homme aux « lois de l'humanité ». La « contrainte des lois » est essentielle dans l'éducation. Cette **contrainte** est importante, car l'homme a naturellement un penchant à user dans l'excès de sa liberté. Et lorsque l'on prend la mauvaise habitude, de ne pas **limiter** sa liberté, il est très difficile de revenir en arrière plus tard (de changer son caractère). Par exemple, si un enfant prend l'habitude de suivre tous ses « caprices », il sera très difficile par la suite de changer ses mauvaises manières. C'est pour les mêmes raisons, que les « sauvages » n'arrivent jamais vraiment à s'accoutumer à la manière de vivre civilisée des « Européens ». Cela signifie que si les « préceptes de la raison » ne sont pas inculqués dès le plus jeune âge, une certaine « rudesse » ne disparaîtra jamais complètement dans le caractère. Donc si les préceptes rationnelles ne sont pas intégrés, dans la personnalité par la discipline, une certaine sauvagerie perdure toute la vie (l'homme ne se dégage jamais complètement de son état animal).

Une bonne éducation consiste donc à ne pas laisser faire toute ses « volontés » à un homme durant sa jeunesse. De ce point de vue, il est nécessaire de résister à un enfant, dès le début de son éducation (il ne faut pas céder à ses désirs). C'est de cette façon, par la discipline et aussi par l'instruction, que l'homme peut accéder à la « culture » et à l'état de **civilisation**.

En effet, pour qu'il puisse se cultiver, il faut d'abord qu'il « écoute », qu'il soit réceptif à l'enseignement des générations précédentes. De cette façon, il s'humanise.

Pour Kant, l'homme (jeune) ne peut accéder à l'humanité, que par « l'éducation ». Celle-ci est transmise par les personnes, qui sont déjà éduquées et cultivées. Par la culture, on devient alors un « ami de l'humanité », on a envie de transmettre ce que l'on a appris (et de le partager). Par suite, chaque personne instruite est en quête de « perfection », elle souhaite comprendre le « monde » (en savoir plus). La quête du savoir nous ouvre donc sur les autres et sur le **monde**.

Pour Kant, celui qui n'est point cultivé est « brut », et celui qui n'est pas discipliné est un « sauvage ». De ce point de vue, le manque de discipline est un « pire mal », que le défaut de culture, car on peut apprendre plus tard, mais on ne peut plus « chasser » la sauvagerie, ni « corriger » un défaut de discipline. Par l'effet des générations, il est possible de concevoir une éducation, qui deviendrait toujours meilleure (qui progresserait en même temps que les connaissances humaines). De ce point de vue, il est possible d'envisager un « perfectionnement de l'humanité », qui se produirait au fur et à mesure des générations (par la transmission toujours plus précise des connaissances).

Pour Kant, il est doux de penser que la nature humaine sera toujours mieux développée par « l'éducation », car cela nous découvre la perspective du « bonheur futur de l'espèce humaine ». Pour lui, l'esquisse d'une théorie de l'éducation est un « noble idéal ». Et comme tout idéal, il est la « conception d'une perfection », qui ne s'est pas encore rencontrée dans « l'expérience ». Pour cela, il faut se tourner vers le futur (et non pas vers le passé). Dans la philosophie pratique se trouve l'idée d'une « république parfaite », celle-ci serait gouvernée d'après les règles de la « justice », cette idée ne se trouve pas non plus dans l'expérience (mais elle pourrait cependant exister dans l'avenir). En effet, une éducation (idéale) peut

advenir, ceci pour développer toutes les « dispositions naturelles » de l'homme. Pour se rapprocher de cet idéal, il est nécessaire de travailler au « plan » d'une éducation, qui est conforme au « but » d'excellence (que l'on doit se proposer). Cela signifie que nous avons le devoir de donner à l'humanité, tout le « déploiement », dont elle est « capable ». Par cette recherche de perfection, nous remplissons alors notre « destination ». Ce but idéal de « culture » ne peut pas être atteint par les individus (seuls), mais par « l'espèce » humaine dans son intégralité.

Pour Kant, l'éducation est un « art » dont la pratique a besoin d'être perfectionnée, par plusieurs « générations ». Chaque génération, munie des « connaissances » des précédentes, est en mesure de faire mieux, que celle qui l'a précédée. De ce point de vue, l'espèce humaine a la possibilité de s'améliorer constamment (grâce au perfectionnement et au progrès constant des connaissances humaines). En ce qui concerne le « bien », Kant pense que la « Providence » a voulu que l'homme soit obligé de tirer le **bien** de lui-même. Pour Kant, la Providence a mis en nous toutes sortes de dispositions pour le « bien », qu'il nous appartient de développer. Et par suite, le « bonheur » et le « malheur » dépendent aussi de nous. Cependant pour Kant, l'homme doit essentiellement développer ses dispositions pour le « bien ». Pour cela, il faut se rendre soi-même « meilleur », se « cultiver », et développer en soi la « moralité ». Dans ce raisonnement, s'améliorer est un devoir pour l'humanité, et quand on y réfléchit : cela semble « très difficile ». Par suite, l'éducation apparaît comme le problème le plus « grand » et le plus « ardu » pour l'humanité.

L'art de « gouverner » les hommes et celui de les « élever » est donc essentiel, pour le progrès de la « raison ». De ce point de vue, « l'écriture » aussi est fondamentale dans le développement de l'humanité. Pour Kant, on pourrait même faire dater « l'art d'écrire » (le début de l'écriture), comme étant le « commencement du monde ».

Par ailleurs, l'art de l'éducation ne doit pas être soumis aux « circonstances données ». Cet art n'est pas « mécanique », ni utilitaire (ni instrumental). Pour Kant, l'art de l'éducation doit avoir un « plan », il faut que la pédagogie soit « raisonnée ». Par suite, dans la mesure où ils ont reçu une bonne éducation, il faut que les parents soient des « modèles » (des références), sur lesquels se « règlent » leurs enfants. Ainsi, les enfants peuvent devenir « meilleurs » grâce à un « effort continu », de toutes les générations successives (qui les ont précédés). Pour que l'humanité progresse, il est donc nécessaire d'instituer la « science » (de la pédagogie), contre le « mécanisme aveugle » (du désir). Il faut mettre en valeur la « pédagogie ».

Cette science éducative consiste à viser un état « meilleur », qui est « possible dans l'avenir ». Le but de cette méthode est d'élever les enfants d'après « l'idée de l'humanité », en cherchant à atteindre son entière « destination ». Cela signifie que l'éducation ne se fait pas en fonction du monde « actuel », mais en fonction d'un état « meilleur », qui pourrait advenir dans le futur. De cette façon, il est possible de viser le « bien général » et la « perfection », à laquelle l'humanité est destinée.

Pour Kant, les bases d'un plan d'éducation doivent avoir un caractère « cosmopolite ». Dans ce raisonnement, le bien général n'est pas « nuisible » à notre vie personnelle. Cela signifie que lorsque l'on travaille au **bien général** (et futur), on améliore également notre « état présent ». Une bonne éducation est la source de tout « bien » dans le monde. En effet, en développant les principes du bien, qui existe en l'homme, on rend le meilleur. De plus, pour Kant, il n'y a pas dans les dispositions naturelles de l'homme, de « principes du mal ». La seule cause du mal : c'est que l'on ne ramène pas la nature à des « règles ». Pour Kant, il n'y a dans l'homme de germe que pour le « bien ». Dans ce raisonnement, l'accent est mis sur les « règles ». Cela signifie que c'est par ses « efforts », que l'être humain réussit, et non pas par ses « caprices » (qui ne sont pas vraiment excusables).

Dans l'éducation, il faut donc avoir en vue le « bien du monde ». Il en est de même pour tout ce qui concerne la « culture de l'esprit humain », ainsi que le développement des « connaissances ». Pour Kant, en partant de ce constat, on peut concevoir que les « impôts » devraient servir pour une plus grande part, au développement de la « culture ». Cela implique de porter tous nos efforts sur le « bien » du monde, ceci afin de concevoir un état « meilleur », comme possible dans « l'avenir ». Dans ce raisonnement, le développement de l'espèce humaine consiste à faire en sorte, que l'humanité devienne plus « morale ». Pour cela, l'éducation doit : « discipliner », « cultiver », civiliser et « moraliser » les humains.

Tout d'abord, il faut « discipliner » les hommes pour empêcher, que ce qu'il y a d'animal en eux « n'étouffe », ce qu'il y a d'humain. Il s'agit de les dépouiller de leur « sauvagerie ». Puis, il est nécessaire de cultiver les hommes, par « l'instruction » et les divers « enseignements », en particulier la lecture et l'écriture. L'homme doit aussi se « civiliser », notamment par la « politesse » et certaines bonnes « manières ». Ceci pour se faire « aimer » et pour avoir de « l'influence » (au sein de la société). Enfin, il est nécessaire de veiller à la « moralisation » de l'homme. Dans ce cadre, l'homme doit poursuivre les « bonnes fins », c'est-à-dire celles qui sont « approuvées par chacun » (les fins universelles).

Dans cette méthode pédagogique, il n'est pas question de « façonner » l'homme de manière « mécanique », mais au contraire de « l'éclairer véritablement », c'est-à-dire de lui apprendre à « penser ». Pour cela, il faut avoir en vue les « principes », d'où doivent dériver toutes nos actions. Il est donc nécessaire de favoriser la « moralisation », ceci en apprenant aux enfants à « haïr le vice » (parce qu'il est méprisable en lui-même). Par opposition, nous devons pratiquer la « vertu » (parce qu'elle est admirable en elle-même).

Kant constate qu'à son époque, le « bonheur » des États croît en même temps, que le « malheur » des hommes. Par conséquent, on peut se demander si nous ne serions pas plus

« heureux » dans l'état barbare, sans la « culture ». Pour Kant, si on veut rendre les hommes « heureux », il faut d'abord les rendre « moraux et sages », sinon la quantité de « mal » ne sera pas diminuée. Pour cela, il faut mettre en place un système éducatif, qui s'appuie sur les « savants » et sur la « culture ».

De ce point de vue, la discipline ne doit pas se borner simplement à « empêcher les fautes », elle doit aussi favoriser « l'instruction » et la **réflexion**. Cela signifie qu'il faut dépasser la « soumission » et « l'obéissance passive », pour apprendre progressivement à développer sa propre « réflexion » et sa « liberté ». Cela à condition de viser les « lois » universelles. De cette façon, on passe d'une contrainte « mécanique », à une contrainte « morale ». Le but est ici de réunir « l'instruction » et la « culture morale ». Cela signifie qu'il faut apprendre l'éthique et aussi la mettre en pratique (notamment par des actions vertueuses). Par exemple, en remettant de « l'argent » aux « pauvres », pour qu'ils puissent envoyer leurs enfants dans des « instituts » d'éducation. Car ceci contribue à augmenter le niveau général d'instruction.

Dans cette méthode éducative, Kant propose d'instruire les enfants selon les « préceptes de la raison », cela pour qu'ils obtiennent plus tard le « vrai caractère d'un citoyen ». Pour obtenir ce résultat, il est nécessaire de se départir de ce que l'on « désire », pour ne plus être sous la dépendance du « plaisir ». Au contraire, il faut apprendre à se servir de sa « liberté », pour s'imposer (soi-même) : une « contrainte légitime ». De cette façon, « l'élève » fait un « bon usage » de sa liberté, car sans cela il n'y aurait en lui que « pur mécanisme ». Pour Kant, il est donc nécessaire d'apprendre à « supporter les privations », ceci afin d'acquérir de quoi « se rendre indépendant ». En effet, ces privations sont nécessaires à la vie en « société », elles consistent à ne pas faire « obstacle » à la liberté d'autrui. Cela suppose de ne pas « incommoder » les autres. Puis, par l'instruction et la culture, l'enfant pourra un jour être libre, c'est-à-dire ne plus avoir besoin du « secours

d'autrui ». C'est donc par la « résistance » à ses désirs et par le fait de ne lui accorder aucun privilège, que l'enfant perçoit progressivement : qu'on ne le remarquera, que par son « mérite ». Pour Kant, ce type d'éducation donne la meilleure « image » à l'enfant, de ce que devra être **sa vie futur en tant que « citoyen »**.

