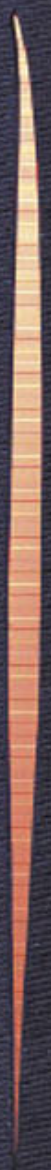
Kant

Critique de la raison pratique

Présentation et traduction
par Jean-Pierre Fussler



GF


Kant
Critique
de la raison pratique
Présentation et traduction
par Jean-Pierre Fussler
GF

KANT

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

Traduction, introduction et notes par
Jean-Pierre FUSSLER

Index établi par Michaël Foessel

Traduit avec le concours du Centre national du Livre

GF Flammarion

Kant

Critique de la raison pratique

GF Flammarion



www.centrenationaldulivre.fr

© Éditions Flammarion, Paris, 2003.

ISBN Epub : 9782081399914

ISBN PDF Web : 9782081399921

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782080710901

Ouvrage composé et converti par Pixellence (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur

« La loi morale est sainte (inviolable). L'homme est sans doute très éloigné de la sainteté, mais il faut que l'humanité dans sa personne soit sainte pour lui. Dans la création tout entière, tout ce que l'on veut, et ce sur quoi on a quelque pouvoir, peut aussi être employé simplement comme moyen ; l'homme seul, et avec lui toute créature raisonnable, est fin en soi-même. Il est, en effet, grâce à l'autonomie de sa liberté, le sujet de la loi morale, laquelle est sainte. C'est précisément en raison de cette liberté que toute volonté, même la volonté propre à chaque personne et dirigée sur elle-même, est bornée par la condition de l'accord avec l'autonomie de l'être raisonnable, à savoir de ne le soumettre à aucune intention qui ne serait pas possible suivant une loi pouvant trouver sa source dans le sujet même qui pâtit, et donc de ne l'utiliser jamais simplement comme moyen, mais en même temps en lui-même comme une fin. Cette condition, à bon droit, s'impose, pour nous, même à la volonté divine relativement aux êtres raisonnables dans le monde, en tant qu'il s'agit de ses créatures, parce qu'elle repose sur la personnalité de ceux-ci, par laquelle seule ils sont des fins en soi. »

Kant

Critique de la raison pratique

REMERCIEMENTS

Je remercie très vivement Claude Arlaud, Michaël Foessel et Antoine Grandjean qui ont accepté de lire ce travail pour me faire part de leurs amicales remarques et suggestions. Ces remerciements s'adressent également à Monique Labrune pour son encourageante confiance.

J.-P. F.

Cette traduction est dédiée
à Jean Lechat

INTRODUCTION

La *Critique de la raison pratique* (1788) présente un paradoxe : elle est au centre de la philosophie critique, et pourtant elle n'était pas prévue, en tant que telle, sous la forme et avec le titre que nous lui connaissons, après la parution de la *Critique de la raison pure* (1781). Le projet d'écrire cette critique n'a même pris forme, semble-t-il, dans l'esprit de Kant, qu'après la rédaction de la Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* – préface datée d'avril 1787 – même si son contenu était déjà élaboré pour une grande part avant cette date, notamment dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785). Or, Kant écrit à Christian Gottfried Schütz, le 25 juin 1787 : « Ma *Critique de la raison pratique* est presque achevée, tant et si bien que je pense l'envoyer la semaine prochaine à Halle pour l'impression. Mieux que toutes les controverses avec Feder et Abel […], *elle démontrera et rendra compréhensible la restitution, grâce à la raison pure pratique, de ce que j'ai refusé à la raison spéculative ainsi que la possibilité de la raison pure pratique*[1] » ; et à Ludwig Heinrich Jakob, le 11 septembre (?) 1787 : « Ma *Critique de la raison pratique* est en ce moment chez Grunert [l'imprimeur]. Elle contient beaucoup de choses qui peuvent remédier aux incompréhensions de la raison théorique » (*Correspondance*, p. 299). L'ouvrage sera publié en décembre 1787, avec comme date de publication 1788, Kant informant Reinhold, le 28 décembre 1787, qu'il veut lui en faire parvenir un exemplaire, et que « [dans] ce petit livre sont suffisamment levées plusieurs contradictions que des gens attachés à ce qui est ancien s'imaginent trouver dans ma *Critique* [de la raison pure], et sont en revanche mis sous les yeux de façon assez claire les points où ils s'embrouillent eux-mêmes inéluctablement quand ils ne veulent pas abandonner leur assemblage de vieilleries » (*Correspondance*, p. 308). Il ressort de tout cela qu'il lui a fallu cinq mois au plus pour mettre en œuvre et achever son projet. Il en ressort aussi et surtout qu'avec ce livre c'est le sens même de l'entreprise critique qui est précisé, à savoir celui d'une fondation nouvelle de la métaphysique à partir de l'éthique ou de l'idée de liberté, ce que confirme largement sa Préface. Or la Préface de la

deuxième édition de la *Critique de la raison pure* contient déjà des éléments allant dans ce sens lorsqu'elle insiste, contre le scepticisme, sur l'« utilité positive [2] » de la *Critique*, et avance que « la morale suppose nécessairement la liberté (au sens le plus strict) comme propriété de notre volonté, en ceci qu'elle avance *a priori* comme des données de la raison des propositions-fondamentales pratiques originelles, inscrites en celle-ci, qui seraient absolument impossibles sans la supposition de la liberté [3] ». On peut donc émettre l'hypothèse que c'est le travail de rédaction de cette Préface de la deuxième édition qui a fait prendre conscience à Kant de la nécessité de repenser et de préciser la présentation de l'ensemble de son projet critique, puisque l'examen de la question : « *Que dois-je faire ?* » a des conséquences décisives concernant la question : « *Que puis-je savoir ?* » La nouveauté de la *Critique de la raison pratique* réside dans cette remise en chantier de l'ensemble de la présentation de la conception kantienne de la raison à partir du rôle constitutif, pour la pratique, de la raison pure, laquelle n'a qu'un rôle régulateur dans la connaissance théorique.

Il faut donc définir la place de la *Critique de la raison pratique* dans l'ensemble de la philosophie critique, et montrer comment Kant en est arrivé à aménager cette place. On le fera en essayant de voir comment la perspective critique se modifie en passant du « Canon de la raison pure » – dans la *Critique de la raison pure* – à la *Critique de la raison pratique*. Cela permettra de préciser en quoi cette deuxième *Critique* innove en tant qu'elle pense de façon neuve la métaphysique. Elle le fait en *prouvant* l'existence de la liberté transcendantale (au sens négatif de l'indépendance par rapport à la nature et au sens positif de l'autonomie) à partir de ce que Kant appelle le « *fait de la raison <das Faktum der Vernunft>* » qui est la conscience de la loi fondamentale de la moralité, loi qui ne se laisse pas déduire. Et elle innove en analysant les composantes de ce *sentiment pur*, dans l'expérience de l'obligation, qu'est le *respect*. On pourra alors s'intéresser à la structure du texte qui manifeste cette innovation, à la méthode suivie et à l'usage que fait des catégories une pensée finie, finie en ce qu'elle part du constat que la raison ne peut pas identifier la liberté aux

exigences de la connaissance théorique, c'est-à-dire s'expliquer son usage pratique en tant que raison pure. Dans cette perspective, la « Dialectique de la raison pratique pure », avec le concept de « croyance rationnelle », est partie intégrante de la pensée kantienne, la croyance rationnelle dessinant l'horizon de l'espérance, la réponse à la question : « *Que m'est-il permis d'espérer*[4] *?* » Les « postulats » de la raison pratique pure essaient de définir le contenu et la modalité d'une pensée possible de ce que la « Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* avait écarté avec la critique de la métaphysique dogmatique, et ils veulent indiquer par là le chemin permettant d'éviter et le scientisme sceptique et le fidéisme[5].

I. La place de la *Critique de la raison pratique* dans la philosophie critique

A. Le sens et la portée de l'œuvre[6]

La *Critique de la raison pratique* est au cœur de l'œuvre de Kant. Et la première *Critique* doit être relue à la lumière de la fondation nouvelle de la métaphysique que propose la deuxième. Ce nouveau départ de la pensée trouve son point d'appui dans la preuve de l'existence de la liberté transcendantale à partir du « fait de la raison » donné avec l'expérience de l'obligation éthique vécue dans le sentiment paradoxalement *a priori* du respect. Ce dernier est le sentiment pur dans lequel la loi morale se donne à nous, comme impératif catégorique, pour être le ressort de l'arbitre.

Dans la *Critique de la raison pure*, la liberté transcendantale n'est certes pas impossible, ce que prouve la solution de la troisième antinomie, mais elle reste un problème, comme le montre le « Canon de la raison pure ». Le ressort de l'agir n'est pas explicité à partir de la loi elle-même, ce qui amène Kant à prêter à la théologie morale, sans pour autant réintroduire une morale théologique qu'il a exclue, la fonction de condition de l'accomplissement de la moralité. Elle donne une force supplémentaire, pour agir, par l'espérance qu'elle autorise d'un bonheur proportionné à la vertu. Elle dynamise en évitant la « démoralisation » que pourrait provoquer le

divorce, si souvent constaté, entre vertu et bonheur. La nécessité de l'impératif qui nous commande *de nous rendre dignes du bonheur* amène à postuler les conditions de cette nécessité : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. La théologie morale ne fournit les conditions de la moralité que dans la mesure précise où elle nous aide à accomplir le commandement moral. La question posée dans le « Canon de la raison pure » concerne les conditions de possibilité de l'accomplissement de la moralité, et non de la fondation de la loi morale elle-même.

Dans la *Critique de la raison pratique*, la démarche transcendantale consiste à chercher la condition de la détermination de la volonté par la loi dans la liberté au sens le plus rigoureux, c'est-à-dire au sens transcendantal. Cette liberté, comme indépendance par rapport à la nature et comme autonomie, est le fondement inconditionné qui permet de penser la loi morale comme possible *a priori*. Mais cette loi est possible parce qu'elle est réelle, parce qu'elle s'atteste dans l'existence de la conscience morale qui n'est pas une illusion mais le « fait de la raison », celui d'une obligation inconditionnelle que nous savons et que nous ressentons dans le respect lorsqu'il s'agit d'éclairer formellement le sens de ce que nous voulons faire, même si l'arbitre est affecté par un penchant au mal.

La réalité-effective de la liberté (p. [5] [7]) est prouvée à partir de ce fait non empirique de la raison. Telle est la réponse apportée à la question transcendantale, réponse qui va bien au-delà d'une question portant seulement sur le « comment ». La liberté *est* parce qu'il y a un usage constitutif de la raison pure qui est pratique. Et nous savons que la raison pure a un usage constitutif pratique parce qu'il y a une raison pratique pure. Il y a bien un « savoir » de l'existence de la liberté, et la « Préface de la deuxième édition » de la *Critique de la raison pure* montre déjà les remaniements philosophiques décisifs que cela impose. La *Critique de la raison pure* est confirmée en ce qu'elle a réduit la pertinence du déterminisme naturel ou de la causalité mécanique aux phénomènes, les choses n'étant pas connues en elles-mêmes. Le primat de la raison pratique pure s'impose et l'unité de la raison doit être pensée à partir de

là. Ce sont la raison pratique pure et la liberté qui nous amènent à situer à sa place le discours de la connaissance, donc de la science, qui interdisent de lui donner une portée ontologique ultime.

Le ressort secret de la recherche de la *Critique de la raison pure* s'explicite dans cette réflexion de la raison sur la factualité de son usage pratique pur, factualité qui ne se présente pas comme facticité, puisque la loi est dite « sainte » et qu'elle doit être pensée, à cause de l'obligation inconditionnelle avec laquelle elle s'impose à l'homme, « comme commandement divin ». Il y a une « évidence » de l'obligation qui ne se laisse pas déduire. Avec cette explicitation, la réflexion précise les effets ultimes de la « révolution copernicienne », dans la mesure où le sujet pratique constituant se saisit comme la source de toute pensée. Nous comprenons, avec la *Critique de la raison pratique*, que nous pensons parce que nous vivons en quelque sorte sous le regard de la liberté. Cette explicitation ne permet cependant pas à la raison, comme raison spéculative, de comprendre comment son usage pratique en tant que raison pure est possible, ou comment la liberté est possible. En effet, comme le dira Kant dans l'opuscule *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* (1796), « si […] je prends le cas de l'homme en train de se demander : qu'est-ce qui, en moi, fait que je suis capable de sacrifier les séductions les plus profondes de mes tendances et tous les désirs qui procèdent de ma nature à une loi qui ne me promet en retour aucun avantage et qui ne me menace d'aucune peine si je la transgresse ; mieux : une loi que j'honore d'autant plus profondément qu'elle ordonne plus strictement et promet moins en compensation ? voilà une question qui émeut l'âme tout entière par l'étonnement sur la grandeur et la sublimité de la disposition profonde de l'humanité et en même temps l'impénétrabilité du mystère qu'elle recouvre (car répondre à cette question : c'est la *liberté*, serait tautologique puisque c'est précisément cette liberté qui constitue le mystère)[8] ». La liberté transcendantale et la raison pratique pure sont co-originaires, en tant que cette dernière définit une volonté pure, ce qui ne peut être ramené dans l'horizon de l'objectivation

spéculative. C'est plutôt la volonté d'objectivation de la raison théorique qui doit être relativisée, dissuadée de toute prétention scientiste ou spéculative, au sens de la métaphysique traditionnelle, par le primat de la liberté transcendantale comprise comme autonomie. Les concepts de la nature ne sauraient réduire la liberté ; c'est la nature qui doit être revue à la lumière de la liberté. Cette dernière est « le mystère qui ne peut être rendu sensible <*fühlbar*> qu'après un lent développement des concepts de l'entendement ainsi que des principes soigneusement éprouvés, donc uniquement par le travail. – Il n'est pas empiriquement donné (offert à l'analyse de la raison), il est donné *a priori* (comme une réelle lumière à l'intérieur des limites de notre raison) [9] ».

Ce n'est donc pas un hasard si cette fondation nouvelle de la métaphysique se dit – cela mérite d'être relevé – dans un langage plus cartésien que religieux (comme pourrait le suggérer l'appel à un « mystère » qui est « lumière »). Cette « Idée intérieure de la liberté » est « bien ce qu'Archimède réclamait sans le trouver : un point fixe où la raison peut appuyer son levier [10] » ; sa réalité objective, dans une visée pratique, est « indubitable » (p. [85] : *unbezweifelte Realität*), et « le concept de la liberté est le seul qui permette qu'il ne nous soit pas nécessaire de sortir hors de nous-mêmes afin de trouver l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible » (p. [189]). On peut trouver une analogie entre le rapport cartésien de l'homme à Dieu et le rapport kantien de l'homme à sa propre liberté. Mais cela ne signifie pas que Kant abandonne la discipline critique, ou qu'il soit amené ainsi à recouvrir ce qu'il a mis au jour. C'est cependant la critique formulée, à l'égard de la *Critique de la raison pratique*, par Heidegger. Dans *De l'essence de la liberté humaine*, il montre en substance que la détermination qui pré-esquisse l'essence de l'expérience par les concepts de nature et de causalité vient priver de sa signification ontologique innovante la découverte de la liberté, et réduire à l'être-connu ce surgissement qui excède l'étant objectivable. « La problématique métaphysico-ontologique de l'existence ne parvient pas à faire sa percée, mais elle est maintenue à l'intérieur de la problématique universelle et "naturelle" de

l'être qui est celle de la métaphysique traditionnelle. Par conséquent, ce qui dans l'homme pourrait être non-nature et présenter une teneur d'être différente sera forcément déterminé lui-même causalement, au même titre que la nature. Que la causalité soit alors modifiée, cela ne change rien au fait que c'est la causalité qui est seule et primairement érigée en caractéristique ontologique fondamentale [11]. » Dans le langage d'*Être et Temps*, cela veut dire que le *Dasein* indéfinissable – puisque « l'"essence" du *Dasein* tient dans son existence » (§ 9) – s'explicite à partir de l'être-sous-la-main (la nature connue). La « subjectité » de la subjectivité est le sujet connaissant qui confirme cette réduction en n'accédant à soi-même qu'à partir du modèle fourni par la détermination de la chose comme objet. Dans cette double détermination exclusive la sensibilité et le sensible sont disqualifiés et la liberté est impensable puisque l'agir reste tout entier situé dans l'horizon de la nature [12].

En réalité, c'est plutôt l'inverse qui se produit. Le « mécanisme naturel » devient un « fil conducteur » (p. [53]), c'est-à-dire, strictement, seulement une « maxime », ce que dira également la solution de l'« Antinomie de la faculté de juger téléologique » dans la *Critique de la faculté de juger*. Kant marque clairement par là que l'Analytique transcendantale de la *Critique de la raison pure* n'est certes pas remise en question, mais que sa portée, du point de vue de la pensée de l'expérience humaine dans sa totalité, est celle d'un mode d'approche qui ne saurait avoir une portée ontologique. En effet, non seulement « la science de la nature ne nous dévoilera [jamais] l'intérieur des choses [13] », mais, selon la troisième *Critique*, les idées, en ce qui concerne les phénomènes eux-mêmes, « répriment les prétentions inquiétantes de l'entendement, qui (dans la mesure où il est capable d'indiquer *a priori* les conditions de possibilité de toutes les choses qu'il peut connaître) fait comme s'il avait aussi, par là, enfermé dans ses limites la possibilité de toutes les choses en général [14] ». Elle va repenser la nature phénoménale elle-même, en « élargir » le concept à partir des exigences de l'idée de liberté. Ce qui, dans les phénomènes, est contingent par rapport aux exigences de l'entendement,

marque les limites du « jugement déterminant » qui ne permet pas de dire *sur les phénomènes* tout ce qu'il y a à en dire. Le « jugement réfléchissant » fait appel à l'idée de finalité pour l'approche de l'organisation (les « fins naturelles ») et de la beauté de la nature. La *Critique de la faculté de juger* critique donc la prétention de l'entendement et de la « mécanique de la nature [15] » à une préséance exclusive dans l'approche des phénomènes. Elle est, sur la base de l'acquis définitif de la *Critique de la raison pratique*, une sorte de quête des signes de la présence de la liberté dans le monde sensible même, là où, précisément, l'homme est assigné à sa finitude. Elle constitue une réhabilitation critique de la sensibilité et du sensible qui reçoivent alors une fonction métaphysique indirectement révélante. Mais cette réhabilitation n'est possible que parce que la certitude de l'existence de la liberté suscite la réflexion sur ce qui apparaît comme contingent par rapport au mode d'intelligibilité que projette le système des principes de l'entendement pur. La recherche d'un « passage », de la médiation entre nature et liberté qui s'opposent – même si nous savons, avec la solution de la troisième antinomie, qu'il ne s'agit pas d'une contradiction – est fondée et guidée par l'acquis de la deuxième *Critique*. C'est la raison pratique pure qui impose la relativisation du rapport du sujet connaissant à l'objet connu, sans désavouer cependant ce rapport ou en nier de façon sceptique la vérité. Il y a bien *des* « ordres des choses », Kant faisant usage de ce concept dans la *Critique de la raison pratique* (p. [72]). Ainsi, « [bien qu'un] abîme incommensurable soit installé entre le domaine du concept de la nature – le sensible – et le domaine du concept de la liberté – le suprasensible – au point que, du premier au second (donc par l'intermédiaire de l'usage théorique de la raison), nul passage n'est possible, tout à fait comme s'il s'agissait de mondes différents, dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence, celui-ci *doit* pourtant avoir une influence sur celui-là, autrement dit : le concept de liberté doit rendre effectif dans le monde sensible la fin indiquée par ses lois ; et il faut nécessairement, par conséquent, que la nature puisse être pensée de façon telle que la légalité de sa forme s'accorde pour le moins avec la possibilité des fins qui doivent être mises en œuvre en elle selon des lois de la liberté [16] ».

Le sujet, qui se sait libre et qui pense la présence de cette liberté dans la manière même dont le sensible se donne, est fini. Il part, pour penser, d'une certitude qui excède les possibilités de la pensée théorique. C'est l'excès de « la personnalité, c'est-à-dire [de] la liberté » (p. [155]) par rapport à l'humanité qui constitue le « mystère » pour la raison spéculative. Dans l'*Opus postumum*, cet aspect « surhumain » sera, en tant que tel, pensé comme « divin [17] ». Dieu n'est pas, comme il l'était – d'une façon ou d'une autre – dans la métaphysique classique, le point de départ d'une déduction, mais désignera le moment ultime de l'analyse de l'expérience de l'obligation éthique, ce qui, dans le sujet, l'oblige à penser sans qu'il puisse achever le système du savoir au sens où l'absolu pourrait devenir pleinement compréhensible. Dieu sera, pour le sujet, la désignation du pouvoir incompréhensible qui fait qu'il est pour lui-même une question. Et l'on comprend que Kant puisse alors reprendre, en un sens, l'argument ontologique [18]. Ces ultimes développements de la pensée kantienne prolongent directement la réflexion sur ce qui est pensé, dans la *Critique de la raison pratique*, comme la « sainteté » de la loi, ou ce qu'elle a de « divin », la place du postulat de l'existence de Dieu devant alors être repensée à partir de l'excès du monde par rapport au sujet fini.

Ainsi, l'« utilité positive » de la *Critique de la raison pure*, affirmée dans la « Préface de la deuxième édition », et qui consistait à ouvrir un espace pour la pensée au-delà des limites de la connaissance, manifeste, avec la *Critique de la raison pratique*, sa productivité philosophique. La *Critique de la raison pratique* est la conscience de soi du pouvoir de la raison pure, en tant que cette conscience n'est possible qu'à partir du moment où cette raison a reconnu et déterminé ses limites dans l'ordre spéculatif.

B. La genèse du projet de rédaction d'une Critique de la raison pratique

La deuxième *Critique* constitue l'expression la plus achevée de la réflexion kantienne sur l'expérience de l'*obligation.* L'interrogation sur cette dernière trouve sa première formulation nette dans le texte que Kant écrivit pour le

concours de l'Académie de Berlin de l'année 1763 [19]. Ce texte, publié au printemps de 1764, et qui traite le type de problèmes qui sera étudié dans la « Discipline » de la « Méthodologie transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, avance dans sa « Considération quatrième », § 2, que « les premiers principes de la Morale, d'après leur état actuel, ne sont pas susceptibles de toute l'évidence requise ». En effet, le verbe *sollen* exprime une nécessité de l'action qui peut être entendue en deux sens : au sens d'une « nécessité des moyens (*necessitas problematica*) » et au sens d'une « nécessité des fins (*necessitas legalis*) » ; cependant « la première espèce de nécessité ne caractérise aucune obligation, mais seulement le précepte <*Vorschrift*> qui, telle la solution dans un problème, indique de quels moyens je dois me servir pour autant que je veuille atteindre une certaine fin ». Même si Kant signale, concernant l'obligation morale, que « Hutcheson et d'autres ont fourni à ce sujet, sous le nom de sentiment moral, un point de départ pour de belles observations », il reste, pour lui, qu'« il faudrait pourtant que les concepts fondamentaux suprêmes de l'obligation soient d'abord plus sûrement déterminés ; de ce point de vue, en effet, l'insuffisance de la Philosophie Pratique est encore plus grande que celle de la Philosophie Spéculative, puisqu'il faut encore arrêter d'abord si c'est simplement la faculté de connaître qui détermine à cet effet les premiers principes, ou bien si c'est le sentiment (premier principe interne de la faculté de désirer) » (*ibid.*). C'est pourquoi il annonce à Lambert, le 31 décembre 1765, qu'il va préparer un ouvrage sur les *Premiers principes métaphysiques de la philosophie pratique* (*Correspondance*, p. 45-46).

Dans *Les rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* (1766), l'unité du monde moral est présentée comme susceptible d'être pensée par analogie avec l'unité du monde physique mise au jour par Newton [20]. Kant écrira à Herder, le 9 mai 1768 : « je crois que, en matière de moralité pratique, je suis finalement parvenu à quelque chose, et je travaille actuellement à une Métaphysique des mœurs où je pense pouvoir donner les principes évidents et féconds, ainsi que la méthode à partir de quoi on devra régler les efforts

fréquents, mais la plupart du temps vains, que l'on consent dans ce type de connaissance, si l'on veut que, pour une fois, ils soient exploitables et utiles. J'espère en terminer cette année pour autant que ma santé continuellement variable ne m'en empêche pas » (*Correspondance*, p. 57-58).

La *Dissertation de 1770* donnera une réponse nette à la question posée, réponse se référant à Platon : « La *philosophie morale*, en tant qu'elle fournit les premiers *principes de discernement*, n'est connue que par l'entendement pur et se rattache à la philosophie première, et, pour avoir exposé ses critères en les conformant à la sensation du plaisir et de la douleur, *Épicure* est très justement blâmé, ainsi que certains Modernes, qui l'ont suivi, dans une certaine mesure, de loin, comme *Shaftesbury* et ses partisans[21] » Cette rupture avec l'empirisme lui fera écrire, de façon très optimiste, à Lambert, le 2 septembre 1770 : « Je me suis proposé de mettre en ordre et de rédiger cet hiver mes recherches sur la pure philosophie *morale*, en laquelle on ne doit trouver aucun principe empirique, et qui est pour ainsi dire la *métaphysique* des mœurs. Cette philosophie ouvrira la voie, en plusieurs points, à des vues très importantes sur cette forme modifiée de la métaphysique, et elle me semble en outre également nécessaire dans ces *principes* de la science *pratique* encore si mal résolus en ce moment » (*Correspondance*, p. 70). Le 7 juin 1771, il annonce à Marcus Herz qu'il est occupé à mener à son terme « un ouvrage intitulé *Les Limites de la sensibilité et de la raison*, qui est consacré au rapport des lois et des concepts fondamentaux se rapportant au monde sensible, ainsi que l'ébauche de ce qui constitue l'essentiel de la doctrine du goût, de la métaphysique et de la morale » (*Correspondance*, p. 89), projet qui aboutira avec la publication, en 1781, de la première édition de la *Critique de la raison pure*. Et il précise, dans la lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, le plan de cette œuvre projetée : la partie pratique contiendra une deuxième section sur « les premiers fondements de la moralité » (*ibid.*, p. 94). Une troisième lettre au même correspondant ajoute, fin 1773, qu'il sera heureux lorsqu'il aura « mené à son terme [sa] philosophie transcendantale qui est, en fait, une critique de la raison pure », et qu'il compte passer aussitôt à « la

métaphysique qui n'a que deux parties : métaphysique de la nature et métaphysique des mœurs, dont [il publiera] d'abord la seconde » (*ibid.*, p. 108).

Kant a abandonné le projet d'une métaphysique spéculative, et la *Critique de la raison pure* sera présentée en 1781 comme la « propédeutique », en tant que « critique », « qui examine le pouvoir de la raison relativement à toute connaissance pure *a priori* », préparant par là la métaphysique qui « se divise en métaphysique de l'usage *spéculatif* et métaphysique de l'usage *pratique* de la raison pure » ; « la seconde contient les principes qui déterminent *a priori* et rendent nécessaire le *faire* et le *ne pas faire*. […] La métaphysique des mœurs est proprement la morale pure, où nulle anthropologie (nulle condition empirique) ne se trouve prise pour fondement »[22]. Mais la question éthique est exclue de la philosophie transcendantale, et le « Canon de la raison pure », qui se présente comme une doctrine dégageant l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime de la raison pure, usage légitime qui n'est pas spéculatif, mais pratique, ne répond pas à la question : *Que dois-je faire ?*, et ne s'interroge pas en amont sur le fondement de la loi de l'obligation éthique (la liberté transcendantale qui pourrait fonder la liberté pratique reste problématique) mais seulement en aval : « *Si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer*[23] *?* » Il conviendra donc de détailler les divers aspects du changement de problématique qu'introduira, par rapport au « Canon », la *Critique de la raison pratique*.