En ce qui concerne la « science de l'éducation », l'aspect pratique est celui dont l'homme a besoin, pour recevoir la « culture » et pour être « libre ». Cette éducation concerne la « personnalité », en tant qu'elle permet de tenir sa place, dans la « société ». Le but de cette démarche est d'obtenir une « valeur intérieure » (une sorte de mérite et de dignité). Cette valeur s'acquière d'abord par la culture « didactique » (c'est l'œuvre du professeur). Puis par la culture de la « prudence » (c'est la tâche du gouverneur). Et enfin par la culture « morale » (c'est à nous-mêmes de l'acquérir et de l'intérioriser).

La culture didactique donne à l'homme une valeur comme « individu » (en tant qu'il est instruit). La culture de la prudence donne à l'homme une valeur « publique » (en tant que citoyen). Et la culture « morale » donne à l'homme une valeur « universelle » (en tant qu'elle concerne tous les êtres humains). La culture didactique repose sur « l'habileté ». La culture de la prudence repose sur le « talent », de bien employer son habileté. Et la culture de la « morale » repose sur des « principes », que l'homme doit lui-même apercevoir.

Pour Kant, il ne faut pas accoutumer les enfants à voir tous leurs « caprices » satisfaits, car ensuite il sera trop tard pour « briser » leur volonté (ils ne sauront plus se réfréner). Au contraire, il faut diriger leur volonté vers la bonté du « cœur » et vers les bonnes « mœurs ». L'objectif est de les inciter, le plus tôt possible, à réfléchir sur : ce qui est « bien », et sur ce qui est « mal ». Ils doivent essayer de percevoir en eux-mêmes : ce qu'il faut faire (le bien), et ce qu'il ne faut pas faire (le mal). Cette « réflexion » est ce qui va conduire l'enfant à devenir

autonome, c'est-à-dire à passer de l'état animal à l'état d'être « humain ». Distinguer : le bien, du mal permet donc de passer de l'animalité, à « l'humanité ».

Pour évoluer vers **l'humanité**, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture permet de devenir : des êtres « organisés et raisonnables ». Le but est d'apprendre à se servir de sa propre « pensée ». Cette attitude requiert une remise en cause permanente (de ses idées), par la liberté. Pour **penser**, il faut donc faire appel au raisonnement et au discernement (et non pas aux habitudes, ni à la reproduction). Pour Kant, plus un homme a d'habitudes, moins il est « libre et indépendant ». Sinon l'homme reste dans un état « animal », il faut donc empêcher les enfants de s'accoutumer à quelque chose, et ne laisser naître en eux aucune « habitude ». Cela leur permet de développer la « culture de l'esprit », et de faire en sorte qu'ils sentent toujours leur « liberté ».

Cette éducation consiste à privilégier la **culture**, notamment par l'exercice des facultés de « l'esprit ». Pour cela, il faut suivre des « règles » qui sont bonnes pour l'évolution de l'enfant. Cette évolution doit aller dans le sens de la destination de l'humanité. Elle a pour projet d'atteindre, au terme de cette éducation un « état meilleur » (une situation idéale). Cet état consiste à se rendre capable de se servir, des « préceptes » **rationnels et universels**. Pour Kant, certains jeux enfantins permettent de développer, la matière de « réflexions ultérieures ». Cela permet d'obtenir un enfant « éveillé », pour qu'ensuite il devienne un « homme de bien » et un bon « citoyen ».

Dans un premier temps, il est nécessaire de développer la « culture de l'âme » (c'est-à-dire l'accumulation des connaissances). Mais il s'agit simplement d'une première étape, car un homme peut être très « cultivé » (avoir l'esprit très « orné »), et manquer singulièrement de culture « morale ». Il faut donc distinguer : ce qui relève du savoir, de ce qui relève de **l'éthique**. Car il est possible d'être « très cultivé », et par ailleurs d'être un « méchant

homme ». Pour Kant, il faut donc distinguer : la culture physique (les connaissances), de la culture **pratique** (la morale).

Par ailleurs pour s'élever vers « l'humanité », l'enfant doit nécessairement être soumis à la « contrainte ». Les difficultés de la vie doivent être exposées de façon pédagogique, mais **réelle**. Cela signifie que les enfants doivent être accoutumés de très bonne heure, à des occupations sérieuses. C'est pour cette raison, que l'homme dès son plus jeune âge doit aussi apprendre à **travailler**. Dans le travail, l'occupation n'est pas agréable (c'est une contrainte). Cependant, cet effort permet d'obtenir un résultat (d'obtenir autre chose, quelque chose de plus). Le travail n'a pas de sens en lui-même, il permet simplement d'accomplir un « but ». Cet objectif consiste à développer le plus possible, les « facultés de l'esprit ». Il s'agit de viser le développement des facultés « supérieures », c'est-à-dire celles qui concernent « l'intelligence ».

Pour développer son **intelligence**, il faut apprendre à faire preuve de « jugement » et prendre de la distance vis-à-vis de la connaissance (c'est-à-dire apprendre garder un esprit critique). Pour Kant, **l'intelligence** ne se résume pas à la « mémoire ». L'homme ne doit pas apprendre un maximum de chose, pour devenir un « lexique vivant », mais il doit apprendre à **réfléchir** et à juger, selon des règles générales. Cela ne signifie pas qu'il ne faut pas exercer la mémoire de bonne heure, mais toujours en ayant soin de cultiver en même temps « l'intelligence », **l'esprit critique** et la réflexion.

Pour Kant, les premières connaissances scientifiques commencent par la « géographie » (car l'objectif est de devenir un citoyen du monde). Cela permet par la suite de conduire à une réflexion sur la géographie « politique ». Puis, à partir de l'état actuel de la surface de la Terre, on peut remonter à son état primitif, et par suite faire de « l'histoire ».

Parallèlement à l'apprentissage des sciences, « l'éloquence » est très importante. Elle permet d'unir la science et la « parole ». Mais la parole ne doit jamais prendre le pas sur la « vérité ». C'est pourquoi il faut bien distinguer : la science (vraie), de la simple « opinion » (probable). Pour être véridique, la parole doit exprimer la **réalité** et se développer, selon des règles universelles (qui sont valables et comprises par tous les autres).

Ces règles doivent nous guider vers le **bien universel**. Pour cela, il faut faire en sorte que l'élève agisse « bien », d'après ses propres « maximes » (et non pas par « habitude », ni par soumission). Le but de cette démarche consiste à accomplir le bien, pour lui-même, et non pas pour obtenir autre chose (comme le bonheur par exemple). Il est **demandé** d'agir selon les « maximes du bien ». Cela signifie que le principe de l'action doit être guidé, par l'idée du « devoir » (selon la vertu).

La culture des facultés de l'esprit a besoin d'être organisée par des « règles » universelles, qu'il est nécessaire de comprendre, pour les intégrer dans son esprit comme étant bénéfiques. Elles permettent de réfléchir, selon des « principes » universels. Par suite, c'est en suivant ces principes, qu'il sera possible de comprendre et d'apprendre « par soi-même » (c'est-à-dire de façon autodidacte). Le but de cette méthode est de reconstituer certaines « idées », à partir de la propre « raison » de chacun, c'est-à-dire en refaisant le raisonnement qui conduit à une conclusion. On peut ainsi accéder à des « connaissances rationnelles », les comprendre et les retenir. De cette façon, on retient peut-être moins de choses qu'en répétant de manière « mécanique » et incessante les mêmes leçons, mais on « comprend » ce que l'on apprend. Il s'agit d'une méthode réflexive (qui consiste à s'interroger en permanence sur la valeur de ce que l'on apprend). Le but est donc de « comprendre », avant de mémoriser.

Par suite, la culture doit se fonder sur des « maximes » (compréhensibles par tous), et non pas sur des « mobiles » (individuels). Ces maximes permettent d'entrevoir la « justice »,

alors que ces mobiles nous renvoient, à nos sentiments affectifs et émotionnels. C'est pourquoi, il ne faut pas produire une éducation qui repose sur ce qui est agréable ou désagréable. Pour Kant, si l'on punit un enfant quand il fait « mal », et si on le récompense quand il fait « bien » : on l'habitue à agir en fonction du résultat qu'il obtient. Dans ce cas, on ne l'incite pas à se servir de son intelligence, pour différencier : ce qui est « bien », de ce qui est « mal ». On instrumentalise et on automatise son comportement.

Alors qu'en interpellant son intelligence pure, l'enfant agit après une « réflexion ». Il cherche des valeurs universelles, et non pas son intérêt particulier. Pour Kant, si un enfant a été habitué à recevoir des « châtiments » ou des « récompenses », lorsqu'il sera adulte : il ne songera qu'aux « moyens » de faire son « chemin », et non pas à suivre une « fin » (pure et rationnelle). Il sera « bon » ou « mauvais », suivant qu'il trouvera l'un ou l'autre plus avantageux (pour lui). Il ne dirigera pas ses actions, en fonction de la distinction entre : le « bien », et le « mal », mais en fonction de ce qu'il gagne ou de ce qu'il perd (selon les situations qui se présenteront devant lui).

C'est pourquoi pour Kant, on doit chercher de bonne heure à introduire dans les enfants, par la culture « morale » : **l'idée du bien**. Si l'on veut fonder la « moralité », il faut en montrer le côté admirable et « sublime », celui qui mène à l'intelligence et à « l'humanité ». Le but est de percevoir les « lois universelles », celles qui sont valables pour tout le monde. Ces lois nous sont indiquées par le « devoir », et non pas par « l'inclination ».

C'est donc en développant son intelligence, que progressivement l'enfant aperçoit « l'idée du devoir ». Cette idée va alors le guider vers le bien universel. Cela lui permettra de ne pas être victime de ses passions, et de ne pas suivre son « égoïsme ». Le but de cette démarche est de guider notre vie, selon les « règles du devoir ». Cela signifie qu'il faut obéir à la « raison », et non pas aux passions.

Dans cette optique, pour guider sa propre vie, « l'honneur » et la « vérité » sont des valeurs essentielles. Ces valeurs permettent de choisir ce que l'on veut faire de sa vie. Cela nous permet de nous orienter vers : la vie « sociale », notamment par le respect des autres et par la « politesse ». La « sociabilité » permet par la suite, d'avoir avec certaines personnes, des relations « d'amitié ». Pour Kant, la société se construit grâce aux personnes et par leurs relations. La bonne volonté est importante. Dans la philosophie pratique, un « cœur content » est le seul, qui soit capable de trouver du plaisir dans le « bien ». De ce point de vue, la « gaieté » ne fait pas obstacle à la recherche du bien. C'est plutôt la « vanité » et l'orgueil, qui peuvent nous détourner de l'intelligence et de la bonté. Ainsi, pour devenir un homme « éclairé » et d'une intelligence « sereine », il est nécessaire de rester dans la voie des choses positives (le bien), et non pas d'aller vers des choses négatives (le mal).

Il faut garder à l'esprit que lorsqu'un « but » est jugé valable pour l'humanité, il est de notre devoir de le réaliser (d'aller dans le sens de sa réalisation). Se diriger vers le bien demande du « caractère », une fermeté dans ses intentions. En cela, il est impératif de modérer ses affections et d'écarter ses passions. Par exemple, une sage « modération » consiste à apprendre à se passer de quelque chose (qui n'est pas indispensable).

En ce qui concerne la culture, on peut considérer qu'il vaut mieux savoir peu, mais « bien savoir » ce peu (c'est-à-dire ne pas chercher à tout savoir). Cependant, la pondération n'est pas suffisante, si l'on veut agir en fonction du bien universel. En effet, si l'on veut être « vertueux », il est essentiel de former le « caractère ». Celui-ci consiste dans la « fermeté » avec laquelle on veut faire quelque chose. Il faut alors prendre la « résolution » de faire ce qui est « bien », et de mettre réellement cette volonté à « exécution ». Ici les desseins que l'on poursuit doivent être à la hauteur, de ce qu'exige l'humanité. Ils concernent les devoirs envers soi-même et ceux envers les autres.

Les devoirs envers soi-même visent la « dignité », la mesure, la réserve, la **véracité**, et aussi la « propreté ». Ils concernent aussi « l'estime » et la « confiance », que chacun devrait avoir à l'égard de soi-même. Ces devoirs ne consistent pas à satisfaire ses « désirs », ni ses « penchants » (ils ne visent pas la satisfaction), car ce type d'impulsions peut nous conduire à toutes sortes de « dérèglements » et de « vices ». Ces mauvaises conduites sont donc « contre nature », car elles peuvent ravalier l'homme « au-dessous » de l'animal.

Pour Kant, il est aussi contraire à la dignité de l'humanité, de « ramper » devant les autres ou de les accabler de « compliments », ceci dans l'espoir de capter leurs bonnes grâces. C'est ici une conduite « indigne ». Enfin, il est également indigne d'adopter le « mensonge » comme moyen d'expression. Au contraire, ce qui nous rend **digne** d'être humain et d'être heureux, c'est le fait de développer la faculté de « penser » et de « communiquer » avec les autres, c'est-à-dire de leur communiquer nos vraies « pensées » (ce que nous pensons vraiment au plus profond de notre âme).

Les devoirs envers les autres concernent les « droits de l'homme » et leurs mises en pratique. Pour réussir cette application, il faut adopter une conduite qui est en accord avec les droits de « l'humanité ». Cela consiste à s'interroger, pour savoir ce qui est : « juste », ou « injuste ». Ceci au regard de l'idée de l'humanité, et selon la « dignité humaine ». Cette démarche nous incite à la « loyauté ». Par suite, les devoirs envers les autres nous conduisent à accomplir des choses méritoires et à pratiquer la « bienfaisance ». En tout cas, vis-à-vis du « devoir », il est important de se préoccuper du sort « d'autrui ». Par exemple, en faisant du « bien » aux « pauvres ». Pour Kant, « l'inégalité » du bien-être des hommes ne vient que de circonstances « accidentelles » (il est donc de notre devoir de rétablir une certaine égalité). De plus, en étant à l'écoute « d'autrui », on est aussi plus réceptif au reste du monde, et par suite plus attentif à l'organisation « cosmopolitique » du monde.

Par suite, en accomplissant les devoirs envers soi-même et envers les autres : on se rend capable d'estimer sa propre « valeur », d'après les idées de la « raison ». On apprend à comparer sa valeur avec une « perfection morale » (idéale). Par cette pratique, notre valeur s'élève vers « l'humanité », ceci non pas en rabaisant les autres par « l'insolence » ou par « l'indifférence ». Mais au contraire en cherchant à progresser soi-même, et en cherchant à faire progresser les autres. Il s'agit de s'améliorer, non pas en comblant nos désirs avec des éléments « matériels », ni avec des « pouvoirs », ni avec de la « jouissance ». Il est hors de question également d'user de « vices », de « méchanceté », ou de « bassesse ». Au contraire, le but est de progresser par la « grandeur d'âme », par la « bonne foi », par la « modestie » et la « tempérance ». Ces vertus nous donnent un « pur mérite », et celui-ci s'acquiert quand l'homme « élève sa raison » jusqu'aux idées du devoir et de la « loi ». Pour Kant, l'homme ne devient « moralement bon », que par la « vertu », c'est-à-dire par une « contrainte » exercée sur lui-même.

Ainsi, par la vertu (le bien suprême), il est possible de sortir de « l'état de nature » (animal), pour atteindre notre destination vers « l'état de civilisation » (humain). Pour cela, **l'éducation** est bénéfique, elle établit dans les personnes et entre elles, des « bons principes ». Elle repousse la « haine » et la « crainte », et elle donne aux hommes « l'estime » d'eux-mêmes et la « dignité » intérieure. L'éducation nous apprend à privilégier : « l'intelligence », plutôt que l'émotion, la « piété sereine » et la « bonne humeur », plutôt que la dévotion chagrine, sombre et sauvage. La pédagogie privilégie donc la « valeur intérieure » des actions, plutôt que l'utilité (ou le bonheur et la satisfaction instantanés). L'éducation nous incite à adopter une bonne conduite, qui est en accord avec la « beauté des fins », ainsi qu'une connaissance plus étendue du « système du monde ». En cela, elle nous dirige progressivement vers le **cosmopolitisme**.

On voit ici que la « loi du devoir » se situe bien loin de la « commodité » et de « l'utilité ». Cette loi s'appuie sur quelque chose de général (d'universel), qui ne se règle pas sur les « caprices » des hommes. Pour l'homme, il s'agit de « travailler » lui-même à son propre « bonheur » (c'est-à-dire de le mériter). Par la pédagogie, l'homme travaille à son « amélioration », il met en valeur l'expression d'un « cœur », qui est animé par l'idée du devoir. Il se **perfectionne** (c'est l'idée de perfectibilité qui guide ce raisonnement). L'éducation et la pédagogie permettent à l'homme de devenir « meilleur », en évitant le mal (en se détournant du mal), elles permettent de choisir le « bien » (de s'y rallier). L'homme apprend par-là, que seule sa bonne « conduite » peut le **rendre digne** du « bonheur » et de la « félicité ».

De ce point de vue, la « loi » (éthique) qui est en nous s'appelle : la « conscience », il s'agit de l'application de nos actions à cette **loi**. Le but de cette bonne conduite est de bien agir (d'agir en fonction de l'idée du bien). Cela consiste à adopter un comportement (civilisé), qui demande de se détourner de ses penchants et de la « cruauté ». Ce comportement consiste à ne pas se conduire en « hommes méchants ». Cela est possible, par le respect de la « loi » et celui de la « moralité ». De ce point de vue, tout doit être « bien fait », de manière « sérieuse et digne », sans tenir compte du désir, ni des inclinations. L'« homme bon » se rend ainsi capable de devenir : un bon « citoyen ».

Par le long apprentissage de la « culture », l'homme se dirige vers la « civilité ». Cette démarche consiste à s'efforcer d'« être » (vraiment), et non pas à « paraître » (faussement). En s'efforçant d'être civilisé, on devient un membre essentiel pour la « communauté ». Par exemple, en étant « enjoué » et de « bonne humeur », on apporte quelque chose de plus (de positif) à la « société ». Pour Kant, il faut donc développer « l'amour d'autrui » et ensuite tous les « sentiments cosmopolites ». L'être humain doit s'intéresser au « bien du monde » (il doit y contribuer). En conséquence, les humains (dès leurs plus jeune âge) doivent se « réjouir »

du bien du monde, même si ce bien n'est pas à l'avantage de leur « patrie », ni en leur « faveur » (provisoirement). De cette façon, on devient progressivement un membre essentiel à la communauté humaine, on contribue au « bien » du monde. C'est pour cela, que dans un souci pédagogique, il faut exercer les enfants à se régler sur la vertu (à bien agir chaque jour). Ceci permet notamment, de pouvoir faire à la fin de sa vie, une « estimation » de sa **valeur** (éthique). Cela permet de se juger soi-même.

Pour synthétiser le propos, on peut dire que la discipline contribue à nous diriger vers le bien. Elle change l'animalité en « humanité ». Par la discipline, les impulsions animales sont repoussées, et l'être humain peut devenir un « ami » de l'humanité. Par suite, la culture et l'instruction nous mettent sur la voie du **perfectionnement** de l'humanité. Ceci nous ouvre alors pour le « futur », la perspective d'un genre humain plus « riche de bonheur ». (T. III, p. 1152). Cet accomplissement (ce progrès universel) n'est pas possible par l'individu seul, mais par l'espèce humaine toute entière. Pour chacun, il ne s'agit pas de viser son bonheur individuel, mais de viser « l'épanouissement de l'humanité ». Concrètement, si l'on veut progresser vers le « bien », la pédagogie est nécessaire. Celle-ci consiste à suivre une méthode et des règles, pour atteindre le « plus grand bien universel ». C'est donc par des actes vertueux que l'on peut espérer que l'humanité arrive à un « meilleur bien universel ». (T. III, p. 1156).

De ce point de vue, on peut dire que le bonheur des « États » particulier ne correspond pas au bonheur de l'ensemble du monde, ni au bien universel. En réalité, pour que l'humanité se rapproche de son « but », il faut que les personnes qui la composent soient capables de concevoir l'idée d'un « meilleur état » à venir. Pour cela, chaque personne doit accomplir le bien, non pas en vue d'être heureux, mais simplement par « optimisme », par souci « d'améliorer » (progressivement) l'espèce humaine. Pour Kant, la « moralité » est chose si « sainte » et si « sublime », qu'elle est admirable au plus haut point (elle n'a pas besoin de récompense pour être recherchée). La vertu (en tant que bien suprême) n'a pas non plus

besoin de but, elle est le « but » à atteindre. Donc s'il n'y a rien au-dessus de la « moralité », il est rationnel et sensé de chercher à l'atteindre. Par conséquent, accomplir un acte par « devoir » signifie simplement obéir à la « raison ». (T. III, p. 1188). Mais la « sociabilité » est aussi un élément essentiel. En effet, la vie **sociale** permet de développer des rapports amicaux entre les personnes (elle permet aussi de viser le bien général). Par suite, au sein d'un environnement ouvert et rayonnant, les enfants peuvent s'épanouir plus facilement. Pour Kant, seul un cœur « joyeux » est capable de se complaire au « bien ». (T. III, p. 1189).

Ce n'est donc pas le bien qui doit favoriser le bonheur, mais au contraire c'est le **bonheur** qui doit favoriser le **bien**. Le but de l'humanité consiste à se diriger vers le « plus grand bien universel ». Le bonheur n'est donc pas une fin, c'est un moyen. C'est pour cela que l'on doit orienter le « jeune homme » vers la « joie » et la « bonne humeur », car elles favorisent les bons rapports sociaux, et par suite les « sentiments cosmopolitiques ». (T. III, p. 1203). Le but est d'atteindre une **finalité collective** (d'ordre éthique).

Pour résumer, on peut dire que chaque personne (seule) ne peut pas atteindre le « bien ». Cependant cela ne doit pas nous faire renoncer à l'atteindre, en consacrant toute notre vie au « bonheur » individuel, comme un but (ce qui serait une erreur). Dans la **philosophie pratique**, il est simplement question de se réjouir du plus grand « bien » universel. Et aussi, de contribuer à promulguer ce bien (qui est construit en commun). Par suite, le but de l'humanité sera d'atteindre le **bien universel**, par le concours des « générations » successives. **L'éducation est donc la manière d'associer l'individu au Bien de l'espèce entière. On ne se forme pas seulement pour soi-même, mais dans un but cosmopolitique, pour contribuer au développement des aptitudes de l'espèce humaine.**

Conclusion

L'espérance d'une **civilisation éthique** se fonde sur la « métaphysique » du sujet humain, sur sa capacité à voir au-delà de sa propre existence (à penser au-delà de lui-même). Pour atteindre cette espérance politique, les pulsions de violence et de « guerre » doivent être réfrénées, le plus possible, et cela de façon « légale ». Cette pacification a recours au **droit** et à la **loi**, elle permet d'envisager une coexistence des peuples, selon un ordre « juridique ». Dans cet ordre, la recherche de la jouissance individuelle et du bien-être sont des freins, à la réalisation d'un avenir politique serein. La possibilité d'un bien politique repose donc sur une vision commune du bien général, elle dépend d'une ouverture sur « autrui » (d'un accord et d'une concorde entre les humains). C'est le contraire d'un repli sur soi égoïste.