La *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785) va renouveler de façon décisive la problématique, et Kant écrit à Schütz le 20 septembre 1785 : « Je me mets à présent sans tarder à l'élaboration complète de la métaphysique des mœurs » (*Correspondance*, p. 245). Il ne semble donc pas envisager la rédaction d'une *Critique de la raison pratique* séparée. Mais on sait que la troisième section traite du « Passage de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pure pratique ». Les deux premières sections ont, suivant l'ordre analytique qui remonte du conditionné aux conditions (*Prolégomènes*, § 5), mis au jour et explicité l'impératif catégorique comme fondement des jugements

moraux (sur le « bien » et le « juste ») prononcés par la conscience commune qui est ainsi rendue attentive en même temps, « comme le faisait Socrate [24] », à son propre principe. « Un tel impératif est une proposition synthétiquement pratique *a priori*, et dans la mesure où cerner la possibilité de propositions de ce type correspond à tant de difficultés dans la connaissance théorique, on peut facilement en inférer qu'elles ne seront pas moindres dans la connaissance pratique [25]. » L'autonomie de la volonté sera dégagée comme « principe suprême de la moralité [26] », cette autonomie étant « la propriété que possède la volonté d'*être* pour elle-même une loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir) [27] ». « *Être* pour elle-même une loi », et non simplement « se donner » sa loi, cela signifie que la raison pure est toujours déjà instituée comme principe de l'agir par notre volonté. La troisième section posera la question de savoir comment est possible cet impératif absolu, et montrera qu'« une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont […] une seule et même chose [28] ». La liberté est le fondement cherché parce que « tout être qui ne peut agir autrement que *sous l'idée de la liberté* est *ipso facto*, du point de vue pratique, réellement libre, ce qui revient à dire que toutes les lois qui sont liées indissolublement à la liberté valent pour lui exactement comme si sa volonté était proclamée aussi libre en elle-même, et cela d'une manière qui puisse valoir aux yeux de la philosophie théorique [29] ». L'ordre suivi dans cette troisième section veut être synthétique, c'est-à-dire aller des conditions au conditionné, partir de l'idée de liberté pour établir comment l'impératif catégorique est possible. Avec cette troisième section, la *Fondation* inclut une critique de la raison *pure* pratique, et reçoit une signification équivalente à celle de la *Critique de la raison pure*. Elle ne semble pas appeler une *Critique de la raison pratique* qui la reprendrait pour la dépasser [30]. Kant veut développer une « déduction » de l'impératif catégorique – ce qui peut signifier une déduction de son caractère catégorique, ou de son caractère impératif, c'est-à-dire une légitimation de sa prétention à valoir nécessairement et universellement, une preuve de sa réalité et de sa nécessité objective. Cette déduction ne saurait en être une au sens fort, c'est-à-dire au sens où l'on dériverait des

principes de leurs sources dans la raison sans avoir, au préalable, fait connaissance avec ces principes. Mais elle dérive tout de même l'impératif de la constitution interne du sujet connaissant, en ce sens que la liberté transcendantale, si elle est présupposée[31], ne l'est pas arbitrairement, mais l'est parce que la *Critique de la raison pure*, avec la solution de la troisième antinomie, a pu établir qu'elle n'était pas impossible, que le « point de vue[32] » situé au-delà des phénomènes ne saurait être récusé par aucune prétention scientiste. « C'est la raison dans son usage naturel qui forme l'idée de liberté comme idée cosmologique et principe d'un monde, sans être dépendante en cela d'évidences éthiques qui précéderaient[33]. » C'est pourquoi il n'y a ni « cercle », ni « échec » dans l'argumentation de la *Fondation.* Certes, « nous admettons que sommes libres dans l'ordre des causes efficientes pour nous penser comme soumis à des lois morales dans l'ordre des fins, et nous nous pensons comme soumis à ces lois parce que nous nous sommes attribué la liberté de la volonté », mais ce n'est qu'« *une sorte* de cercle d'où, *semble-t-il*, il est impossible de sortir[34] ». Il reste qu'alors « la liberté est une simple idée, dont la réalité objective ne peut en aucune manière être rendue manifeste d'après des lois de la nature […]. Elle n'a de valeur qu'à titre de supposition nécessaire de la raison dans *un être qui croit être conscient d'une volonté*, c'est-à-dire d'une faculté encore fort différente de la simple faculté de désirer (j'entends : une faculté de se déterminer à agir comme intelligence, par conséquent selon des lois de la raison, en toute indépendance vis-à-vis des instincts naturels)[35] ». Par ailleurs, reste indéterminé le fait de savoir si le principe de la moralité est déduit en tant que loi ou aussi en tant qu'impératif. La *Critique de la raison pratique* ne cherchera plus à montrer « que c'est le fait d'obéir à cette loi qui constitue le devoir[36] », ou « pourquoi [je dois] en fait me soumettre à ce principe[37] », à déterminer le principe « quant à sa validité et à la nécessité de s'y soumettre[38] ». La légitimité de la règle qui exige de récuser définitivement toute réserve à l'égard de la vie déterminée par l'éthique sera établie par le concept de « *fait de la raison* » duquel on pourra partir pour déduire la liberté. La question même de savoir pourquoi l'on devrait se conduire moralement présuppose ce fait qui oblige

sans cesse à penser. D'un point de vue métaphysique, le fait même de l'obligation inconditionnée, fait qui suscite l'étonnement philosophique, a une fonction révélante.

C'est pourquoi Kant écrit une *Critique de la raison pratique* et non une *Critique de la raison pratique [pure]*, expression qui apparaît, on l'a vu, dans le titre de la troisième section de la *Fondation.* Il s'en explique dès le début de la « Préface » et dans l'« Introduction ». Elle « doit seulement établir *qu'il y a une raison pratique pure*, et [elle] critique en vue de cela tout le *pouvoir pratique* de la raison » (p. [3]). On sait que le terme de « critique » désigne une activité de réflexion qui distingue ce qui est vrai de ce qui est faux et ce qui est légitime de ce qui ne l'est pas, et cela en examinant les fondements possibles d'une telle distinction. Elle peut donc confirmer ou récuser. Mais comme cette activité naît d'un doute ou d'un soupçon concernant cette vérité ou cette légitimité, c'est la fonction négative de la critique qui est la plus habituellement retenue. Ainsi la *Critique de la raison pure* a une fonction négative en ce qu'elle montre l'impossibilité d'une connaissance spéculative du suprasensible et impose une discipline visant à extirper les prétentions illégitimes de la métaphysique traditionnelle. C'est pourquoi Kant la désigne toujours, dans la *Critique de la raison pratique*, comme critique de la raison pure *spéculative.* Mais elle a également, ce sur quoi Kant insistera fortement dans la « Préface de la deuxième édition », une « fonction positive » qui est de libérer la raison *pure pratique* de sa négation, à laquelle conduisent les prétentions ontologiques exorbitantes de la connaissance des phénomènes. L'usage théorique de la raison *pure* est dès lors ramené au rôle *régulateur* des idées, ce qui permettra de reconnaître pleinement le rôle *constitutif* de cette raison pure dans l'ordre *pratique*. La fonction négative de la critique est évidente dans la *Critique de la raison pratique*. Elle est dirigée contre la raison pratique empiriquement conditionnée, contre la raison pratique qui n'est pas pure parce qu'elle pose qu'au fondement de tout agir il n'y a que des intérêts pathologiques, la raison elle-même n'étant que calcul au service de ces intérêts. La prétention que la critique met en évidence, pour la récuser, est celle qui consiste à affirmer que ce qui dynamise la volonté ne peut être que d'ordre sensible, donc que la raison pure ne

saurait être pratique par elle-même. La critique au sens négatif ne saurait ici concerner la raison pratique *pure* en tant qu'elle fournit le principe de l'agir parce que, avec la découverte de la fonction constitutive de la raison pure, c'est la destination de l'homme qui se trouve définie. Sa fonction positive est de mettre au jour l'usage pratique de la raison pure en le distinguant (κρίνω = séparer, distinguer, et aussi : mettre en jugement, attribuer) de l'usage empiriquement conditionné de la raison au service des inclinations, en montrant *qu'il y a* une raison pratique *pure.* Certes, il y a bien une « *dialectique* » de la raison pratique « *pure* », et l'on pourrait donc penser qu'une *critique* de la raison pratique *pure* est également nécessaire, mais cette dialectique n'est pas constituée par un conflit, interne à la raison pure et dans lequel une thèse et une antithèse seraient également prouvées, entre autonomie et hétéronomie, ou entre la raison pratique pure et la raison pratique empirique. La juridiction *a priori* de la raison pure pratique, qui constitue le pratique-inconditionné, l'exclut. Elle ne concerne que l'objet, le fait de l'exigence de la vertu étant assuré, et le problème posé ne concernant alors que la relation au bonheur. Parler d'une critique de la raison pratique *pure* entraînerait une redoutable confusion, puisque l'acquis de l'« Analytique » pourrait alors apparaître comme problématique. Or cette « Analytique » concentre en elle la nouveauté de la deuxième *Critique* par rapport à la *Critique de la raison pure* qui, avec le « Canon de la raison pure », se présentait comme ayant une portée universelle, comme une critique de la raison aussi bien pratique que théorique, puisque la critique de la raison pure théorique, critique de son usage transcendant, permet de libérer son usage pratique immanent que l'illusion transcendantale nous masque. Un signe immédiat de la transformation de la perspective proposée par la *Critique de la raison pratique* est fourni par le fait que Kant désigne toujours, dans cette deuxième *Critique*, la première comme Critique de la raison pure *spéculative*, montrant par là que son ambition d'exhaustivité initiale apparaît maintenant problématique.

Il faut donc revenir au « Canon de la raison pure » pour comprendre pleinement, par différence, la *Critique de la raison pratique*.

C. La prééminence de la philosophie morale dans le « Canon de la raison pure »

Un « canon » étant « l'ensemble des principes *a priori* pour l'usage légitime de certains pouvoirs de connaître en général[39] », et l'usage spéculatif de la raison pure étant dialectique, il ne saurait y avoir de canon de la raison pure pour cet usage, mais seulement une « discipline ». La logique générale est un canon de l'usage de l'entendement et de la raison, mais seulement de la rectitude au point de vue de la simple forme. Et il y a un canon de l'entendement pur : c'est l'*Analytique des principes* qui enseigne à appliquer à des phénomènes les concepts de l'entendement qui contiennent la condition de règles *a priori.* La raison pure n'est cependant pas une faculté inutile. Kant a montré que la propension de la raison pure à dépasser l'expérience est le signe d'un intérêt non spéculatif de la raison : l'intérêt pratique. Au-delà des limites de l'expérience, « elle soupçonne qu'elle va […] trouver des objets possédant pour elle un grand intérêt », et l'usage pratique est la cause de « l'irrépressible désir de trouver quelque part de quoi poser un pied ferme absolument au-delà des limites de l'expérience »[40]. Comme il y a un usage pratique de la raison pure, il y a un canon de cet usage, et uniquement de cet usage, c'est-à-dire un ensemble de principes *a priori* qui le rendent possible. L'usage pratique est « la destination complète de l'être humain[41] », la fin de l'organisation du système (architectonique), et il définit le « concept cosmique » de la philosophie[42]. Cet intérêt pratique fait apparaître la signification existentielle des tâches philosophiques.

Le problème pratique reste cependant « étranger à la philosophie transcendantale[43] », bien qu'il soit en rapport avec elle. C'est ce qui fait que le « Canon » « impose le sentiment que la première *Critique*, originellement, en excluait une seconde[44] ». En effet, d'après le « Canon », il y a un usage pratique de la raison pure et « la liberté pratique peut être prouvée par l'expérience[45] », ou : « nous connaissons […] la liberté pratique par expérience comme constituant l'une des causes naturelles, à savoir une causalité de la raison dans la

détermination du vouloir[46] ». L'expérience révèle que ma volonté peut résister à l'impulsion provoquée par ce qui affecte les sens, et cela grâce à une représentation de la raison qui détermine ce qui est désirable comme ce qui est préférable. Il y a des impératifs qui sont des lois objectives de la liberté : ils sont pragmatiques (règles de prudence en vue du bonheur) ou ce sont des lois morales pures qui déterminent complètement *a priori* ce qui doit être fait ou ce dont on a à s'abstenir, la rationalité du vouloir étant simplement plus grande dans le second cas. Dès lors, « est pratique tout ce qui est possible par liberté[47] ». L'« expérience » est ici « l'appréhension *psychologique* d'une donnée immédiate »[48], le fait psychologique des refus inspirés par les conseils de la prudence ou par le verdict du jugement moral. Ce pouvoir pratique donné immédiatement est une certitude indubitable, mais le fait moral est un fait empirique, et, comme tel, il ne nous permet pas d'accéder à une réalité nouménale, il ne révèle pas la raison pure comme *causa noumenon*. La loi morale, réduite à un fait d'expérience comme les autres, ne saurait révéler l'intelligible. La liberté transcendantale, qui « requiert une indépendance de la raison elle-même (du point de vue de sa capacité d'inaugurer, comme cause, une série de phénomènes) vis-à-vis de toutes les causes déterminantes du monde sensible », et qui « semble être en contradiction avec la loi de la nature, partant avec toute expérience possible », « demeure un problème »[49], car nous ne savons pas « si la raison elle-même, dans ces actes par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas à son tour déterminée par des influences extérieures à elle, et si ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour nature vis-à-vis de causes plus élevées et plus éloignées[50] ». La liberté pratique ne suppose donc pas nécessairement la liberté transcendantale et n'est pas fondée en elle. D'après le « Canon », nous savons donc que la raison nous prescrit d'agir selon une loi qui constitue le principe d'une certaine expérience, celle « d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, *pourraient* être trouvées dans l'*histoire* de l'être humain[51] ». « Mais [cette loi] ne saurait nous faire savoir si, *originellement et métaphysiquement, dans l'acte même par lequel la raison a prescrit à la volonté la loi d'une*

action indépendante de l'impulsion sensible, la raison a agi également en toute indépendance à l'égard du sensible, bref si elle a institué cette loi de façon *autonome*, ou sous la condition d'une sollicitation sensible, c'est-à-dire de façon *hétéronome*. Sans doute dois-je dans mon action me déterminer absolument *a priori*, mais ce commandement lui-même a-t-il été institué absolument *a priori* par ma raison ? C'est ce que j'ignorerai toujours [52]. » La conscience morale ne conduit pas à admettre l'autonomie de la volonté. « La question portant sur la liberté transcendantale concerne uniquement le savoir spéculatif, et nous pouvons la mettre entièrement de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit du pratique [53] », même s'il a été prouvé, dans l'« Antinomie de la raison pure », qu'elle n'est pas impossible et que, philosophiquement, il serait du plus haut intérêt de pouvoir fonder en elle la liberté pratique.

Mais la question posée dans le « Canon » est celle de l'usage pratique *effectif*. La question de la liberté transcendantale n'est donc, écrit Kant, « [mise de côté qu'] *aussi longtemps que* notre objectif se situe dans la définition de ce qu'il faut *faire ou ne pas faire* [54] », « quand il s'agit du pratique <*wenn es* um *das Praktische* zu tun *ist*> », c'est-à-dire lorsqu'on veut penser les conditions de l'effectivité de la raison pure en aval de la loi, et non, en amont, les conditions de la loi elle-même, dont la nature n'est pas encore mise au jour. La morale est exclue de la question transcendantale parce que la loi n'est pas encore reconnue comme *une proposition synthétique a priori* liée à un sentiment *pur* (le respect) [55]. La loi de la causalité de la raison pure est pensée en relation avec un effet, le bonheur, en tant que ce dernier est conçu comme devant résulter de la causalité de la raison. La question posée est celle de la mise en pratique de la loi par un être raisonnable et fini, et non celle de la condition de possibilité de la loi morale elle-même, condition qui, dans la *Critique de la raison pratique*, sera la liberté *transcendantale* précisément.

Le « fondement » de la moralité effective, plus que de la morale, sera trouvé, dans le « Canon », avec les deux présuppositions de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, sans lesquelles les lois morales seraient de « vaines chimères », parce qu'elles ne pourraient être considérées

comme des *commandements* « si elles ne reliaient *a priori* aux règles qu'elles énoncent des conséquences proportionnées et donc si elles ne véhiculaient avec elles des *promesses* et des *menaces* »[56]. Ainsi, sans la théologie morale, « les grandioses Idées de la moralité sont certes objets d'approbation et d'admiration, mais non point *des mobiles de l'intention et de l'effectuation*, parce qu'elles ne remplissent pas entièrement la fin qui est assignée à tout être raisonnable de façon naturelle et *a priori* précisément par cette même raison pure[57] ». La loi morale nous commande d'agir de telle sorte que nous soyons dignes du bonheur, et l'acte moral est la condition nécessaire de l'existence d'un monde *rationnel*, monde moral dans lequel le bonheur est *proportionné* à la vertu, car « le lien s'établit sur un mode tel que c'est la disposition morale qui, comme condition, rend d'abord possible la participation au <*Anteil an*> bonheur, et non pas, à l'inverse, la perspective du <*Aussicht auf*> bonheur qui rend possible la disposition morale[58] ». La raison est cause au sens fort parce qu'elle agit sur notre volonté et se trouve être productrice d'actes ; elle est cause aussi au sens d'une cause occasionnelle, d'une condition première d'un ordre qui dépend d'elle sans être produit directement par elle, mais par l'intermédiaire de Dieu intervenant comme un troisième terme. Le bonheur ne peut être qu'effet. La causalité de la raison, constatée en nous parce qu'elle commande *a priori*, constitue la liberté pratique qui est sans rapport avec une liberté transcendantale étrangère à l'expérience possible. Cette liberté transcendantale n'a pas non plus à être postulée puisqu'elle n'est pas requise comme condition de possibilité de la vertu, laquelle est la composante première de l'objet de la raison pratique, le souverain Bien, union de la vertu et du bonheur. « En ce sens, dans un canon de la raison pure, nous n'avons affaire qu'à deux questions qui concernent l'intérêt pratique de la raison pure et vis-à-vis desquelles un canon de son usage doit être possible : Est-ce qu'il y a un Dieu ? Est-ce qu'il y a une vie future[59] ? » Chercher les conditions de possibilité de l'usage pratique, c'est répondre à la question : « Si je fais ce que je dois, que puis-je espérer ? », espérer non au sens de l'incertaine éventualité d'un bien, si la condition est remplie, mais au sens de la certitude de sa possession future[60]. Le bonheur proportionné à

la moralité ne peut advenir si l'on s'en tient à la nature. « Pour le concevoir, il faut poser comme cause de la nature une raison suprême qui accomplit souterrainement cette fin selon un ordre que le monde sensible nous tient caché [61]. » Dès lors, la raison théorique est amenée, à partir du point de vue de la finalité pratique, à affirmer l'unité systématique de toutes choses fondée dans la réalité de ce qui était, dans la théologie transcendantale, l'idéal de la raison pure. Le souverain Bien originaire fonde alors la moralité, mais l'action morale ne réalise pas l'autonomie.

En d'autres termes : c'est la perspective du bonheur, rationnellement, c'est-à-dire proportionnellement attribué, qui dynamise le sujet moral dans sa volonté de réaliser un ordre moral. « Les lois morales n'ont en elles-mêmes aucune *vim obligatoriam*, mais elles contiennent seulement la norme. Elles contiennent les conditions objectives du jugement, mais non les conditions subjectives de la mise en pratique. Ces dernières se trouvent dans l'accord avec notre aspiration au bonheur [62]. » La théologie morale est donc un moment constitutif pour la conscience morale, alors que dans la « Dialectique » de la *Critique de la raison pratique* elle ne sera qu'un complément pour la volonté bonne. Cela ne va donc pas sans problème, car la croyance en l'existence de Dieu présuppose la conscience de l'obligation comme telle, qu'elle doit d'abord rendre possible. Kant a pris conscience de cette contradiction qui ne peut être surmontée que dans le cadre d'une remise en chantier du problème : « Si la loi morale avait besoin de Dieu et d'une vie future pour nous obliger, il serait absurde de fonder sur un tel besoin la croyance en la réalité effective de ce qui peut satisfaire ce besoin [63]. » C'est dire clairement qu'« une loi qui n'oblige pas par elle-même, mais qui n'acquiert la force d'obliger qu'à partir du moment où je suis convaincu de l'existence d'un être originaire intelligible, ne contient en elle-même aucun motif pour admettre une telle existence [64] ».

On comprend que le « Canon de la raison pure » ne peut comporter une « Analytique » puisque l'interrogation ne porte pas sur la liaison de la loi universelle à la volonté, liaison qui s'avérera être une synthèse *a priori*. Et elle ne peut porter sur cette liaison tant que le devoir n'est saisi que dans le cadre

d'une expérience psychologique qui ne saurait garantir que l'impératif catégorique est inconditionné en lui-même et qu'il n'est pas l'effet de causes naturelles éloignées et cachées à notre regard. Il ne peut y avoir, dans une telle perspective, de révélation d'une liberté authentique, c'est-à-dire au sens transcendantal. Mais la « Dialectique transcendantale », avec la solution de la troisième antinomie, pose déjà le problème pratique en relation avec la liberté transcendantale. En effet, « il est particulièrement remarquable que ce soit sur cette Idée *transcendantale* de la liberté que se fonde le concept pratique de celle-ci, et que ce soit cette idée qui constitue, dans cette liberté, le moment véritable où se nouent les difficultés qui ont entouré depuis toujours la question de sa possibilité [65] ». Et « on voit facilement que si toute causalité présente dans le monde n'était que nature, […] *la suppression de la liberté transcendantale ferait disparaître en même temps toute liberté pratique* [66] ». Cela signifie, Kant ayant conservé le texte du « Canon » dans la deuxième édition, que, si la question portant sur la liberté transcendantale peut certes être « [mise] de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit du pratique <*wenn es um das Praktische* zu tun *ist*> [67] », c'est-à-dire quand il s'agit pour nous d'agir, cette question n'est évidemment pas philosophiquement indifférente lorsqu'il s'agit de penser la pratique. En ce sens, la *Critique de la raison pure* n'exclut pas une interrogation plus approfondie. Elle l'appelle même, mais de manière indéterminée. Le « Canon » laisse ouverte la possibilité d'une interrogation plus fouillée sur l'impératif moral lui-même, et c'est ce qui conduira au remaniement de la *Critique de la raison pratique* réfléchissant sur les conditions de l'usage pratique de la raison en tant que raison pure.

II. Les transformations décisives de la problématique dans la deuxième *Critique*

La *Critique de la raison pratique* remanie en profondeur toute la réflexion sur l'usage pratique de la raison pure et lui donne une portée métaphysique radicale. Ce qu'elle apporte de neuf, non seulement par rapport au « Canon », mais aussi par rapport à la *Fondation*, tient essentiellement en trois affirmations liées : celle de la conscience morale comme « fait

de la raison », celle du savoir de l'existence de la liberté transcendantale dont la preuve tire sa force de ce « fait de la raison », et enfin celle de l'existence d'un sentiment *pur*, le respect, dans lequel ce fait nous est donné. L'obligation inconditionnée relevant d'une expérience *sui generis* a une portée métaphysique révélante parce qu'elle permet de donner une réponse à la question : *Qu'est-ce que l'homme ?* qui résume, pour Kant, les trois autres questions concernant le savoir, le devoir et l'espérance. Cette réponse étant : la *liberté*, la question même s'en trouve transformée, dans la mesure où la réponse relativise d'emblée toute prétention ontologique des diverses tentatives d'objectivation qui prétendraient épuiser la question.

A. Le « fait de la raison »

Il s'agit, pour Kant, de l'expérience de l'obligation inconditionnée. L'expression désigne « la conscience de [la] loi fondamentale […], parce qu'on ne peut subtiliser pour la déduire de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car celle-ci ne nous est pas donnée avant), mais parce qu'elle s'impose à nous par elle-même comme proposition synthétique *a priori*, qui n'est fondée sur aucune intuition, ni pure, ni empirique » (p. [55-56]). Mais elle désigne aussi la loi morale elle-même (p. [56], [81], [163]) qui nous fournit « un fait absolument inexplicable à partir de toutes les données du monde sensible et par l'usage le plus ample de notre raison théorique » (p. [74]). Elle désigne encore « la conscience de la liberté de la volonté » (p. [72]) ou « l'autonomie dans la proposition-fondamentale de la moralité » (p. [72]) qui montre que la raison pure seule peut être pratique par elle-même ; l'expression s'applique donc aussi à « la réalité objective d'une volonté pure ou, ce qui est la même chose, d'une raison pratique pure » (p. [96]). Enfin, Kant l'utilise pour parler du devoir prescrivant effectivement des actions, et qui présuppose une causalité intellectuelle, non conditionnée de façon sensible (p. [187]). Certes, à partir de la p. [81], Kant introduit une restriction dans ses formulations : « en quelque sorte comme <*gleichsam als*> un fait de la raison pure », ou, p. [96] et p. [187], « en quelque sorte par » ou « comme par » (<*gleichsam durch*>). Mais cette restriction

n'est là que pour rappeler le caractère non empirique de ce « fait unique de la raison pure » (p. [56]) qui est « apodictiquement certain » (p. [81]).

Cela signifie que la distinction de l'être et du devoir-être s'impose comme une obligation nécessaire par elle-même, et non déductible de la raison théorique et par elle, non déductible aussi d'une conception de la nature humaine ou de lumières concernant un plan divin, parce qu'identique à la présence indubitable de la raison pure comme pratique. Il y a là une sorte de « cogito éthique », si l'on peut parler ainsi, qui échappe comme tel à tout reproche de « paralogisme naturaliste [68] ». C'est un fait en ce sens que, comme le *suggère* Kant, « une loi inconditionnée [est] seulement la conscience de soi-même d'une raison pratique pure » (p. [52]). Il s'agit de la conscience d'une obligation valant absolument, qui n'est pas fictive, même si l'expérience ne fournit aucun exemple d'action effectivement morale. Kant veut dire simplement « que la conscience morale existe et qu'elle consiste en une obligation inconditionnée [69] ». En d'autres termes, la proposition-fondamentale de la moralité « n'a besoin d'aucune recherche et d'aucune découverte ; elle était toujours déjà dans la raison de tous les hommes et elle est *incorporée* à leur être » (p. [188] ; c'est nous qui soulignons). Pour Kant, le « fait de la raison » est donc la loi elle-même, le contenu de la conscience, et non simplement la conscience de la loi, car cette dernière pourrait n'être qu'une illusion. Ce fait est la présence en nous de la raison pratique pure elle-même. « Aussi bien le fait de la raison est-il moins un fait donné à la raison que la raison elle-même considérée comme un fait. Ainsi se justifie doublement la dénomination de "fait de la raison" : dans ce fait, ce qui en nous est donné à la raison, c'est bien la raison elle-même [70]. »