Cette vision éthique de la **politique** n'a pas de rapport avec les techniques de pouvoir, ni avec la satisfaction des besoins. Elle est basée sur la participation populaire à un « destin » commun, qui vaut pour tous. Ce destin vise une amélioration générale de la vie humaine. Dans ce raisonnement, il ne s'agit pas de privilégier la sensibilité, ni l'affectivité, mais la « volonté » et « l'autonomie ». Cette vision politique met en valeur des « principes » et des « devoirs », contre des calculs utilitaristes et matérialistes.

Cette conception politique repose sur la possibilité de créer un monde meilleur, avec des valeurs et des principes, qui s'opposent aux pulsions pathologiques, notamment celles qui concernent la violence et la haine. Ce type de pulsions peut aboutir à des guerres et contient un risque de destruction de l'humanité. En cela, la politique ne doit jamais se considérer comme étant au-dessus des lois. L'exigence éthique doit être absolue et toujours « légale », face aux revendications privées et anarchiques.

Pour qu'il y ait une cohabitation commune, il est nécessaire d'exclure le dogmatisme et le désir de pouvoir (surtout s'ils établissent une supériorité sur autrui). Au contraire, il faut

rechercher un ordre « intelligible » et solidaire. Cela aboutit à la poursuite d'une éthique universelle, un engagement partagée et normatif. Dans ce projet, il est impératif de respecter les **règles**, qui vont dans le sens d'une humanité commune. Ce type de politique se fonde sur des « principes », qui sont rationnels et universels. Ce raisonnement met en avant la pensée critique, l'humain est considéré comme un être « rationnel » et « libre ». De cette façon, l'idéal d'universalité humaine est préservé de certaines dérives despotiques et autoritaires. La pensée critique permet d'examiner les défauts d'une politique « utilitariste » (basée sur le bonheur), pour s'orienter vers une politique « éthique » (basée sur le bien). Cela consiste à trouver une dimension spirituelle à l'universalisme, sans sortir du domaine strictement rationnel.

La philosophie critique cherche donc une source d'intelligibilité qui soit capable de guider nos actions. Dans cette recherche d'autonomie, la politique n'est pas pensée en termes d'utilité, mais en termes de création. L'activité créatrice permet de concevoir notre existence, par le prisme de l'intelligence. Dans ce cadre, le **citoyen** ne se soumet plus à une idéologie préconstruite (par exemple, un dogmatisme imposé par un souverain), mais il invente en permanence une façon de vivre, qui est libre et rationnelle. Ici le perfectionnement de l'humain n'est pas spéculatif, ni dogmatique, ni autoritaire. Au contraire, il est à construire progressivement et librement, comme une volonté partagée.

Ce type de politique fait appel à la compréhension, à l'intelligence et à l'éthique. Par conséquent, il met de côté « l'hédonisme » et « l'égoïsme ». Cette vision critique de la politique permet de concevoir un « bien » collectif, qui est durable, une collaboration effective entre les personnes. Elle vise une unité publique, une volonté de vivre conjointement. Cette volonté ne provient pas de facteurs affectifs, ni émotionnels, elle provient de la « réflexion », de l'intellect et de l'humanité.

En effet, le problème de l'affectivité, c'est qu'elle peut nous donner l'illusion de faire un vrai choix, une décision semble juste sur l'instant, mais elle peut s'avérer aléatoire dans l'avenir. La perception que l'on a d'un événement (à un moment donné) n'est pas la même, après une longue réflexion. Par exemple, le désir de pouvoir, de richesses et l'ambition peuvent nous donner l'impression, que certains de nos actes sont légitimes (sur le moment), alors qu'ils ne le sont pas (dans la durée). Pour éviter ces erreurs individuelles de jugement, il est préférable de rechercher une intelligence collective, une « culture » partagée. Le but est d'organiser le monde civilisé, selon une pensée et une réflexion qui recherchent le **bien** général. Il est donc plus sage de juger les choses, selon un **ordre universel**, plutôt qu'en suivant le cours de ses émotions. Cet ordre tend alors vers le souverain bien.

À ce propos, Kant envisage la possibilité d'un monde, qui se rapproche « sans cesse du souverain bien ». De ce point de vue, le souverain bien est à « promouvoir dans le monde » en tant qu'accomplissement ultime du bien. Cette promotion est à réaliser comme un devenir historique, qui s'impose à l'humanité. Vis-à-vis du progrès dans l'histoire, il est question de réaliser le « plus grand bien possible dans le monde ». (T. III, p. 1257). Par suite, la poursuite de ce projet doit nous mener à un « idéal de perfection du monde ». (T. III, p. 1259). Cet idéal permet d'envisager une « harmonie » entre le « fait de mériter d'être heureux », et le « bien » en lui-même. La solution se trouve dans la poursuite du « bien suprême ». De cette façon, on envisage un « but et la fin des choses dans le monde », on recherche la « fin de l'humanité » (cela signifie que l'on recherche une fin idéale pour l'humanité). En conséquence, ce qui compte c'est de rechercher la « fin ultime de la raison humaine ». De cette façon, toutes nos dispositions seront destinées un jour à se déployer de façon « exhaustive et finale ». (T. II, p. 189).

Dans la philosophie pratique, l'ensemble total des générations successives peut donc envisager un **progrès** qui va à « l'infini ». Il s'agit de diriger nos « efforts » conformément

aux intentions de la « Providence ». Ceci permet d'atteindre une sagesse « supérieure ». Pour cela, il est nécessaire d'instituer les conditions, qui permettent notamment de se tenir à l'écart de la guerre et de la violence. Il faut créer progressivement un monde éthique et pacifique. On peut alors espérer un progrès vers le « mieux », un progrès qui va dans l'intérêt général de toute l'humanité.

C'est pour cela qu'il est souhaitable, que l'humanité continue de **progresser** dans « l'avenir ». De ce point de vue, le progrès est favorisé par **l'éducation** de la jeunesse et par la culture en général. Cela est possible, grâce au pouvoir **politique** (à condition qu'il s'appuie sur la philosophie pratique).

Pour Kant, l'être humain doit s'efforcer d'atteindre sa « plus haute destination pratique ». Ici, la volonté de la « raison » est mise en pratique, selon le « devoir ». L'humanité doit mériter son accomplissement, notamment par le développement de la « culture ». De cette façon, l'homme s'élève vers l'humanité, malgré les dispositions « brutes de sa nature ». Ainsi, il est possible de nous perfectionner de générations en générations, par la culture et par le devoir éthique.

Pour parvenir à une amélioration éthique du monde, il faut aussi donner une force réelle à la « loi » et au « droit ». Et compte tenu de la multiplicité des États, qui vivent côte à côte, il est fondamental de concevoir une « force unifiée ». Cette force doit être capable de mettre en pratique, des principes juridiques. Ainsi, pour obtenir la « sécurité publique » entre les États, il est souhaitable d'aboutir à une « situation cosmopolitique » (une entente). Cette association entre les États est une création collective, qui permet de mettre un frein aux visées « expansionnistes vaines et violentes ». Ces visées guerrières entravent la possibilité de partager la Terre, en tant que « citoyen », et elles bloquent le développement de la

« civilisation ». Les tendances guerrières empêchent le genre « humain » de se dégager de la situation « chaotique », qui caractérise les relations entre les États. (T. II, p. 200).

Pour sortir de cette situation belliqueuse, il faut mettre en valeur le sens de la responsabilité et la capacité de solidarité des « citoyens ». Par un effort de culture et de civilité, il est possible de réfréner le désir de puissance et de domination. Pour quitter ce schéma destructeur, le bien ne doit plus être envisagé comme quelque chose qui dépend de l'augmentation de la performance, ni de l'efficacité. Le bien doit être envisagé comme une valeur, qui dépend de l'éthique et de la solidarité.

L'amélioration de la condition des hommes ne consiste pas à satisfaire leurs désirs, ni leurs pulsions. Elle consiste à transformer le désir de bonheur individuel en volonté d'agir rationnellement, et cela d'une façon qui soit « universellement valable ». Il est question d'agir selon un ordre social « légal ». Cet ordre permet de mettre en valeur l'excellence de l'espèce humaine, et non pas l'agressivité entre les hommes. Cela permet également de libérer l'être humain de ces tendances destructrices et violentes, pour le diriger vers un état meilleur, où l'intelligence et l'éthique priment.

De ce point de vue, l'appétit de bonheur individuel empêche de concevoir un progrès général de l'espèce humaine, quand il reste narcissique. En effet, l'appétit individualiste nous cantonne dans un certain déterminisme, une tendance à reproduire toujours les mêmes comportements, comme s'ils étaient inévitables (notamment la violence pour obtenir ce que l'on veut, et par suite aussi la guerre). À l'inverse, **le devoir de travailler au bonheur d'autrui nous oblige à développer des talents au service de la « société »**. Cela signifie que pour progresser, il est intéressant de compter sur la créativité propre de la condition humaine (sur sa capacité à sortir du déterminisme). Cette inventivité permet d'espérer un progrès éthique dans l'avenir.

En cela, le bonheur n'est pas favorable au développement de l'éthique dans le monde, si on le regarde comme l'unique but de la vie. En effet, le bonheur n'est pas un but ultime (il ne donne pas une direction à nos actes). Dans le cadre des relations humaines, la recherche du bonheur individuel ne permet pas de créer un lien, ni une unité fondatrice, ni une volonté commune. Pour les humains, l'idée de s'associer ne provient pas du bonheur, mais du malheur et de la difficulté de vivre, lorsque l'on est seul (isolé). Par conséquent, pour survivre dans la nature, l'homme s'associe aux autres.

Pour surmonter les difficultés qu'impose l'hostilité de la nature, l'homme à intérêt (il gagne), à vivre en « société ». Par suite, c'est en vivant comme « citoyen », au sein d'une « constitution » politique commune, que les membres de la société ont la possibilité de prendre une distance vis-à-vis de leurs dispositions affectives. Le champ « social » peut prendre le dessus, sur le champ émotionnel (sensible et affectif). Il est question ici d'accomplir quelque chose **avec** les autres, et non pas contre les autres. La recherche d'une véritable construction collective permet de modérer les émotions et les revendications individuelles. Par la culture et la communication, il est donc possible de concevoir une intelligence collective, un axe commun. Pour cela, la capacité d'agir doit se focaliser sur « l'intérêt général », et non pas sur l'intérêt particulier. C'est dans ce cadre qu'un destin **collectif** peut être envisagé, d'une façon fraternelle, pacifique et amicale. Et pour cela, il faut concevoir le monde comme un « bien commun » (et non plus comme un espace matériel qui permet de réaliser ses désirs égoïstes).

Cette démarche vers un monde **cosmopolitique** requiert une mobilisation libre et « volontaire ». Elle demande de ne pas être asservi à l'efficacité, ni à l'utilité. Elle donne de la « civilisation » une idée, qui ne réduit pas les facultés humaines à une recherche « égoïste » (à la recherche d'un bonheur privé). Cette démarche solidaire et collective nous donne la possibilité d'envisager un épanouissement et une plénitude. Pour cela, il est nécessaire de

sortir des comportements répétitifs, car la possibilité humaine d'agir (de créer) doit préparer un avenir différent. Dans cette perspective, l'accumulation des biens égoïstes ne doit plus être le but recherché, mais au contraire ce qui doit être recherché : c'est un bien commun (universalisable). Cette recherche demande le développement de l'intelligence critique (et du discernement).