C'est pourquoi aussi la voix de la raison pratique pure est « *unüberschreibar* » (p. [62]). Il se peut qu'on ne lui obéisse pas, mais on ne peut couvrir sa voix. Le devoir cependant « réside ici uniquement dans le fait de cultiver sa conscience, d'aiguiser l'attention portée à la voix du juge intérieur et d'appliquer tous les moyens (ce qui n'est par conséquent qu'un devoir indirect) permettant de faire entendre cette voix [71] ». C'est bien la *culture* de la moralité en nous qui est un

devoir, mais ce devoir de juger la valeur de *ses* actions est un devoir d'obligation large : « faire en sorte, de tout notre pouvoir, que, pour toutes les actions conformes au devoir, la pensée du devoir constitue par elle-même un mobile suffisant [72] ». En effet, « il n'est pas possible à l'homme de pénétrer assez loin dans les profondeurs de son propre cœur pour pouvoir jamais être pleinement certain, ne serait-ce même que dans un *seul* acte, de la pureté de son dessein moral et de la sincérité de son intention, quand bien même il n'aurait aucun doute sur la légalité de son action. Souvent, la faiblesse qui dissuade d'avoir l'audace de commettre un crime a été tenue par le même homme pour de la vertu (alors que celle-ci induit le concept de force), et combien ont pu mener une longue vie sans fautes qui se trouvent simplement avoir eu la *chance* d'être placés à l'écart de tant de tentations ! À ceux-là demeure même caché quel degré de pure teneur morale était inscrit, pour chaque acte, dans l'intention [73] ». La conscience morale exclut la « bonne conscience [74] ». Le devoir imposé comporte celui de « la descente aux enfers que constitue la connaissance de soi [75] ». Kant retrouve ici la réserve de la morale évangélique puisque « [le Saint de l'Évangile] dit de lui-même : Pourquoi moi (que vous voyez), m'appelez-vous bon ? Personne d'autre n'est bon (ne constitue l'archétype du Bien) que l'unique Dieu (que vous ne voyez pas) [76] ». Elle nous fait obligation de ne pas céder à la tentation du moralisme qui consiste à vouloir se constituer en conscience morale de l'autre : « Ne jugez pas [77]. » Kant ne nomme qu'une seule fois la conscience morale <*Gewissen*> dans cette deuxième *Critique* (p. [175]). Elle ne concerne que le jugement porté par nous sur nos propres actions (cf. p. [176]). Ce jugement accuse lorsque l'action ne s'accorde pas à ce qui est exigé par la loi, mais il impose aussi qu'en cas d'accord on ne se permette pas de conclure de la conformité au mérite. Il y a une véritable « asymétrie caractéristique de l'expérience morale [78] ». Il n'y a pas de justification par les œuvres, car seuls les phénomènes sont accessibles, le caractère intelligible ne l'est pas. « La moralité proprement dite des actions (le mérite et la faute), même celle de notre propre conduite, nous demeure donc totalement dissimulée. Nos imputations ne peuvent être rapportées qu'au caractère empirique. Jusqu'à

quel point cependant est-ce là le pur effet de la liberté, jusqu'à quel point c'est à la simple nature et à ce que peut avoir de vicié, hors de toute responsabilité, le tempérament, ou aux heureuses dispositions de celui-ci (*merito fortunae*), qu'il faut attribuer cet effet, personne ne peut l'élucider jusqu'en son fond, ni par conséquent porter un jugement avec une pleine justice [79]. »

Ce fait « unique » de la raison pure, unique en ce que l'obligation qui *s'impose à nous* ne peut, à cause de sa nécessité qui fait que sa factualité ne peut être ni vécue ni pensée comme facticité, mais accueillie comme « sainteté [80] », ce fait, donc, est aussi un fait insigne qui impose de *penser*. Car la raison théorique peut certes se faire *a priori* une idée de l'obligation, elle peut même en proposer, dans les discours des sciences de l'homme, une genèse empirique, mais elle ne saurait produire cette obligation comme telle : « Si cette loi n'était pas donnée en nous-mêmes, nous ne saurions en produire une semblable par aucune subtilité de la raison, ni l'imposer à l'arbitre par quelque bavardage ; et pourtant c'est cette loi seule qui nous rend conscients de l'indépendance de notre arbitre quant à la détermination par tous les autres motifs (de notre liberté) et, en même temps, de l'imputabilité de nos actes [81] » La critique de la raison théorique qui dépasse ses limites a éliminé les obstacles qui interdisent de reconnaître pleinement l'usage pratique de la raison pure, mais la raison théorique ne peut ressaisir ce qui est en jeu dans la résolution pratique à travers laquelle seulement le moi peut être en relation avec le fondement intelligible de son être [82]. La certitude qui s'exprime dans la formule ramassée : « Tu dois, donc tu peux », n'est pas une simple conclusion théorique, elle ne livre pas une connaissance, elle est une explicitation de la compréhension du sujet moral par lui-même, ce sujet qui accède à la conscience de soi dans ce qui est le fait du rôle constitutif de la raison pure. Il n'y a pas, là, de scission radicale de la raison comme chez Aristote, car la raison qui « produit » le fait est la même que celle qui pense le concept théorique de l'inconditionné. Il n'y a pas non plus de subordination de la raison pratique à la raison spéculative comme l'exige l'idéalisme absolu. Le « fait de la raison »

impose la reconnaissance philosophique de l'impossibilité pour la raison, en tant qu'elle est théorique et spéculative, d'accéder au fondement de son usage pratique en tant que raison pure. C'est le caractère indépassable de notre finitude qui se manifeste dans cette factualité.

La métaphysique n'est alors possible qu'à partir de la réflexion de la raison pratique pure sur cette loi apodictique en elle-même qui permet, selon Kant, de prouver que la liberté est effectivement réelle (p. [5]). La métaphysique n'est encore possible, comme élucidation du sens de la destinée humaine, après la déconstruction de la métaphysique traditionnelle par la *Critique de la raison pure*, qu'à partir de l'éthique qui fournit le seul principe dont l'homme fini puisse partir pour se comprendre.

B. La preuve de la liberté

La « Préface » de cette deuxième *Critique* insiste d'emblée sur ce qui en constitue, aux yeux de Kant, l'apport principal : la preuve de la réalité-effective de la liberté transcendantale (p. [4-7]). Il ne s'agit plus essentiellement, comme dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, de « [rendre la connaissance de la raison humaine commune] attentive, comme le faisait Socrate, à son propre principe[83] », pour « prouver » ou « démontrer », ou « déduire »[84] ensuite ce dernier. Dans la *Critique de la raison pratique*, après avoir rappelé que la *déduction* vise « la légitimation de [la] validité objective et universelle et […] la pénétration de la possibilité d'une telle proposition synthétique *a priori* » (p. [80]), Kant écrit que « la réalité objective de la loi morale ne peut être prouvée par aucune déduction, par aucun effort de la raison théorique, spéculative, ou empiriquement étayée, et donc, si l'on acceptait même de renoncer à la certitude apodictique, elle ne pourrait être confirmée par aucune expérience ni être prouvée ainsi *a posteriori*, et cependant elle est solidement établie » (p. [81-82]). Cette déduction n'est pas possible, et elle est d'ailleurs inutile, dès lors que la conscience de la loi s'impose comme le fait de la raison. En revanche, ce principe moral « sert inversement lui-même à la déduction d'un pouvoir insondable » (p. [82]), celui de la liberté. La loi

morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté (p. [5], note). Cette déduction « vient occuper la place de [la] déduction vainement cherchée du principe moral » (p. [82]). Kant le répète encore : « au lieu de la déduction du principe suprême de la raison pratique pure, c'est-à-dire de l'explication de la possibilité d'une connaissance *a priori* de ce genre, on n'a […] pu avancer rien de plus que ceci, à savoir que, si l'on pénétrait la possibilité de la liberté d'une cause efficiente, on pourrait pénétrer également, non sans doute simplement la possibilité, mais bien la nécessité de la loi morale comme loi pratique suprême pour des êtres raisonnables » (p. [167]). Mais cette nécessité, nous ne pouvons la pénétrer, et nous ne pouvons donc pas déduire la loi morale de la liberté.

La déduction de la liberté à partir de la loi morale satisfait un besoin de la raison théorique. L'idée « cosmologique » de la liberté « le pouvoir d'inaugurer *par soi-même* un état [85] » était une idée nécessaire pour l'usage complet du concept de causalité (p. [4]), mais elle plonge la raison spéculative « dans la plus grande perplexité » (p. [53]). La loi morale fournit à ce concept, problématique pour la raison théorique, de la réalité objective. D'un point de vue architectonique, la liberté fournit « la *clé de voûte* de l'édifice entier d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative » (p. [4]) puisqu'elle donne un contenu au concept de causalité inconditionnée forgé par la raison spéculative en explicitant par là même le sens du désir de la métaphysique de dépasser les limites de toute expérience possible [86]. Par là la loi morale se voit accorder une « espèce de lettre de créance » (p. [83]) parce qu'« [elle] prouve sa réalité […] aussi pour la raison pure spéculative » *(loc. cit.)*. Mais on prouve seulement *que* la liberté est, et non comment elle est possible. « Comment la liberté d'un être du monde est possible, cela ne peut être démontré directement ; ce serait faisable seulement dans le concept de Dieu, s'il était admis [87]. »

Notre connaissance du « pratique-inconditionné » commence donc par la loi morale (p. [52-53]). Kant dit de cette dernière que « nous [en] prenons immédiatement conscience », alors que de la liberté « nous ne pouvons […] prendre immédiatement conscience » (p. [53]). Mais

« l'expérience confirme aussi cet ordre des concepts en nous » (p. [54]). La loi morale « nous conduit précisément <*gerade*> au concept de liberté » (p. [53]), et le fait de la raison « est indissolublement lié à la conscience de la liberté de la volonté, bien plus, […] il ne fait qu'un avec elle » (p. [72]) [88]. C'est dire que la preuve de la liberté apportée par la philosophie explicite la condition interne du fait. La liberté est la *ratio essendi* de la loi morale (p. [5], note). Cela signifie que « s'il n'y avait pas de liberté, alors la loi morale ne pourrait *pas* du tout être *rencontrée* en nous » (*loc. cit.*). Mais la preuve reste indirecte. La pensée de Kant, ici, ne va pas sans difficulté. On sait qu'il distingue deux méthodes : « La méthode *analytique* est opposée à la méthode *synthétique*. L'une part du conditionné et du fondé et remonte aux principes (*a principiatis ad principia*), l'autre au contraire va des principes aux conséquences ou du simple au composé. On pourrait encore nommer la première *régressive*, la seconde *progressive* [89]. » La méthode analytique, cela a souvent été remarqué, s'apparente à la *dialectique ascendante* définie par Platon dans la *République* (livre VI, 511a-b) et à l'*analyse zététique* des mathématiciens de l'Antiquité. Dans le livre VII de ses *Collections mathématiques*, Pappus d'Alexandrie la définit ainsi : « Dans l'analyse, supposant déjà fait ce que nous cherchons, nous considérons de quel antécédent cela est une conséquence ; puis de nouveau quel est l'antécédent de celui-ci ; et ainsi jusqu'à ce que, en reculant de cette manière, nous tombions sur quelque chose de déjà connu et de tenu pour principe. Et ce procédé est appelé *analyse*, c'est-à-dire solution à rebours [90]. » Il s'agit bien de chercher les principes dont une proposition à fonder et supposée donnée est la conséquence. L'opposition des deux démarches a, par ailleurs, débordé le cadre des mathématiques. Zabarella, qui a influencé Galilée, oppose ainsi la méthode compositive ou démonstrative à la méthode résolutive : « La démarche scientifique va soit de la cause à l'effet, soit de l'effet à la cause : celle-là est la méthode démonstrative, et celle-ci la résolutive ; et il n'y a pas d'autre procédé pour obtenir une connaissance certaine des choses… Puisque, par suite de la faiblesse de notre esprit, les principes dont devrait se tirer la démonstration nous sont inconnus, et que nous ne pouvons

partir de l'inconnu, il nous faut nécessairement prendre une autre voie, par laquelle, grâce à la méthode résolutive, nous serons conduits à la découverte des principes, pour pouvoir ensuite, quand ils seront trouvés, démontrer par eux les phénomènes et les effets naturels [91]. » La distinction entre deux « manières de démontrer », qui satisfont toutes deux aux exigences de l'« ordre », est évidemment aussi, on le sait, faite par Descartes qui distingue « l'analyse ou résolution » et « la synthèse ou composition », la première étant « la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée » et « la plus vraie et la plus propre à enseigner » [92].Procéder selon cette méthode double c'est encore ce qu'a fait Newton, selon Roger Cotes, dans la « Préface » qu'il a composée pour la deuxième édition (1713) des *Principia mathematica* [93]. Pour Kant, la mise en œuvre de la méthode synthétique présuppose l'utilisation, au préalable, de la méthode analytique, et l'on peut comprendre la deuxième *Critique* comme « un retour synthétique sur ce qui a d'abord été donné analytiquement » (p. [19]). Mais « la méthode analytique, en tant qu'on l'oppose à la méthode synthétique, est tout autre chose qu'un ensemble de propositions analytiques ; elle signifie seulement que l'on part de ce que l'on cherche comme s'il était donné et que l'on remonte aux conditions sous lesquelles seules il est possible. Dans cette méthode d'enseignement, il arrive assez souvent qu'on n'emploie que des propositions synthétiques, comme l'analyse mathématique en fournit un exemple, et il vaudrait mieux l'appeler la *méthode régressive* pour la distinguer de la méthode synthétique ou *progressive* [94] ». Ainsi comprise, la méthode analytique est suivie dans le § 5 de l'« Analytique », dans la résolution du problème consistant, « supposé que la simple forme législatrice des maximes soit seule le fondement suffisant de la détermination d'une volonté, [à] trouver la constitution de la volonté qui est déterminable par cela seul » (p. [51]), donc à remonter d'une proposition à établir au principe qui la fonde, principe affirmant *que* la liberté *est*. La déduction de la condition au conditionné, de la liberté à la loi, présentée dans la résolution du Problème II dans le § 6 (« Supposé qu'une volonté soit libre, trouver la loi qui est seule apte à la déterminer nécessairement », p. [52]), peut être dite synthétique ; mais nous ne pouvons pas « commencer par

la liberté » car « nous ne pouvons ni en prendre immédiatement conscience […], ni conclure à elle à partir de l'expérience » (p. [53]). *Cette* démarche synthétique est impossible, car rien ne nous autorise, étant donné notre finitude, à partir de la liberté prise comme principe anhypothétique. En revanche, la démarche d'abord analytique *en tant que* résolution d'un problème à partir d'une proposition à établir (supposition de la loi morale), pourrait être dite synthétique dès lors que la proposition à établir, comme « fait de la raison », s'avère être, en tant que proposition synthétique *a priori*, « apodictiquement certain[e], en admettant même qu'on ne puisse produire, dans l'expérience, aucun exemple où elle serait exactement suivie » (p. [81]). La méthode est bien synthétique alors, *à condition de se rappeler* qu'il s'agit, dans le respect de la discipline critique qui requiert que l'on ne parte jamais que du sujet qui ne saurait connaître les choses en elles-mêmes, d'une démarche de *notre* connaissance (pratique)[95]. En d'autres termes, pour le sujet fini que nous sommes, le « fait de la raison » est un authentique *principe* donné, le conditionné devenant alors la condition. C'est pourquoi Kant peut écrire que l'« on ne peut conférer une réalité objective à aucune des idées théoriques non plus que les prouver, à l'exception de la seule idée de liberté qui, elle, est la condition de la *loi morale* dont la réalité est un *axiome*[96] ». Ce n'est qu'en ce sens que nous sommes capables de mettre en œuvre une démarche synthétique, car cette dernière ne saurait être, dans la philosophie de Kant, une méthode ostensive partant de l'inconditionné, à moins de dire que l'inconditionné est l'impératif qui commande sans condition. Nous sommes dans l'ordre réflexif, et c'est un rêve métaphysique que celui de l'impossible coïncidence avec l'ordre réel. Dans l'ordre du connaître, l'inconditionné reste une illusion de la raison. En d'autres termes encore, la démarche peut être dite synthétique avec le « Corollaire » du § 7 (qui énonce l'impératif catégorique), corollaire qui exprime la conscience de soi de la raison pure en tant que son pouvoir constitutif est pratique : « la raison pure seule est pratique par elle-même » (p. [56]). La difficulté à laquelle on se heurte ici tient au fait que la synthèse présuppose *toujours* l'analyse, non seulement parce que c'est cette dernière qui permet de mettre au jour

l'impératif qui rend possible les jugements moraux, mais aussi parce que la découverte de la liberté comme condition du « je dois être » se fait de cette manière seulement, ou parce que nous ne savons que la raison pure est seule pratique par elle-même <*praktische reine Vernunft*> que parce qu'*il y a* une raison pratique pure <*reine praktische Vernunft*>. L'analyse est, en ce sens, comme Kant le dit après Descartes, la « méthode d'enseignement » parce qu'elle est celle de la découverte ; elle enseigne, philosophiquement, la liberté [97].

Si, d'un point de vue formel, la loi morale et la liberté s'impliquent réciproquement, d'un point de vue transcendantal la relation est orientée (de la loi à la liberté). On ne peut partir de l'inconditionné, si l'on veut partir de la liberté comme *ratio essendi* de la loi morale, que de façon négative, en doutant radicalement de la liberté, donc de la personnalité ou du sujet pratique. Kant suggère une telle démarche lorsqu'il écrit, comme on l'a déjà mentionné plus haut, que « s'il n'y avait pas de liberté, alors la loi morale ne pourrait *pas* du tout être *rencontrée* en nous » (p. [5], note de Kant). On peut achever le raisonnement : or, la loi est le fait de la raison, donc la liberté est « indubitable ». La preuve ici est *apagogique* (*modus tollens*) [98]. L'ostensivité, qui doit être cherchée, est cependant impossible. En effet, « la preuve directe ou ostensive est, dans toute sorte de connaissance, celle qui combine la conviction dans la vérité et la vision des sources de celle-ci ; la preuve apagogique, au contraire, peut assurément produire la certitude, *mais non pas la compréhension de la vérité du point de vue de son articulation avec les fondements de sa possibilité* », et « le véritable motif pour lequel on utilise des preuves apagogiques dans diverses sciences est le suivant : quand les principes dont une certaine connaissance doit être déduite sont trop divers ou *trop profondément cachés*, on cherche si l'on ne pourrait pas y arriver par les conséquences […]. Le *modus tollens* des raisonnements syllogistiques qui concluent des conséquences aux principes constitue une preuve, non seulement tout à fait rigoureuse, mais aussi extrêmement aisée [99] ». Mais, précise Kant, ce mode apagogique de la preuve n'est autorisé « que dans les sciences où il est impossible de *substituer* la dimension subjective de

nos représentations à leur dimension objective, c'est-à-dire à la connaissance de ce qui est dans l'objet[100] ». Cette « subreption », courante dans la métaphysique traditionnelle, est impossible en mathématique selon Kant, et l'on peut considérer qu'elle est impossible aussi en métaphysique dès lors que les résultats de la critique sont acquis. En effet, le « fait de la raison », qui porte le poids de la preuve puisqu'il infirme la conséquence de la supposition de l'absence de liberté, n'est pas une illusion, et le principe caché qui en rend compte, la liberté, ne peut être saisi du point de vue des fondements de sa possibilité ; nous savons *qu'elle est*, mais nous ne savons pas *ce qu'elle est*, elle est « insondable ». La preuve est contraignante, comme toute preuve par l'absurde, mais elle, n'est pas pleinement éclairante. Il est vrai, toutefois, que Kant n'explicite cette démarche que dans l'*Opus postumum*. « La propriété d'un être raisonnable de posséder la liberté de la volonté en général (indépendance des impulsions de la nature) ne peut pas être prouvée directement comme un principe causal, mais *seulement indirectement par les conséquences* en tant que, précisément, elle contient le fondement de la possibilité de l'impératif catégorique[101]. » La liberté est bien la « clé de voûte » du système, non la fondation.

Il reste à montrer comment le fait, qui suppose la liberté transcendantale en son double sens, est aussi le fondement de la détermination de la volonté, comment il la dynamise.

C. Le sentiment du respect et l'« esthétique de la raison pratique pure » (p. [161])

Le « fait de la raison » est la conscience *de l'obligation* en tant que telle. Cela signifie que la loi se donne, à l'être fini que nous sommes, comme le « ressort[102] » de l'agir. L'homme, être raisonnable *et fini*, c'est-à-dire sensible, ne prend conscience de la loi que sous la forme de l'impératif catégorique. C'est sans doute la raison pour laquelle Kant, lorsqu'il veut formuler, dans le § 7 de l'« Analytique », la « loi fondamentale de la raison pratique pure », donne en réalité la formule de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme

principe d'une législation universelle » (p. [54]). La conscience inclut le sentiment pur, et nous autorise à parler d'une expérience morale au sens où nous éprouvons la présence d'une force qui nous renvoie à notre moi nouménal comme à sa présupposition. Le respect ne sert pas à juger des actions, encore moins à fonder la loi (cf. p. [135]). Ce sentiment paradoxalement *a priori* définit seulement la façon dont la loi nous touche, la « manière <*auf welche Art*> dont la loi morale devient un ressort » (p. [128]) ; mais nous ne pouvons pas « trouver comment <*wie*> une loi peut être par elle-même et immédiatement un fondement de la détermination de la volonté humaine » car « c'est un problème insoluble pour la raison humaine, et qui ne fait qu'un avec la question de savoir comment <*wie*> une volonté libre est possible » (p. [128]). C'est donc la condition sous laquelle une action est possible en tant que faite par pur devoir.

Il comporte deux aspects : il porte préjudice à l'amour-propre, mais abat complètement la présomption, nous humiliant ainsi ; tel est l'aspect négatif. Mais il comporte aussi un aspect positif, une élévation de l'estime morale pour la loi et la raison pratique pure, donc un intérêt moral. Cette élévation de la subjectivité se produit dans et par la conscience de son indépendance par rapport aux inclinations sensibles [103]. Heidegger, porté par sa problématique propre, a très bien insisté, dans le § 30 de son *Kantbuch*, sur cet aspect. Le respect nous ouvre à la loi, et par là il nous révèle à nous-mêmes, nous élève à notre propre dignité. Le respect comme sentiment pur est un mode de la conscience de soi. « Le respect à l'égard de la loi est respect à l'égard de soi-même en tant que ce soi refuse de se laisser déterminer par la présomption et l'amour-propre [104]. » Il a une fonction révélante pour l'être fini que nous sommes en manifestant la présence, pour la conscience empirique finie, de la loi inconditionnée qui demande que soit posée la liberté. Mais la finitude ici se saisit comme présupposant cet absolu posé sans être connu, sauf par la loi de sa causalité. Le respect montre que la « production » de la loi ne peut être pour nous qu'une donation. Mais cela ne veut pas dire que « ce sentiment *constitue* la raison pratique [105] », c'est plutôt la raison pratique

pure qui se manifeste dans la sensibilité (le sentiment) en y produisant une différence interne qui révèle le sujet à lui-même. Kant écrit que « le respect (*reverentia*) est […] quelque chose de purement subjectif, un sentiment spécifique, et non pas un jugement porté sur un objet dont ce serait un devoir de le produire ou de le favoriser […]. Dire que l'homme a un *devoir de s'estimer lui-même*, c'est parler de manière impropre, et il faudrait dire bien plutôt que *la loi présente en lui vient lui arracher inévitablement du respect pour son propre être* [c'est nous qui soulignons] […]. On ne peut pas dire que l'être humain *aurait un devoir de respect envers soi-même*, dans la mesure où il faut avoir du respect pour la loi inscrite en soi-même pour pouvoir simplement concevoir un devoir en général [106] ».

Dans le respect nous reconnaissons un commandement qui ne nous est pas étranger et qui ne saurait être imposé par une contrainte extérieure. Notre soumission à ce commandement exprime notre autonomie. Mais en même temps la distinction entre celui qui reconnaît par respect et le pouvoir en lui qu'il reconnaît est évidente, et cela parce que ce dernier s'impose et exige l'obéissance. Le respect est le fait de cette unité dans la différence. Le respect pour les personnes, étant donné qu'il « s'adresse toujours seulement à des personnes, jamais à des choses » (p. [135]), signifie qu'en elles nous respectons ce qui constitue l'exigence accomplie de notre être propre en tant qu'elle nous fait face. « L'homme que je vois devant moi […] fournit une mesure » parce que « l'imperfection qui pourrait bien encore être la sienne ne m'est pas aussi bien connue que la mienne, et [que] donc [il] m'apparaît dans une lumière plus pure », la loi étant alors « présentée à l'intuition <*anschaulich gemacht*> par un exemple » (p. [137]). La vision (« l'homme que *je vois* », « la loi, présentée *à l'intuition* ») vient alors tempérer ce que la loi, avec la métaphore de la *voix* de la conscience, pouvait avoir d'impersonnel et de contraignant, même si la contrainte est intérieure [107]. Elle unifie finitude et liberté, car « on ne saurait se lasser d'admirer <*sattsehen*> la splendeur de cette loi, et […] l'âme croit s'élever elle-même à mesure qu'elle voit <*sieht*> la sainte loi plus sublime au-dessus d'elle et de sa fragile nature » (p. [138]). Par la

médiation de la vision, c'est la dépendance et la distance, exprimées par la métaphore de la voix, qui laissent place à une proximité dans l'altérité et l'extériorité, à une présence de cette loi qui donne foi en la vertu, car c'est « une loi dont je vois devant moi la preuve en acte qu'elle peut être suivie et, partant, celle de sa *praticabilité* » (p. [136]). Avec le respect, la loi est véritablement rencontrée et insérée dans la vie du sujet fini pour qui le respect signifie alors « l'entrée dans la liberté [108] ». Et il faut remarquer que la formule de l'impératif catégorique qui demande de traiter autrui et de se traiter soi-même toujours *en même temps* comme une fin et jamais *simplement* comme un moyen est présentée comme impliquée immédiatement par le sentiment du respect (p. [155-156], et p. [237]), parce que « la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté » (p. [155]) est sainte dans sa sublimité. Cette formule n'est pas un simple « type », car l'idée de la personnalité qui éveille le respect a une portée directement éthique. L'image de la loi « incorporée » (p. [188]) à l'être de l'homme s'entend alors ici au sens propre.

Dans la langue allemande, le mot *Achtung* (*respect*) doit sans doute son sens positif à l'usage que Kant en a fait. Dieter Henrich a fait remarquer que l'équivalence *Achtung* = *reverentia* n'a jamais été vraiment entendue, avant Kant, dans le mot *Achtung*. Le sens fondamental de ce terme, au XVIII^e^ siècle, correspond au latin *attentio*, au sens où l'on peut dire qu'un fait « *mérite attention* <*Beachtung*> », que « [*tel*] *ouvrage mérite toute notre attention* <*Achtung* = *Aufmerksamkeit*> », et que, dans l'usage du mot, on pouvait entendre, en général, *Achtung !* (= *Prenez garde !, Arrière !*, etc.) ; dans ce dernier cas, ce qui « vaut » cette attention, nous lui devons notre *Hochachtung*. La relation positive à quelque chose qui est reconnu par nous, vers quoi nous nous efforçons de nous élever, et qui nous élève, a été introduite, comme composante du sens du mot *Achtung*, par Kant [109].

Il reste que la conception kantienne du respect présente une difficulté tenant à l'articulation de ses deux moments [110]. Ils sont en effet assignés à deux facultés différentes de l'âme humaine. Que des bornes soient mises aux inclinations, cela se

produit dans la sensibilité comme un effet incompréhensible de la liberté intelligible de l'être moral. Mais l'élévation ne peut être attribuée à la sensibilité elle-même. Car on ne voit pas comment la sensibilité pourrait entrer dans une relation positive à la raison du seul fait que ses prétentions sont bornées. C'est la raison pour laquelle Kant comprend cette élévation comme une relation de la raison pratique à elle-même. L'activité de cette dernière se trouve favorisée par la mise à l'écart des obstacles s'opposant à elle. Cette dynamisation est reconnue comme positive « du côté intellectuel » (p. [140]), mais elle l'est de façon indirecte. « Il ne se produit aucun sentiment pour cette loi, mais, dans le jugement de la raison, dès lors que la loi écarte du chemin la résistance, le fait de débarrasser d'un obstacle est estimé équivalent au fait de promouvoir positivement la causalité » (p. [133]). Le moment positif du respect n'est un sentiment que de façon médiate, à savoir dans la mesure où le préjudice porté à la sensibilité est le fondement d'une appréciation rationnelle positive. Peut-on dès lors dire, avec Dieter Henrich, que cette appréciation positive ne porte pas sur le pouvoir et l'exigence de la loi, mais simplement sur son effet dans la sensibilité, et qu'ainsi non seulement la relation positive de la conscience à la loi reste incompréhensible, mais qu'aussi ce sentiment ne présente pas d'unité ? Il nous semble que ce n'est pas le cas. Car le respect présuppose cette relation comme sa condition interne. Elle est précisément le fait inexplicable de l'obligation qui conduit Kant à parler de la « sainteté » de la loi. L'unité des deux moments doit être pensée à partir du caractère « sublime » de la loi et de la liberté [111], la structure de l'expérience du sublime étant décrite plus tard, pour le sublime dans la nature qui l'est « par subreption », dans la *Critique de la faculté de juger*, comme une sorte de phénomène négatif de la liberté. « Le respect […] est cette transfiguration de la sensibilité qui se produit quand un être libre est aussi un être sensible [112]. »

Quoi qu'il en soit, il est remarquable que ce sentiment du respect, qui n'a été évoqué qu'en passant dans le « Canon de la raison pure », comme « approbation et admiration » des « grandioses idées de la moralité » [113] sans dynamisme par

elles-mêmes, et auquel la *Fondation de la métaphysique des mœurs* accorde un rôle important, mais sans le thématiser longuement [114], fait maintenant l'objet d'un chapitre entier qui occupe, du point de vue de la simple présentation, assez exactement *le centre* de l'œuvre [115].