Dans la volonté de créer un monde cosmopolitique, la loyauté, l'autocritique et le dépassement de soi sont des éléments très importants. Ils débouchent sur une solidarité collective, qui permet de se projeter dans un avenir partagé et éthique. Dans ce type de projet, les passions, l'envie et surtout la violence doivent être dépassées, puis surmontées par la rationalité et l'intelligence critique. Le but est de sublimer l'ambition égoïste, pour la transformer en « intelligence » sociale. Les revendications se font alors par l'expression des idées, et non plus par la force.

La visée d'une plénitude (pour tous) doit outrepasser ce qui est « utile » (pour soi). Le but consiste à se diriger vers le bien, ceci pour magnifier un horizon cosmopolitique commun, qui est favorable à toute l'humanité. Cet horizon est capable de nous guider vers une humanité accomplie. Cet objectif vise le bien des générations futures, ainsi qu'une harmonie entre l'homme et le monde. Par l'établissement d'une politique commune et par la possibilité d'une entente entre les peuples, l'élévation de la conscience éthique peut aboutir à une situation favorable et durable pour tous. Cette situation sera alors couronnée par la « paix » et la « concorde ».

Ce type de projet repose sur la mise en retrait des impulsions (émotionnelles), car pour parvenir à l'avènement d'une solidarité collective et d'une fraternité universelle, il est nécessaire de s'appuyer sur des valeurs rationnelles (qui sont partagées). L'énergie collective doit être au service de la « justice » et de la « vérité ». Cet effort est à la fois politique et

« moral ». Dans ce cadre, les passions et les appétits des particuliers (notamment lorsqu'ils usent de la violence et de la haine) sont à proscrire définitivement.

Un projet mondial (cosmopolitique) de cette ampleur implique une réflexion, qui soit également d'ordre spirituel. Cette réflexion porte sur l'éthique et sur la culture. Ce raisonnement doit aboutir : à une confiance mutuelle entre les personnes, à une vision commune, puis à un destin historique et politique qui soit partagé par tous. Dans cette vision, le « mérite » de chacun donne un sens à la réussite (mondiale totale). Il s'agit là de l'avènement d'une civilisation éthique et universelle. Chaque personne peut trouver un épanouissement en accomplissant le bien, au sein de la société. Ainsi, chacun dans son rôle de citoyen contribue concrètement, à la réalisation effective d'un « projet », qui dépasse sa propre existence. **Dans un projet d'ordre cosmopolitique, les penseurs et les gouvernants ne s'appuient pas sur le bonheur individuel, mais sur la réflexion collective et aboutie des citoyens. Chaque personne est partie prenante de la réussite, d'une constitution cosmopolitique.** Il est question de devenir « acteur » de la vie publique (et non pas de rester passif devant les décisions). L'action de l'ensemble des citoyens est alors conçue comme un bien « commun ». Ce bienfait est issu de la culture collective, il est fondée sur l'instruction et sur la réflexion (et non pas sur l'opinion). Pour obtenir ce bien général, il est fondamental de s'appuyer sur des « principes » rationnels et universels. De cette manière chaque « citoyen » **participe** à l'élaboration d'une pensée collective. Ainsi, en augmentant ses connaissances et sa culture, chaque membre de la société augmente l'intelligence totale de l'humanité (il contribue à faire progresser l'ensemble).

Par suite, il est faut une structure pour organiser ce monde commun. Sur ce point, l'avènement d'une constitution « cosmopolitique » est indispensable. Celle-ci se fait à partir d'un fondement intelligible et universel, à partir d'une constitution « systématique », de l'édifice du monde. Cette édification demande une préparation « rationnelle » et intelligible.

De cette façon, cette structure institutionnelle prépare des instants « heureux » et bénéfiques, pour nos descendants.

Pour atteindre cet avenir radieux, il n'est pas question d'empêcher le citoyen de chercher son « bien-être », mais simplement de subordonner cette recherche « égoïste » à l'attachement qu'un « être rationnel » témoigne à l'égard du « bien ». Le but est de rendre sublime la recherche du « bien suprême » (c'est-à-dire la vertu). Cela signifie que la pensée des citoyens, ainsi que les « principes » de gouvernement doivent être influencés par l'éthique et par la recherche du bien. Ainsi, en appliquant une politique qui s'oriente vers l'éthique et le bien universel, les différents États peuvent envisager un « grand corps » politique futur (international). Les États peuvent nourrir l'espérance d'une « situation cosmopolitique universelle », qui serait comme un « foyer », au sein duquel toutes les « dispositions originelles de l'espèce humaine » se développeraient. (T. II, p. 202). Cette tentative philosophique vise une « unification politique parfaite ». Pour obtenir cette unification, l'espèce humaine est considérée dans sa totalité, selon un « système ». La liberté humaine est considérée, selon la totalité des actions humaines, depuis son origine. Cette réflexion prend en compte « l'histoire politique » de tous les peuples. De cette façon, on découvre un « cours régulier dans l'amélioration de la constitution politique de notre continent ». Par suite, il est probable que notre continent puisse un jour donner des « lois » à tous les autres, pour que cette constitution se fasse de façon « légale ». (T. II, p. 203).

Dans ce projet cosmopolitique, les relations internationales sont organisées, selon des « lois » rationnelles et universelles. L'avenir de l'espèce humaine consiste alors à s'élever en direction d'un dessein rationnel « parfait ». Dans l'espérance d'une telle réalisation, il n'est pas question d'abandonner l'histoire passée, mais au contraire de s'en servir : pour montrer qu'une amélioration est possible. En effet, l'étude du passé nous permet de voir, ce que les peuples et les gouvernants ont accompli de « positif » ou de « négatif », sur le plan

cosmopolitique. À partir de là, il est possible d'en tirer des leçons, et de ne garder que ce qui est positif. Ceci afin de réaliser quelque chose de « glorieux » pour la postérité, à savoir un cosmopolitisme éthique et universel.

Par conséquent, dans la constitution d'un État et dans les rapports entre les États, il est fondamental que ce soit le « devoir » et le « droit », qui guident les décisions politiques. Ces décisions doivent s'appuyer sur les idées de la « raison ». Et ces idées relèvent de la « sagesse » politique. Cette sagesse se donne pour devoir, de viser l'idéal du « droit » et de la justice. À partir de là, il est possible d'instituer une constitution « légale », qui se fonde sur des principes et des « maximes » (universels). Par ces « règles », il est possible de concevoir un destin collectif, à savoir un monde commun, qui s'oriente vers la « paix ». C'est l'idée rationnelle d'une communauté générale « pacifique », qui concerne tous les « peuples de la terre ». Cette détermination universelle s'inscrit contre la « guerre » (contre la violence et contre la pauvreté). Dans ce raisonnement, la « liberté humaine » se réalise, selon un ordre politique du monde (un cosmopolitisme). Elle propose un destin commun à toute l'humanité (elle nous propose d'être un citoyen du monde). De cette façon, l'homme donne une valeur éthique à sa vie (une intelligibilité, un sens, un but). La totalité de l'espèce humaine recherche alors « le plus grand bien » possible, elle cherche à se perfectionner conformément aux « fins » qu'elle a elle-même choisies.

Dans le kantisme, ce projet n'est réalisable que par une organisation « juridique ». Sur ce point, il existe une dimension déontologique (pour savoir ce qu'il faut faire dans la société). Cet universalisme se joue au niveau de « l'action », par une liberté en acte (qui cherche à savoir ce qui est juste). Dans ce cadre, les aspirations libres sont orientées vers **l'intérêt général**, et non plus vers les intérêts individuels. Cette universalité est à construire, par une organisation des relations humaines (par une construction rationnelle des rapports humains). Cet idéal est réalisable, à condition qu'il mette en place un « droit » commun des

peuples, ainsi que des « institutions » juridiques mondiales. Ici le kantisme nous fait changer notre regard sur le monde. Il nous donne la vision d'un **monde** unitaire, qui est à construire ensemble, par l'effet des générations successives. Pour cela, il faut qu'il y ait une « obéissance », à la constitution politique, d'après des « lois » de contrainte. Cependant, ces lois ne sont pas contradictoires avec « l'esprit de liberté ». En effet, elles suivent le devoir et le droit universels, tout en essayant de trouver un « système représentatif » du peuple, qui soit institué par les « citoyens » eux-mêmes. Le but est de fonder une société « éthiquement civile », et par suite un « État éthique » (par la liberté). Pour cela, il faut unir la multitude en une totalité. Et il faut aussi « restreindre » la liberté de chacun, pour qu'elle puisse « coexister » avec la liberté de chaque autre.

Ce raisonnement ne tient pas compte de la façon dont les hommes se comportent « naturellement » (sans règle), mais de la façon dont ils doivent se comporter : c'est-à-dire avec des « règles ». En effet, pour former une « constitution » légale, il est nécessaire de s'appuyer sur des « lois », qui sont valables pour tous. Ces lois assurent alors à chacun sa liberté. (MM, p. 479). Dans ce cadre, le « droit » s'organise selon des contraintes, qui limitent la volonté des hommes à ce qui est « juste », c'est-à-dire à ce qui est conforme au devoir. « Me faire une maxime d'agir selon le droit est une exigence que m'adresse l'éthique ». (T. III, p. 479). Par suite, le droit « cosmopolitique » porte sur l'unification possible de tous les peuples, selon des lois universelles. C'est l'idée rationnelle d'une communauté générale, pacifique (et amicale), de tous les peuples de la Terre. (MM, p. 626).

On a affaire ici à un commandement absolu de la « raison pratique ». En effet, cette puissance législative permet d'envisager une organisation « cosmopolitique » du monde, qui s'oriente vers le **bien** universel (selon la justice et selon le droit). Notre devoir consiste alors à sortir de l'état de nature, pour entrer dans un état de « droit », c'est-à-dire dans un état de

« justice distributive ». (T. III, p. 577). Ce type de justice permet de mieux comprendre les autres, et ainsi de progresser plus facilement : en direction d'une société « cosmopolitique ».

Synthèse

Enfin, pour répondre à la question : « si je fais ce que je dois faire, que m'est-il permis d'espérer ? », il apparaît qu'il est nécessaire de répondre également à la question : « qu'est-ce que l'homme ? ». Pour cela, nous avons vu que « l'histoire » impose à l'espèce humaine de se rendre digne du bonheur et de la vie. Concrètement et socialement, le bonheur n'est jamais acquis (ni la vie). En effet, c'est la situation de l'homme dans la nature, qui lui impose de « mériter » sa vie, à force de « labeur ». De cette façon, par sa conduite, l'homme « se rend digne », de la vie et du bonheur.

On a vu également que le bonheur n'est pas donné, car la vie humaine commence par la souffrance, le manque et l'inadaptation. C'est pour cela que la survie de l'homme passe par la vie en « société ». Puis, les sociétés s'organisent, selon un ordre « politique » et juridique. Pour mériter un bonheur futur, la politique passe (elle aussi) par une progression laborieuse. Cela signifie que les « souverains » doivent trouver le courage de changer les institutions, dans le sens de la « paix » et de la « liberté ». De cette façon, la politique devient **un travail d'amélioration du sort des peuples**, au sein de la société (et non plus une simple prise de pouvoir).