Ce que Kant appelle, par commodité, « simplement pour les besoins de l'analogie » et d'une manière qui n'est « pas du tout appropriée », l'« esthétique de la raison pratique pure » (p. [161]), va permettre de fonder, dans la « Doctrine de la méthode de la raison pratique pure », la manière de concevoir l'éducation morale. C'est ce sentiment du respect qu'il convient de mettre en avant pour éviter toute hétéronomie, et il existe en tout homme, sans lumières spéciales [116]. Mais si le respect comme ressort signifie que nous sommes en quelque sorte touchés par la loi, il reste que se pose à nous le problème de l'application du principe formel aux cas particuliers, donnés *dans le monde sensible*. Le problème est analogue à celui du schématisme dans la *Critique de la raison pure*. Car le respect est bien le sentiment d'un moi agissant ; il signifie toujours déjà le dépassement du « formalisme » ; la *Gesinnung* morale n'est pas une simple « intention », mais une « résolution » véritable [117]. Le problème de l'application est celui de la faculté de juger pratique pure ; il est examiné par Kant dans les pages qui traitent « De la typique de la faculté de juger pratique pure », et qui constituent un appendice au deuxième chapitre de l'« Analytique » (« Du concept d'un objet de la raison pratique pure ») [118]. Il s'agit de savoir comment l'individu qui délibère peut « décider […] si une action, possible […] dans la réalité sensible, est ou non le cas soumis à la règle » (p. [119]). La règle d'après laquelle « chacun juge, de fait, si des actions sont bonnes ou mauvaises » est celle-ci : « demande-toi toi-même si l'action que tu projettes, si elle devait se produire selon une loi de la nature dont tu ferais toi-même partie, tu pourrais vraiment la reconnaître comme possible pour ta volonté » (p. [122]). Cela signifie qu'« il m'est […] permis de me servir de la *nature* du *monde sensible comme type* d'une *nature intelligible* » (p. [124]). C'est la *loi* de la nature qui est *un modèle formel* pour penser le monde que nous projetons par nos décisions. C'est donc

l'entendement qui fournit ce concept de *la nature au sens formel*. Mais ce concept, avec les phénomènes, a une signification (intuitive) pour chacun, sans que la référence à la science soit nécessaire. Cette signification intuitive livre *analogiquement* quelque chose à l'être fini que nous sommes pour éclairer le sens de sa résolution. Il *présente indirectement* un monde ordonné par la liberté *imprésentable*. Le concept de « type » clarifie ici le statut de la deuxième formule de l'impératif catégorique donnée par la *Fondation* : « Agis *comme si* la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature [119]. » Le *« rationalisme* de la faculté de juger » permet d'éviter l'« *empirisme* » pour lequel la nature fournit aussi le contenu de la loi, ce qui revient à nier la liberté et l'objectivité pratique. Mais il permet aussi d'éviter le « *mysticisme* », qui veut « [transformer] en schème ce qui ne [sert] que de symbole » (p. [125]), ce qui définit, au fond, le fanatisme moral dont l'extrémisme consiste à croire que la finitude n'est pas constitutive de l'existence humaine, en refusant « le caractère nécessairement inachevé de la présentation pratique [120] ».

III. La structure de l'œuvre et les ressources de la pensée rationnelle

Les aspects importants que nous venons de mettre en évidence prennent place dans une progression dont il convient maintenant de dégager l'ordre. Ils supposent aussi la mise en œuvre d'une pensée du suprasensible et, fondamentalement, de la liberté à partir de la catégorie de la *causalité*. Au terme de son parcours Kant achève – car la preuve de la liberté en a constitué le moment décisif – de procéder à la « restitution, grâce à la raison pure pratique, de ce [qui a été refusé] à la raison spéculative » (*Correspondance*, p. 295), cette restitution (essentiellement de l'existence de Dieu) prenant alors la forme de *postulats* dont il faudra préciser le statut.

A. La structure de la deuxième Critique et la progression de la pensée

La *Critique de la raison pratique* comporte, comme la *Critique de la raison pure*, deux parties : une « Doctrine des

éléments de la raison pratique pure » et une « Doctrine de la méthode de la raison pratique pure ». Cette dernière veut montrer de quelle façon « on peut assurer aux lois de la raison pratique pure un *accès* à l'esprit humain, de l'*influence* sur ses maximes, c'est-à-dire rendre également subjectivement pratique la raison qui l'est objectivement » (p. [269]), ou quelle est « la méthode à suivre pour cultiver de véritables résolutions morales » (p. [272]).

La « Doctrine des éléments » comporte deux livres : une « Analytique de la raison pratique pure » et une « Dialectique de la raison pratique pure ». Kant définit la démarche de cette partie à deux reprises, en la comparant avec celle de la « critique de la raison spéculative pure » : p. [31-32] et [159-162]. On peut présenter cette comparaison sous la forme d'un tableau [121] :

Structure effective de la première Critique	Rappel par Kant de la structure de la première Critique dans la deuxième	Structure de la deuxième Critique
Esthétique transcendantale	Analytique transcendantale	Analytique
Logique transcendantale	Esthétique transcendantale	Logique
Analytique transcendantale	Logique transcendantale	Analytique des Grundsätze
des concepts	Analytique des concepts	Analytique des concepts
des Grundsätze	Analytique des Grundsätze	Esthétique
Dialectique transcendantale	Dialectique transcendantale	Dialectique

On remarque que le rappel de la structure de la première *Critique* présente une différence notable par rapport à la structure effective de l'œuvre. Cela tient au fait que la structure effective se fondait sur la distinction des *facultés* de connaître : sensibilité (formes de l'intuition), entendement (concept) et raison (idée). Le rappel se réfère aux *objets* de

connaissance, soit à la distinction des phénomènes et des noumènes. L'analytique inclut l'esthétique parce que l'esthétique et l'analytique concernent la connaissance des phénomènes, et sont opposées à la dialectique concernant une prétendue *connaissance* des noumènes. Cette analytique a permis, dans la « Dialectique transcendantale », de « mettre de côté le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance* [122] » dans le « Canon de la raison pure ». Mais cette place n'est véritablement aménagée que dans la deuxième *Critique* qui libère l'espace pour cette croyance rationnelle à partir de l'« Analytique de la raison pratique pure » qui nous permet de *savoir que la liberté est*. Ce qui signifie que la deuxième critique se situe de façon délibérée au niveau de la *pensée*. Elle explore, sur la base de l'éthique, ce que la « Dialectique transcendantale » n'a pas pu penser de façon positive. Il ne s'agit plus ici de connaissance théorique ou spéculative, et c'est la raison pour laquelle Kant écrit, à propos du parallèle ici établi, qu'il emploie « simplement pour les besoins de l'analogie, ces dénominations qui ne sont par ailleurs pas du tout appropriées » (p. [161]). L'« Élucidation critique de l'analytique de la raison pratique pure », qui s'ouvre par le parallèle entre les deux *Critiques*, a pour fonction essentielle de thématiser l'articulation de leurs résultats en situant la science à sa place et en faisant ressortir l'apport proprement métaphysique de ce qui précède, sachant que le principe moral est le point de départ absolu pour nous.

Mais Kant veut surtout faire observer que l'« Analytique de la raison pratique pure » suit l'ordre *inverse* de l'« Analytique » de la première *Critique* [123]. *Elle part des propositions-fondamentales pratiques a priori* (chapitre I), pour passer aux concepts des ob-jets d'une raison pratique, ceux de ce qui est bien et mal en général (chapitre II), et traiter enfin de la sensibilité (chapitre III). Cela tient au fait que, comme on a affaire à une volonté et à la raison dans son rapport, non à des ob-jets, mais à cette volonté et à sa causalité, il faut partir des propositions-fondamentales de cette causalité inconditionnée (p. [32]) ; mais cela signifie aussi que ce trajet s'impose parce que l'être raisonnable a conscience de son existence comme déterminable « dans un ordre des choses

intelligible, non pas certes conformément à une intuition particulière de soi-même, mais conformément à certaines lois dynamiques qui peuvent déterminer sa causalité dans le monde sensible » (p. [72]). L'ordre suivi est donc commandé par le fait que la raison pratique pure ne vise pas la connaissance, mais la réalisation de l'objet, ce qui ne peut se faire que sous la condition d'une loi pratique par laquelle il faut commencer (p. [160-162]) [124]. La *Critique* examine ensuite comment la raison pratique se donne des objets et montre quel est le rapport de ces objets à la sensibilité (types et respect). L'« Analytique de la raison pratique pure » se présente donc « par ressemblance avec un syllogisme », comme une progression dans laquelle la majeure est constituée par le principe moral, la mineure par la subsomption d'actions possibles (comme bonnes ou mauvaises) sous cette majeure, et la conclusion par la détermination subjective de la volonté (son intérêt pour le bien et pour la maxime fondée sur lui) [125].

L'analytique « Des propositions-fondamentales de la raison pratique pure » contient une *exposition* <*Erörterung*> et une *déduction* <*Deduktion*> (p. [80]). L'*exposition* de la proposition-fondamentale suprême de la raison pratique montre « en premier lieu ce qu'elle contient, qu'elle existe par elle-même tout à fait *a priori* et indépendamment de principes empiriques, et puis en quoi elle se distingue de toutes les autres propositions-fondamentales pratiques » (*loc. cit.*) ; on peut donc, si l'on veut [126], la rapprocher de la « déduction métaphysique » de la première *Critique*. La *déduction*, dans la deuxième *Critique*, cherche « la légitimation de sa validité objective et universelle et […] la pénétration de la possibilité d'une telle proposition synthétique *a priori* » (*loc. cit.*). Elle correspond à la « déduction transcendantale » de la première *Critique*. Mais on sait que cette déduction, maintenant, est en réalité celle de la liberté [127]. C'est le moment proprement *transcendantal* de cette analytique, le terme étant utilisé, dans cette deuxième *Critique*, pour caractériser la liberté [128]. La loi morale est *a priori*, elle fournit le concept de la moralité, mais seule la liberté est transcendantale au sens où elle constitue le fondement de la possibilité de cette proposition synthétique *a priori* qu'est l'impératif catégorique, et apporte la réponse à la

question *quid juris ?* Cette liberté, comme indépendance par rapport à la nature et comme autonomie, est la condition permettant de penser cet impératif comme possible avant toute expérience, sachant qu'il est « le fait unique de la raison pure [129] ». La démarche proprement transcendantale est donc présente dans le « Problème I » (« où l'on va de la loi à la liberté ») qui constitue le § 5 de l'« Analytique », et la réponse complète est donnée avec le théorème IV du § 8 (l'autonomie), les p. [72-87] (« De la déduction des propositions-fondamentales de la raison pratique pure ») explicitant la démarche. Le moment qui ouvre l'« Analytique », du § 1 au § 6 inclus, est analytique et problématique [130]. La « Définition » (§ 1) distingue, dans l'ensemble des propositions-fondamentales pratiques, les *lois* pratiques (l'objectivité pratique) des simples *maximes* (subjectives). C'est dire que l'agir peut être déterminé de deux manières, la question étant de savoir si, et à quelles conditions, l'éthique a un sens nécessaire et universel. L'*analyse* a donc pour but de trouver la formule de la loi, s'il y en a une. La démarche est *problématique* car « *si l'on admet que* la raison *pure* puisse renfermer un fondement pratique, c'est-à-dire suffisant pour la détermination de la volonté, *alors* il y a des *lois* pratiques ; *si ce n'est pas le cas, alors* toutes les propositions-fondamentales pratiques seront de simples *maximes* [131] ». La supposition étant admise, la question est celle de la détermination de la loi, dont il va être montré qu'elle ne saurait être qu'un impératif catégorique. Le caractère empirique des principes pratiques qui présupposent un *objet* (matière) de la faculté de désirer fait qu'ils ne peuvent donner des lois pratiques (§ 2, « Théorème I »). Ces principes pratiques matériels sont ramenés au principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel (§ 3, « Théorème II »). On comprend dès lors que la loi pratique ne peut être pensée comme possible à partir de là. La matière du principe étant exclue, il faut affirmer positivement que le fondement de la détermination de la volonté doit se trouver dans la *forme* (§ 4, « Théorème III »). Le passage aux « Problèmes I (§ 5) et II (§ 6) » signifie la position de la question transcendantale. Mais si l'argumentation reste conditionnelle dans les § 5-6, le scolie précisant que le point de départ pour nous ne saurait être que

la loi morale, la formulation de la loi comme impératif catégorique, qui signifie que cette conscience de la loi est « un fait de la raison » (« Scolie » du § 7), transforme le statut de cette argumentation, statut qui s'énonce dans le *Corollaire* qui *pose* que « la raison pure seule est pratique par elle-même [132] ».