De ce point de vue, la situation « cosmopolitique » semble être la meilleure réponse au développement de l'humanité, notamment par la « paix », par « l'éducation » et le « travail ». De cette manière, chacun a la possibilité de devenir : un « citoyen du monde ». Ainsi, le cosmopolitisme transforme le désir de bonheur individuel, en une capacité à « se rendre digne » de la vie (en recherchant le bien universel). En outre, il apparaît que la recherche de

valeurs (universelles) rende les hommes : plus sociables, plus « intelligents » et plus « moraux ».

À ce stade, on comprend mieux pourquoi le fait de **penser** par soi-même est si important. En effet, cela permet de s'interroger et de « réfléchir », sur la valeur de notre vie. Cette réflexion est aussi une **critique**, celle d'un esprit « libre ». C'est pourquoi cette démarche implique aussi une autocritique, celle qui permet d'être « autonome ». Tout ce processus d'émancipation (d'affranchissement) provient d'une **volonté**, celle de « comprendre » le monde. En réalité, le fait de rechercher constamment la « vérité » est une démarche, qui nous empêche d'être esclave des dogmatismes (cela nous oblige à tout reconstruire par nous-mêmes). Cette méthode consiste à créer des concepts (par soi-même), et cela est possible grâce à la « culture ».

De cette façon, la philosophie critique nous permet de passer du domaine émotionnel, au domaine intellectuel : de l'animalité, à « l'humanité », de l'individu, à la « société ». Elle nous permet de passer de ce qui est privé, à ce qui est « public », c'est-à-dire d'un monde sans règle, à un monde avec des « règles ». En cela, la philosophie critique incite tout le monde à se diriger vers « l'éthique ». Et par suite, elle nous incite à passer de la recherche du bonheur privé, à la recherche du **bien public**.

Bilan

En langage plus contemporain, on peut dire que le bonheur correspond spontanément à une envie de « bien-être » et de confort, en cela il est utilitariste et « hédoniste ». Par suite, il peut être considéré comme un instrument de la vie, mais qui ne concerne pas la dimension proprement humaine de l'existence. La recherche du bonheur nous incite alors à une exploitation de toutes les possibilités, qui peuvent nous permettre d'être **heureux**. Ce processus ne connaît pas de limite. C'est une sorte de machine, qui avance à notre insu. Dans

ce cadre, le bonheur est comme le résultat d'un calcul des meilleures choses nécessaires, qui permettent d'être « satisfait ».

Ce progrès vers le **bonheur** et le bien-être s'appuie sur un relativisme égoïste, il s'agit de satisfaire son narcissisme (son égocentrisme), et non pas de s'occuper des autres. Ce bonheur privé est relatif et éphémère (il est lié au pouvoir que les objets confèrent). Il s'appuie sur la scientificité, comme une idéologie, ici les progrès de la science ont un rôle instrumental et économique. Ce qui compte, c'est « l'efficacité » et la rentabilité immédiate. Le cadre de cette idéologie, se situe dans un rapport maître-esclave, c'est-à-dire dans un rapport de soumission et d'obéissance au pouvoir politique et financier. En réalité, il s'agit d'un dogmatisme où la performance prime. Dans cette idéologie, les individus se transforment en « automates » et en « machines » (ils perdent leur capacité d'improvisation). Progressivement, les habitudes deviennent un conditionnement. Les coutumes dérivent en opinions, et au niveau de l'individu cela aboutit à une résignation.

Cependant, en opposition aux dérives auxquelles peuvent aboutir le désir de bonheur privé, il est donc possible de concevoir une **philosophie critique**. Celle-ci permet de passer : de la recherche du bonheur (privé), à la recherche du bien (public). Dans ce cas, le **bien** est conçu comme une « vertu », c'est-à-dire comme une valeur « suprême ».

Cette conception du bien reconnaît la personne humaine comme sacrée. En conséquence, nos capacités d'être humain sont sollicitées. En effet, dans l'idée de construire un bien « commun », chaque personne est appelée à se dépasser, et à être plus qu'elle-même. L'important est de rechercher un enrichissement personnel, qui possède également une valeur collective (ceci est possible notamment par la « culture »). Ainsi, par la réflexion, puis par la créativité et l'inventivité, l'espèce humaine est capable de devenir de plus en plus **intelligente**. Mais attention, ce parcours doit se faire avec des **limites**, car les humains restent

fragiles et vulnérables. L'inspiration libre ne doit pas se faire au détriment de la solidarité, ni de l'assistance à autrui, mais dans un « respect » mutuel. En effet, le bien « public » (dont il est question ici) repose sur une entraide et une protection des plus faibles. Ceci afin de protéger « l'espèce humaine » dans sa totalité, et dans ce cadre « éthique », chaque personne est très importante, elle est même absolue.

Enfin, la parole, l'expression et la participation de chacun est essentielle, car ce bien commun se construit au sein de la société, avec des « citoyens » libres. Chaque personne s'interroge, essaye de comprendre le monde, et par là même s'émancipe des dogmatismes et des idéologies. Par la « culture » et le « travail » intellectuel, chaque personne prend un recul critique, éthique et spirituel vis-à-vis des situations. Elle adopte progressivement une pensée humaniste et responsable, par rapport au « monde » et à la « société ». Chacun et chacune se rend alors capable d'initiative et d'innovation.

Cette créativité doit se faire dans un cadre strict, c'est-à-dire selon des règles et selon le « droit ». De plus pour Kant, la vraie « politique » ne saurait faire un pas sans avoir au préalable rendu hommage à la « morale ». En effet, celle-ci est une « pratique », en tant qu'elle est faite substantiellement de « lois », dont les commandements sont absolus, et d'après lesquels nous devons agir. Le concept du « devoir » est absolu lui aussi. En conséquence, si l'on veut fonder une politique idéale, il n'est pas possible de s'affranchir de la « morale », ni de l'idée du « devoir ».

Pour mettre en place une « constitution politique », l'idée du devoir et celle du « droit » sont donc nécessaires. Dans ce cadre, le droit doit pouvoir s'appliquer à tous les hommes (il doit être universel). La politique doit donc faire usage de la « doctrine » du droit, pour trouver une constitution, qui soit « légale » et « universelle ». En conséquence, l'homme politique doit être « moral », c'est-à-dire adopter les « principes » de la prudence politique, de

telle sorte qu'ils puissent être compatibles avec la « morale ». Dans ce raisonnement, la « morale » et la politique s'accordent avec le droit des hommes. D'ailleurs pour Kant, toute politique vraie est soumise à la condition restrictive de s'accorder avec l'idée du droit « public ». C'est pour cette raison, qu'en politique, il est souhaitable de procéder « ouvertement », c'est-à-dire d'agir selon des maximes « universelles » (compréhensibles et valables pour tous). Cela signifie que la politique doit absolument « sauvegarder » (et protéger) le « droit » et les « lois ».

L'éthique, le droit et la politique ne sont donc pas à opposer (au contraire ils doivent être harmonisés). Cependant, pour accorder ces différents domaines, il faut faire preuve d'une exigence de scientificité. Pour atteindre cet idéal, une certaine érudition et la recherche d'une rationalité pratique sont donc nécessaires. Ainsi, pour fonder une communauté idéale, la recherche commune du « bien suprême » est essentielle. Ce bien est rationnel et universel. Il s'appuie sur des règles pratiques et sur un sujet « autonome ». La philosophie pratique consiste alors en la « libre » détermination de l'action, par le rationnel et par l'éthique. La volonté humaine (libre) fait le choix, d'une intention spécifiquement « universelle ». Elle choisit d'agir de façon vertueuse (c'est-à-dire en direction du bien suprême et universel).

Pour Juliette Grange (*République et démocratie : l'autonomie du sujet, la liberté de l'individu*), le sujet **autonome**, le citoyen comme *homo politicus* est le résultat de l'effort d'une liberté construite, de l'éducation et des institutions politiques. Ces éléments permettent et suscitent l'indépendance du jugement d'un sujet. Le citoyen est ici à la fois « l'origine » et le « produit » de la vie politique. L'origine car la république ne vit que de la volonté des citoyens et le produit car chaque citoyen a besoin de la garantie juridique de sa liberté. De ce point de vue, le Bien public est une organisation astucieuse et paradoxale, car elle met en place des normes communes (qui sont valables pour tous les citoyens). Cela, au travers et malgré les choix indépendants, que peuvent faire les individus au sein de la société. En fin de

compte, c'est la liberté et l'autonomie du sujet qui permettent à chaque humain de choisir une norme supérieure (transcendante et universelle), qui soit valable pour lui-même et pour tous les autres. C'est cette norme supérieure qui permet de s'orienter vers le bien dans la vie publique.

C'est donc par l'autonomie de sa volonté qu'un sujet peut obéir à la **loi éthique** (par l'acte de vouloir une loi universelle). Le but de cette démarche est d'agir selon une règle universelle, en trouvant un accord entre : la maxime de « l'action » et la loi du « devoir ». Cette volonté éthique se trouve au-delà de l'expérience sensible (elle est suprasensible). En fin de compte, cela signifie que l'être humain doit produire de lui-même toute sa « perfection » (car celle-ci n'est pas donnée dans l'expérience sensible). L'objectif est donc d'accomplir un progrès, par la recherche du **bien suprême** et par l'usage des règles pratiques.

Dans ce raisonnement, la destination de l'humanité est conçue comme une idée pure. La finalité de ce progrès consiste à atteindre une éthique universaliste, un but « commun » (une fin pour l'ensemble de l'humanité). Cet objectif est possible par la philosophie « pratique ». Dans ce cas, le bonheur du peuple dépend de sa « moralité ». Le bonheur repose alors sur une « critique », c'est-à-dire sur le libre examen de la « raison » (par le tribunal intérieur). Cet examen impose une distinction entre : le bien (comme principe suprême), et le bonheur (comme sensation empirique). Ce rationalisme critique vise à distinguer (à séparer) : les principes rationnels (comme celui du bien), des expériences sensibles (comme celle du bonheur). Cette méthode critique crée une ligne de partage entre : le **rationnel universel** (intelligible), et l'expérience individuelle (sensible).

Cet usage de la rationalité dépasse les limites de l'expérience individuelle. Elle utilise un **principe transcendant**, qui dépasse les limites de l'expérience. Le bien rationnel est alors pur et pratique : il donne des règles pour l'être humain (il nous incite à accomplir des actions

vertueuses et à viser ce qui est juste). Dans ce cadre, l'être rationnel devient un pur sujet de « devoir ». L'humanité, le bien et la vertu sont donc compatibles, au point de vue « pratique ». Tout cela est possible par une aspiration libre, selon une décision « morale » (qui provient de la « raison pure »). Par la pratique, il est donc possible de fonder une éthique, un « respect » pour autrui. La personne humaine est alors conçue comme **une fin en soi**.

À l'issue de ce raisonnement, on constate que le bien suprême est une « fin », alors que le bonheur n'est qu'un « moyen » (le bonheur ne permet pas d'atteindre un but ultime). Pour atteindre ce but, l'idée du bien et celle du rationnel sont nécessaires. Cela signifie que pour atteindre cet objectif, l'âme humaine doit s'appuyer sur des « règles » et sur la loi universelle. De plus, il faut que ces règles gouvernent notre « conduite », dans chaque situation de la vie. Cet idéalisme est toujours « critique », les aspirations libres sont orientées vers le bien suprême (universel), et non pas vers le bonheur (ou le bien-être individuel). Le kantisme nous fait changer notre regard sur le bien, et aussi sur le bonheur. En percevant, ces concepts par une vision scientifique, **Kant donne du bien une conception rationnelle et transcendante, et du bonheur une conception empirique et immanente**. Dans ce cadre, le bien est une fin (et jamais un moyen), alors que le bonheur est un moyen (et jamais une fin).

Cependant, pour passer de la théorie à la pratique, pour que le bien soit efficient, il faut instituer un bien commun (une République). Pour Kant, il faut qu'il y ait dans la République une « obéissance », à la constitution politique, d'après des « lois » de contrainte. Ces lois ne sont pas contradictoires avec « l'esprit de liberté », à condition de suivre le devoir et le droit universels. Le but est de ne pas se retrouver en contradiction avec soi-même (c'est-à-dire de ne pas aller contre la subjectivité des personnes). C'est pourquoi, pour Kant, toute vraie République doit être fondée sur un « système représentatif » du peuple, qui est institué par les « citoyens ».

La République doit s'accorder avec l'État et les idées de la « raison ». Elle doit être pensée par de « purs concepts », selon une « norme éternelle » (qui est valable pour toute constitution civile en général). Dans ce raisonnement, la « société civile » s'organise selon les lois de la liberté. Il s'agit de fonder une société « éthiquement civile », et par suite un « État éthique » (par la liberté). Ce type de société s'appuie sur la philosophie « transcendantale ». Cette société éthique est conçue, selon un angle critique (de façon rationnelle, et non pas empirique). Dans ce raisonnement, c'est la « moralité » (et non pas la nature), qui va servir d'étalon suprême. À partir de là, le citoyen se plie aux « lois de la liberté », et non pas aux lois de la nature. Il fonde lui-même sa propre « constitution », par sa volonté d'atteindre le **bien universel**. C'est la raison pour laquelle, l'éthique aussi doit être universelle (elle doit s'appuyer sur la volonté générale).

Pour Kant, le jugement sur la « moralité » (la distinction entre le bien et le mal) peut être connu par le « cœur humain », de manière facile et exacte. Il est question de trouver en soi, les lois « morales » d'une volonté « pure » en général. Cela signifie que la « philosophie des mœurs » a un lien (une corrélation) avec le « but final » : elle oriente la destination totale de l'être humain. Il faut trouver, dans la métaphysique des mœurs, les « principes » qui déterminent *a priori* : le faire, et le ne pas faire. De ce point de vue, la doctrine des mœurs nous aide à savoir : ce qu'on doit faire (le bien), et ce qu'on ne doit pas faire (le mal). En cela, l'éthique est la science des lois : de la liberté et du « devoir ».

Ces lois gouvernent tout ce qui doit arriver. De ce point de vue, l'éthique est une philosophie « pure » (pratique et rationnelle), elle n'a pas de partie empirique (ni pathologique). Pour Kant, les lois « morales » doivent avoir une « absolue nécessité », elles doivent valoir pour tous les êtres raisonnables. Cela veut dire que le principe de « l'obligation » ne se trouve pas dans la nature, ni dans les « circonstances », mais seulement dans les concepts de la « raison pure » (qui sont absolus).

Par la faculté de « juger », la volonté humaine est capable de choisir le bien (et non pas le mal). La **philosophie pratique** détermine alors nos actes. Cela veut dire que les principes pratiques se trouvent *a priori* dans notre « raison ». Ils agissent comme une règle « suprême », qui est capable de nous guider vers le bien (mais encore faut-il les interroger). Cela signifie que si l'on cherche à savoir ce que l'on doit faire, le principe suprême de la « moralité », nous donne des « règles pratiques ». Ces règles sont valables pour tous les êtres rationnels.

Notre conclusion vérifie que pour Kant, l'éthique est bien une science qui enseigne comment on doit se rendre « digne du bonheur », et non pas comment devenir « heureux » (spontanément) : nous l'avons vu dans le domaine de la philosophie, de la « morale », de l'histoire et de la politique. Les doctrines de la « moralité » ne donnent pas des recettes, ni des moyens pour être heureux. Ces doctrines « commandent » de suivre le bien suprême (c'est-à-dire de faire ce qui est bien), ceci dans la mesure où chaque personne est « libre » et doué d'une « raison pratique ». Les lois de l'éthique contiennent une leçon, qui n'est donc pas puisée de l'observation de soi-même, ni dans l'animalité de l'homme, ni dans la perception du cours du monde, ni même dans les avantages que nous pourrions acquérir. Au contraire, cette leçon (éthique) se trouve dans la « raison pratique », qui commande comment on « doit » agir, quand bien même il ne s'en serait trouvé encore « aucun » exemple dans le monde. La philosophie pratique s'appuie sur la « métaphysique des mœurs » (sur la loi du devoir), et celle-ci ne dépend pas de l'expérience individuelle.

L'éthique dans son application est liée à la « vertu » (au bien suprême). Cette éthique universelle s'appuie sur l'idée du devoir, pour fonder une « législation juridique ». L'idée du devoir permet de diriger nos actions. Dans ce raisonnement, la législation « éthique » agit comme une législation « intérieure », elle nous indique ce qu'il faut faire (ce qui est bien). Elle intègre le « système des devoirs », comme une règle « intérieure ».

L'éthique universelle fournit une *matière* au « libre arbitre ». Elle se constitue comme une fin de la « raison pure ». Par suite, elle est représentée comme « nécessaire » (elle est un devoir pour tous les hommes). Ce libre arbitre (rationnel) s'oppose aux « penchants » (empiriques). En cela, l'éthique peut se définir comme le « système » de la « raison pratique pure ». Ce système s'appuie sur le bien suprême (la vertu), relativement aux « fins », que nous devons nous fixer. Cette méthode permet de savoir (de déterminer), ce que nous devons faire. De ce point de vue, l'éthique donne des « maximes » pour l'action. Dans ce raisonnement, l'éthique est conçue comme une philosophie pratique « pure », qui agit sur la « législation intérieure » de l'être humain. Elle contient des devoirs envers soi-même et envers les autres. Cela signifie que l'être humain est capable de « bien agir ». Par suite, en agissant en fonction du **bien suprême**, comme un « idéal » : les « citoyens » seront capables de fonder une « République éthique » (universelle).

Cependant, cette République doit se faire avec le « droit » et la « justice ». Par la rationalité, la « volonté » des humains peut être unifiée. Cette régulation (unitaire et juste) se fait par la philosophie pratique, car elle organise les « rapports » entre des volontés différentes. Dans cette optique, il n'est pas questions de soutenir des fins empiriques (telle que celle du bonheur), mais des fins rationnelles (telle que celle du bien). Le but est d'orienter les actions humaines, uniquement vers un bien éthique et universel.

Pour atteindre ce bien « commun » (cette République idéale), le droit est posé par une volonté « générale ». Ceci même si historiquement aucun contrat n'a jamais eu lieu. Le but est d'unir la multitude des humains par des **règles** de la volonté qui peuvent être communes. Pour cela, il faut « restreindre » la liberté de chacun, pour qu'elle puisse « coexister », avec la liberté de tous les autres. Ceci en suivant la « loi universelle », qui est commune à tous. Cela signifie que la *volonté générale* institue une « contrainte » extérieure « légale », qui est valable pour tous les humains. Ce raisonnement, tient compte du « concept » de la liberté,

dans le rapport extérieur des êtres humains entre eux. Le but est de trouver la façon dont chaque personne **doit** se comporter, et non pas de se contenter de la façon dont les hommes se comportent « naturellement ». Pour Kant, le droit est la « limitation » de la liberté de chacun, à la condition de son « accord » avec la liberté de tous les autres, selon une **loi** générale.

En ce qui concerne le bonheur, il n'est pas capable de donner des principes, qui soient « universellement » valables. Alors que, pour former une « constitution » légale, il est nécessaire de s'appuyer sur des « lois », qui sont rationnelles et valables pour tous. Ces lois assure à chacun sa liberté, et non pas son bonheur. C'est la raison pour laquelle, le « droit » trouve son origine dans la **loi** rationnelle. Le droit concerne alors l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être « concilié » avec l'arbitre de l'autre, d'après une « loi universelle de la liberté ». (MM, p. 479). Le but est d'organiser le droit selon des contraintes, qui limitent la volonté des hommes à ce qui est « juste ».

Dans la philosophie pratique, le droit use de contrainte à l'égard des personnes, mais toujours selon les lois de la liberté (jamais selon les lois de la nature). Ainsi, pour Kant, tout « droit » consiste dans la possibilité (le pouvoir) de contraindre « autrui », d'après les lois de la liberté « universelles ». Dans ce raisonnement, la régulation des rapports entre les humains se fait essentiellement, par la rationalité et l'universalité. Pour Kant, la justice (idéale) ne se règle pas seulement sur le commerce réciproque, des humains entre eux, elle se règle également sur la « justice distributive », telle qu'elle peut être reconnue *a priori*. Dans ce cas, la justice s'appuie sur l'état de « droit » et sur les rapports des personnes entre elles. Ces rapports renferment les conditions sous lesquelles, chacun peut « recevoir » son droit en partage. Par suite, le principe formel de cet état est considéré, d'après l'idée d'une volonté « universellement législatrice ». Cette volonté s'appelle la « justice publique ». On passe alors du droit privé (dans l'état de nature), au « droit public » (dans l'état de justice). Pour Kant, notre devoir consiste donc à entrer dans un état de « justice distributive ». (T. III, p. 577).

C'est donc à partir du « sentiment d'égalité », que naît l'idée d'une « justice ». Cependant, celle-ci est « contraignante », elle repose sur **l'obligation réciproque** des uns envers les « autres ». Cela signifie que nous pouvons nous mettre en pensée à la place des autres et qu'ils peuvent également se mettre à notre place. Nous sommes ainsi mus par « sympathie », pour le « malheur » d'autrui et le « danger » qu'il court, comme si c'était les nôtres. Cela veut dire que chaque personne peut ressentir le « malheur », ou le « bonheur » des autres. Ce type de justice permet de mieux **comprendre** les autres humains, et ainsi de progresser plus facilement : en direction d'une société « cosmopolitique ».

Dans cette thèse, trois grandes idées ont été exposées :

- **Le Bien n'est pas une chose, mais une affaire de jugement.**
- **Le Bonheur n'est pas le but naturel de l'homme : il doit travailler à se rendre *digne du bonheur*.**
- **Comment est-ce possible ? Par l'histoire, la politique, l'éducation.**

Le kantisme a transformé le rêve naïf de bonheur assuré, en une exigence de dépassement de soi par le travail, la réforme et la critique : l'homme n'est pas fait pour le bonheur, mais pour la culture (§ 83 de la *Faculté de juger*). Sa dignité et sa grandeur sont de créer l'humanité comme une espèce culturelle (elle invente la technique, elle crée l'art, elle développe la communication et se perfectionne tout au long des siècles). Parce que le bonheur n'est pas donné, l'espèce humaine invente la culture, et par ses efforts elle espère se rendre digne de la vie, qu'elle transmet aux générations qui viennent.

Par suite, c'est en surmontant les difficultés qu'elle rencontre, que l'espèce humaine progresse. Cela signifie que l'histoire collective de l'être humain se fait par la « contrainte ». En effet, le parcours de l'espèce humaine est tragique, puisque l'humanité doit attendre de la « guerre » et de l'égoïsme le succès de ses buts. Mais cela conduit l'humanité à sa ruine. C'est donc à un troisième niveau de sens, que Kant montre, que la nature très *paradoxalement* se sert des défauts de l'humanité, pour la forcer à s'orienter vers le « cosmopolitisme ».

Cette histoire n'est pas « facile », ni heureuse. En vérité, ce destin cosmopolitique est « arraché » à l'espèce humaine, par la guerre et par la souffrance. En réalité, la nature ne guide pas l'homme vers le mieux. *Paradoxalement*, elle se sert des défauts de « l'homme », pour le forcer à se dénaturiser.

C'est pourquoi, nous avons vu que l'humanité est contrainte, par la force et sous la menace de sa disparition, de travailler à se « civiliser », à sortir de l'égoïsme naturel, pour transformer l'égoïsme en source de travail. Par suite, la politique contraint les générations présentes à travailler au bien et au bonheur des générations futures.

On voit à l'issue de cette thèse, que la nature ne donne pas de « bonheur ». Elle ne réalise pas non plus la justice, c'est à l'humanité de réaliser la « légalité » et la « justice ». On peut dire que Kant voit l'humanité obligée de dépasser le rêve de bonheur, pour devenir inventive, créative et capable d'aller au-delà de la satisfaction. Et cela, pour créer un monde qui soit conforme à ses idées.

On voit ici que Kant reste l'ennemi de l'utilitarisme. La bonne conscience et la gentillesse ne sont pas non plus les ressorts, d'un tel destin cosmopolitique. Dans ce cadre, c'est plutôt la souffrance de la condition humaine, qui est source d'invention et de « création ».

En réalité, ce destin cosmopolitique repose sur la civilisation. Cela consiste à devenir citoyen du monde. Dans ce cadre, la vie politique consiste à travailler au bien des générations futures et à fonder une société éthique. Ce projet collectif donne la priorité à l'intérêt général et au bien commun. Cela permet de favoriser un bien « universel » (avec des règles), en opposition avec un bonheur individuel (sans règles).

L'histoire contraint donc l'humanité à se rendre digne du bonheur. Puis, la politique fait que nous travaillons au bien des autres (à améliorer le sort de l'humanité). Enfin, le fait de croire en la perfectibilité humaine, donne une base à l'éducation, qui a pour vocation le cosmopolitisme.

Nous avons donc vu, que par l'entraide et la solidarité, la société s'organise pour survivre (car s'il est tout seul : un bébé meure, l'assistance et la protection sont donc indispensables). Puis, nous avons vu que la nature va obliger progressivement les hommes politiques à changer (à cause de la guerre, qui est coûteuse et dangereuse). Dans le *Projet de paix* perpétuelle, il est question de rendre « publiques » les maximes, car cela oblige les politiques, à ne pas mentir et à se « légaliser ». Le but de ce principe est de construire un État de « droit » et de « moraliser » les choix (rationaliser les décisions) politiques, pour éviter les révolutions (souvent meurtrières). C'est donc la souffrance (et non pas le bonheur), qui a permis à « l'homme » de devenir intelligent. Pour Kant, l'homme n'est donc pas fait pour le bonheur, mais pour s'en rendre digne.

Enfin, la participation du « citoyen » à l'élaboration du cosmopolitisme est essentielle. Cette participation se fait par la « culture », l'autocritique, le débat, l'éducation et la mise en « publique » des idées. Cette élaboration culturelle et sociétale est possible par : la parole, l'expression, l'inventivité, la création, et par « l'éthique ».

Cela signifie que le cosmopolitisme a pour vocation de réussir la paix et l'éthique dans le monde, conjointement, par les hommes politiques et par les citoyens.

Devenir citoyen du monde revient donc à « éduquer » les générations présentes, pour améliorer l'état futur de l'humanité. En effet, la « culture » peut se partager avec tout le monde. En privilégiant, l'instruction et la réflexion, on favorise alors l'autonomie et la liberté, contre l'asservissement et l'aliénation.

Bibliographie

E. Kant, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., T. I ; Des premiers écrits à la *Critique de la raison pure*, trad. H. Wismann, in : Kant Emmanuel, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Publiée sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1986.

E. Kant, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., T. II ; Des *Prolégomènes* aux écrits de 1791, trad. H. Wismann, in : Kant Emmanuel, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Publiée sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1986.

E. Kant, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., T. III ; Les derniers écrits, trad. H. Wismann, in : Kant Emmanuel, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Publiée sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1986.

E. Kant, *Traité de pédagogie*, Traduction de Jules Barni, Paris, Éditeur Félix Alcan, 1886.

E. Kant, *Lettres sur la morale et la religion*, Introduction, traduction et commentaires par J.-L. Bruch, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1969.

E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction, postface et notes par V. Delbos, Préface de M. Castillo, Paris, Librairie Générale Française : Le Livre de Poche (Classiques de la philosophie), 1993.

E. Kant, *Leçons de métaphysique*, Préface de M. Meyer, Présentation, traduction et notes par M. Castillo, Paris, Librairie Générale Française : Le Livre de Poche (Classiques de la philosophie), 1993.

Dictionnaire de la Philosophie, par D. Julia, réalisation A. Perrier-Robert, assistée de J. Narjolle, Paris, Larousse, 1984.

Kant-Lexikon, R. Eisler, Édition établie et augmentée par A.-D. Balmès et P. Osmo, Bibliothèque de philosophie (Ouvrage traduit et publié avec le concours du Centre national du livre), Paris, Gallimard, 1994.

Gradus philosophique, sous la direction de L. Jaffro et M. Labrune, 4^e édition mise à jour, Paris, GF Flammarion, 1996.

Histoire des Philosophes illustrée par les textes, D. Huisman, A. Vergez, S. Le Strat, Noisy-le-Grand, Nathan, 1996.

Dictionnaire de Philosophie, J. Russ, C. Badal-Leguil, Paris, Bordas, nouvelle édition 2004.

Les grands textes de la philosophie, G. Pascal avec index analytique et tableau synoptique, Paris, Bordas, 2004.

Grand Dictionnaire de la Philosophie, sous la direction de M. Blay, conception du projet et responsabilité éditoriale J.-C. Tamisier, Assistance et suivi d'édition M. Azé, M. Chochon, T. Jahier, C. Poiteaux, lecture-correction G. Barbier, Montréal (Québec), Larousse CNRS éditions, 2005.

M. Castillo, *Kant et l'avenir de la culture*, la morale et le droit, Réflexions de Kant sur l'anthropologie, Paris, PUF (philosophie d'aujourd'hui), 1990.

M. Castillo, *La Paix, Raisons d'État et sagesse des Nations*, Paris, Hatier, Collection Optiques Philosophie, 1997.

M. Castillo, *Kant l'Invention Critique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque des Philosophies), 1997.

M. Castillo, *Emmanuel Kant, Histoire et politique*, Introduit et annoté par Monique Castillo, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

M. Castillo, G. Leroy, *L'Europe de Kant*, Toulouse, Éditions Privat (Imaginaire de l'Europe), 2001.

M. Castillo, *L'Humanisme et les Lumières en question*, Paris, Ellipses Marketing, Collection Philo-notions, 2001.

M. Castillo, *La citoyenneté en question*, Paris, Ellipses Marketing, Collection Philo notions, 2002.

M. Castillo, *Criticisme et religion*, Ouverture Philosophique, Journées d'échanges organisées par Monique Castillo (Les rencontres du Thil), Paris, Harmattan, 2004.

M. Castillo, *Connaître la Guerre et Penser la Paix*, Paris, Éditions Kimé (édition revue, augmentée et actualisée de l'opuscule *La Paix*, publié en 1997 chez Hatier), 2005.

M. Castillo, *La Responsabilité des Modernes*, « *Essai sur l'Universalisme Kantien* », Paris, Éditions Kimé, 2007.

M. Castillo, *Le pouvoir Puissance et sens*, Paris, Éditions Michalon (Collection *Le bien commun* dirigée par Antoine Garapon), 2008.

M. Castillo, *La Politique Cosmopolitique : de l'Universalisme au Pluralisme*, Paris, Vrin (Bulletin de la Société française de Philosophie), 2012.

M. Castillo, *FAIRE RENAISSANCE, Une éthique publique pour demain*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016.

J. Grange, *L'Idée de république*, Paris, Agora Pocket, 2008.

J. Grange, *Pour une philosophie de l'écologie*, Paris, Agora Pocket, 2012.

G. Le Blanc, *Courir : Méditation Physique*, Paris, Flammarion (Champs Essais), 2012.

M. Lequan, *La Paix*, Paris, Collection « Corpus », Paris, Garnier Flammarion, 1998.

M. Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Collection « Essais », Seuil, 2001.

M. Lequan, *Projet de Paix Perpétuelle*, Textes commentés, Paris, Ellipses, 2002.

F. Alquié, *Introduction à la lecture de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1943.

F. Alquié, *La Morale de Kant*, Paris, Les Cours de la Sorbonne, 1957.

F. Alquié, *La Critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.

H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF (Bibliothèque de Philosophie contemporaine), 1982.

B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme ; de Kant à Marx*, Paris, PUF questions, 1990.

B. Bourgeois, *La raison moderne et le droit politique*, Paris, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, 2000.

M. Castillo, *Lectures de Kant* (Chapitre 9), sous la direction de M. Fœssel et P. Osmo, Paris, Éditions Ellipses, 2010.

V. Delbos, « *Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la Faculté de Juger* », in revue de Métaphysique et de Morale, Paris, PUF, 1904.

V. Delbos, *Sur la théorie kantienne de la liberté*, in Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, PUF, 1905.

V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, Librairie Plon, 1918.

L. Ferry et A. Renaut, *Système et Critique*, « *Essai sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine* », Paris, Vrin, 1992.

L. Ferry, *Kant : Une Lecture des trois Critiques*, Paris, Grasset, 2006.

L. Gallois, *Le souverain bien chez Kant*, trad. et notes par L. Gallois, Paris, Vrin (bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2008.

F. Marty, *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.

F. Marty, *Transcendance et finitude*, Préface, La synthèse transcendantale dans la « *Critique de la raison pure* » de Kant, Paris, Budapest, Torino, Harmattan, 2005.

J. S. Mill, *L'utilitarisme*, trad., chronologie, préface et notes par G. Tanesse, Paris, Flammarion, 1988.

M. Morais, « *La pertinence du concept du souverain bien au sein de la morale kantienne* » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 99, N°1, 2001.

A. Philonenko, *Études kantiennes*, Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1982.

A. Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1986.

P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil (L'Ordre Philosophique), 1990.

Résumés

Florian Ganier

Bien et Bonheur chez Kant

Résumé

Deux conceptions de l'union du bien et du bonheur s'opposent généralement. Selon la première, avoir conscience du bien suffit pour être heureux. Et selon la seconde, avoir conscience du bonheur suffit pour être vertueux. Cette thèse montre qu'il est possible de résoudre cette opposition, par une synthèse de concepts (entre le bien et le bonheur). Pour Kant, il est possible d'unir la vertu (le bien suprême) et le bonheur, c'est-à-dire d'unir la « morale » et la vie naturelle de l'homme. Il s'agit de réaliser la destination « morale » de l'homme. Pour cela, il faut trouver un accord entre le bien suprême et le bonheur. Cela est possible notamment par la paix, qui est pour Kant l'accord entre les hommes, comme but pour l'espèce humaine. Pour Kant, la « morale » doit être pensée de façon transcendantale, et non pas empirique. C'est pourquoi, l'union totale et définitive de la vertu et du bonheur est impossible. Cependant, cet idéal conduit l'homme et la société à une continuelle transformation (un perfectionnement de soi-même), cela en vue de rapprocher les générations futures du but suprême (le souverain bien).

Résumé en anglais

Two conceptions of the union of the good and the happiness generally oppose. According to the first, to be conscious of the good is enough for being happy. And according to the second, to be conscious of the happiness is enough for being virtuous. This thesis shows that it is possible to resolve this opposition, by a synthesis of concepts (between the good and the happiness). For Kant, it is possible to unite the virtue (the supreme good) and the happiness, that is to say to unite the « moral » and the natural life of the man. It is question to realize the « moral » destination of the man. For that, it is necessary to find an agreement between the supreme good and the happiness. It is possible notably by the peace, which is for Kant the agreement between the men, as the purpose for the human race. For Kant, the « moral » must be thought in a transcendental way, and not empirical. That is why, the total and definitive union of the virtue and the happiness is impossible. However, this ideal leads the man and the society to a continual transformation (an improvement of oneself), that is to lead together the futures generations of the supreme purpose (the highest good).