On ne peut pas ne pas rapprocher la forme que Kant a donnée au premier chapitre de l'« Analytique » de celle des *Principes* de Newton, Kant lui-même ayant esquissé, dans les *Rêves d'un visionnaire* (1766), un programme consistant à vouloir faire pour le monde moral ce que Newton a fait pour le monde physique [133]. « La puissante loi d'obligation », même dominée par des inclinations égoïstes, montre son existence « en quelque partie que ce soit de l'humanité », ce qui assure l'« unité morale » et l'« ordre systématique fondé sur des lois spirituelles » du « monde de toutes les natures pensantes ». Le nom de « sentiment moral » donné à la nécessité intérieurement sentie (l'obligation) de conformer notre vouloir à la volonté universelle désigne « une manifestation de ce qui a réellement lieu en nous, sans se prononcer sur sa cause ». Et « c'est ainsi que Newton appelait *gravitation* de la matière cette chose assurée qu'est la loi des efforts qu'elle fait pour le rapprochement de toutes ses parties [= la loi de la gravitation universelle] », sans entrer dans les querelles concernant la cause de cette gravitation. Cette manifestation des tendances morales dans les rapports réciproques des natures pensantes, il est peut-être possible, écrit Kant, de se la représenter comme « la conséquence d'une force vraiment active qu'ont les natures spirituelles d'influer les unes sur les autres ». Dans cette perspective, « le sentiment moral serait la *sensation de cette dépendance* de la volonté individuelle envers la volonté générale, et proviendrait de l'action réciproque naturelle et universelle par quoi le monde immatériel conquiert son unité morale, en s'organisant en système de perfection spirituelle à partir des lois de cette interdépendance qui est la sienne ». Dans la deuxième *Critique*, la raison, qui a acquis la conscience critique d'elle-même, met en œuvre une méthode qui consiste à prouver les propositions concernant un réel « ordre des choses intelligible [134] », suprasensible mais non surnaturel. L'analogie avec les *Principes mathématiques de la*

philosophie naturelle (1687) est évidente. Les éléments de la *forme* que prennent la connaissance et le discours philosophique sont thématisés dans la *Logique*, mais la logique n'est évidemment pas un *organon*. « Les *théorèmes* <*Theoreme*> sont des propositions théoriques qui peuvent et doivent être prouvées – Les *corollaires* <*Korollarien*> sont des conséquences immédiates des propositions antérieures – […] – Les *scolies* <*Scholien*> enfin sont de simples *propositions explicatives*, qui par conséquent ne constituent pas des membres appartenant au tout du système[135]. » Quant aux *problèmes* <*Probleme*> (*problemata*), ce sont « des propositions démontrables qui appellent une instruction <*Anweisung*> ; elles énoncent une action dont le mode d'exécution n'est pas immédiatement certain[136] ». Cette présentation est celle des exigences d'une pensée qui progresse rigoureusement en général. Il ne peut s'agir d'une transposition de la méthode de la connaissance puisqu'on n'a pas affaire à une connaissance d'objets. Chez Newton, la mathématique sert d'*organon* ; « une preuve <*Beweis*> qui est le fondement d'une certitude mathématique est appelée *démonstration* <*Demonstration*>, et celle qui fonde une certitude philosophique s'appelle *acroamatique*. Les éléments essentiels de toute preuve en général sont sa *matière* et sa *forme*, ou l'*argument* <*Beweisgrund*> et sa *conséquence*[137] ». La philosophie reste tributaire de la langue naturelle pour sa « méditation <*Meditieren*>, [c'est-à-dire sa] réflexion <*Nachdenken*> ou *pensée méthodique*[138] » sur un ordre des choses qui ne se laisse pas objectiver, mais qui est. L'importance prise par les scolies est la conséquence de cela ; ils permettent de revenir à l'expérience de l'*obligation*, et à l'examen critique des interprétations empiristes ou théologiques qui en ont été proposées, pour mettre au jour ce que cette expérience a d'irréductible. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle les termes que Kant emploie pour désigner, dans la *Critique de la raison pratique*, les éléments logiques dont on a parlé, sont ceux de la langue commune et non les termes plus techniques utilisés dans la *Logique* ou dans le texte de Newton, ce que la traduction ne peut pas rendre de façon satisfaisante : *définition* traduit *Erklärung, théorème* traduit *Lehrsatz, scolie* traduit *Anmerkung, problème* traduit

Aufgabe, corollaire traduit *Folgerung*. Quoi qu'il en soit, la *pensée* philosophique n'a pas, ici, en toute rigueur, de *modèle* [139].

B. Les postulats de la raison pratique pure et l'élargissement de la raison pure

L'« Analytique » est suivie d'une « Dialectique de la raison pratique pure » [140]. Pourquoi ? L'« Analytique » a montré que la vertu est le Bien suprême. Mais, pour des « êtres raisonnables *et finis* », elle ne saurait être le bien complet et achevé, en tant qu'objet de la faculté de désirer (p. [198]). La raison veut l'inconditionné, qui signifie ici l'unité de la moralité et du bonheur proportionné à la vertu, sous la juridiction de la moralité. La *déduction* (p. [203 et 227]) va déterminer comment ce souverain Bien est possible, et elle sera *transcendantale* (p. [203]) car il n'y a pas identité des deux composantes, ni synthèse *a posteriori*, mais synthèse *a priori* dont il s'agit de mettre au jour les fondements *a priori*. En effet, cette synthèse n'est pas évidente, car le bonheur ne détermine certes pas la maxime morale, mais celle-ci aussi ne produit pas le bonheur. Elle n'est possible que si l'on postule la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme (p. [238]), c'est-à-dire « le suprasensible *en* nous, *au-dessus* de nous, *après* nous [141] ».

On peut s'étonner de trouver la liberté parmi les postulats, dans la mesure où elle a été prouvée dans l'« Analytique » et semble donc constituer le fondement des postulats [142]. Pour trancher la question, on peut soutenir, avec Delbos et Carnois, que la liberté postulée n'est que l'« *autocratie*, c'est-à-dire [le] pouvoir d'accomplir dès maintenant dans la vie terrestre ce qui a trait à la condition formelle de ce pouvoir, c'est-à-dire la moralité, malgré tous les obstacles que peuvent nous susciter, en tant que nous sommes des êtres sensibles, les influences de la nature, et du fait que nous sommes en même temps des êtres intelligibles ; ce pouvoir, c'est *la foi en la vertu*, qui est *en nous* le principe nous permettant d'atteindre au souverain Bien [143] », ou le « pouvoir que nous avons de suivre, avec une résolution prépondérante, la loi morale » (p. [212]). Mais il faut reconnaître également, avec Gueroult, que le fondement

des postulats n'est pas, en toute rigueur la liberté, mais la loi morale, qui est la révélation immédiate de cette liberté, comme *ratio essendi* de la loi, en nous : « Ils partent tous de la proposition-fondamentale de la moralité, qui n'est pas un postulat, mais une loi par laquelle la raison détermine immédiatement la volonté » (p. [238]). Et il faut se rappeler également que Kant entend par liberté *postulée* « la liberté, considérée positivement (comme la causalité d'un être, en tant qu'il appartient au monde intelligible) » (p. [238]). Mais ce postulat découle, écrit-il, « du nécessaire présupposé de l'indépendance à l'égard du monde sensible et du pouvoir de détermination de notre volonté d'après la loi d'un monde intelligible, c'est-à-dire de la liberté » (*loc. cit.*). C'est dire que l'autocratie est impliquée par la liberté transcendantale qui est présupposée par la loi. Pour Gueroult, « l'affirmation de l'existence de la liberté au nom de la loi morale rentre bien rigoureusement dans la définition du postulat » puisqu'un postulat est « l'affirmation, d'après des lois pratiques apodictiques, d'une existence (qui reste une hypothèse pour la Raison spéculative) dont la nature intrinsèque échappe toujours à notre savoir théorique [144] ». Simplement, « parce qu'elle révèle immédiatement en nous son existence », *quelque chose de la Liberté touche à notre savoir* ; ce qui n'est le cas ni pour Dieu, ni pour l'âme immortelle, dont les existences sont posées d'une façon tout à fait médiate en dehors de toute révélation directe en nous. C'est pourquoi à la différence de la liberté, Dieu et l'immortalité ne sont *jamais* rangés, à quelque point de vue qu'on se place, parmi les « *scibilia* [145] ». Nous *savons que* nous sommes libres, mais nous ne savons pas ce qu'est cette liberté, qui, ainsi, ne cesse jamais d'être en quelque sorte une « qualité occulte [146] ». Le postulat est requis à cause de l'extériorité de notre savoir par rapport à la nature de ce qu'il pose. « Le postulat de la liberté doit […] franchir, non seulement la nuit du savoir, avec la crise de l'illusion transcendantale, mais encore la nuit du pouvoir, avec la crise du mal radical. La liberté *réelle* ne peut jaillir que comme espérance par-delà ce Vendredi Saint spéculatif et pratique [147]. »

L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu sont requises comme les conditions <*Bedingungen*> de la perfection morale et d'un monde intelligible, ce qui amène à les présupposer <*voraussetzen*> (p. [238-239]). L'immortalité de l'âme est appelée par cette composante fondamentale du souverain Bien qu'est la vertu, et la connexion nécessaire entre la moralité et le bonheur qui lui est proportionné, c'est-à-dire le postulat de la possibilité du « souverain Bien dérivé » est, le monde et la nature excédant nos forces en ce qui concerne le bonheur, le postulat de la réalité effective d'un « souverain Bien primitif », c'est-à-dire de l'existence de Dieu (p. [225-226]). La raison théorique est amenée à les admettre <*annehmen*> comme hypothèses (p. [227]). Mais d'un point de vue pratique, il s'agit de réponses à un « besoin » (p. [227]) subjectif, et ces réponses constituent « une pure *croyance rationnelle* » (p. [227]). Cette croyance n'est pas un devoir, et elle n'est pas un fondement de l'obligation en général (p. [226]).

La connaissance spéculative n'est pas étendue avec les postulats, mais ils donnent aux idées, qui sont des concepts problématiques de la raison, « de la réalité objective [148] », « de la signification (dans une intention pratique) » (p. [240]), la signification désignant la relation à un objet. Cela veut dire qu'« elles reçoivent, par une loi pratique apodictique, comme conditions nécessaires de la possibilité de ce que cette loi nous commande de *prendre pour objet*, de la réalité objective, c'est-à-dire que nous apprenons par cette loi *qu'elles ont des objets*, sans cependant pouvoir indiquer comment leur concept se rapporte à un objet, et cela, en effet, n'est pas encore une connaissance *de ces objets* » (p. [243]). Il ne s'agit pas d'une extension de la connaissance d'objets suprasensibles qui seraient donnés, mais il y a là quand même « un élargissement de la raison théorique et de la connaissance de cette dernière relativement au suprasensible en général, en tant que la raison a été contrainte de reconnaître *qu'il y a de tels objets*, sans pouvoir les déterminer plus précisément » (p. [243-244]). Ces postulats sont « une ouverture <*Eröffnung*> » (p. [243]) : seul le pouvoir pratique de la raison pure peut nous « aider à nous élever au-dessus du monde sensible » (p. [190]). La connaissance théorique de la raison pure reçoit « un

accroissement <*Zuwachs*> [149] » qui n'est pas une extension de la connaissance spéculative [150].

On comprend dès lors que l'expression de « postulat » de la raison pratique pure n'est pas à entendre en un sens mathématique [151]. La note de Kant p. [20-23] veut prévenir la méprise : en mathématique, ils comportent une certitude apodictique concernant une construction dont l'objet a été reconnu comme possible (cf. aussi p. [55]), ici il s'agit de « la possibilité d'un objet lui-même d'après des lois pratiques apodictiques » ; la certitude n'est pas une nécessité reconnue à partir de l'objet, mais une supposition requise pour penser la possibilité du souverain Bien. Le postulat est « une hypothèse nécessaire », Kant n'ayant pas trouvé « pour cette nécessité rationnelle vraie et inconditionnée bien que subjective, une meilleure expression ». Le terme est donc utilisé pour caractériser le statut de la *pensée* qui ne saurait viser une vérité objective, mais qui atteint néanmoins des certitudes. Par là elle se voit imposer la tâche de clarifier, contre l'anthropomorphisme et le fanatisme, qui sont des obstacles à l'usage pratique de la raison pure, l'idée de Dieu, et donc aussi le sens de la religion [152]. Ce sens a rapport à l'espérance ; la question à laquelle il est répondu est : *Que m'est-il permis d'espérer ?* Cette *espérance* concerne l'unité de la liberté et du bonheur qui n'est pas notre œuvre, et qui ne saurait être une *récompense* sous peine de voir l'éthique dénaturée. Ainsi, « le domaine de l'espérance est très exactement coextensif à la région de l'illusion transcendantale. J'espère là où je me trompe nécessairement, en formant des objets absolus : moi, liberté, Dieu [153] ». La liberté espérée effective ou régénérée a besoin, pour s'expliciter, du postulat de l'immortalité de l'âme qui concerne la continuation et la persistance indéfinie de l'existence, et qui est « l'équivalent philosophique de l'espérance de résurrection », le postulat de l'existence de Dieu exprimant l'espérance d'une synthèse qui n'est pas en notre pouvoir et qui est symbolisée par le Royaume de Dieu (p. [230]) [154].

Cet aspect de la pensée de Kant a parfois été négligé, voire récusé, au motif que ce « pas vers la religion » signifierait la réintroduction (contradictoire) de l'eudémonisme dans

l'éthique formelle, en même temps qu'un effort vain des lumières critiques pour dépasser la simple indication des profondeurs cachées à la connaissance théorique et pratique en direction d'une expression plus élevée de ce qui ne se laisse vivre qu'avec l'imploration, dans la crainte et le tremblement, de Dieu [155]. Or le concept de « croyance rationnelle pure » (p. [259]) essaie de cerner au plus près les ressources d'une pensée rationnelle finie et montre qu'elle est capable d'éclairer le sens de l'expression de ce qui ne se laisse pas expliquer, par exemple de « *ce que l'on appelle* l'immortalité de l'âme » (p. [220]), Kant élabore ce concept contre l'utilisation faite de la pensée critique par Jacobi et contre les objections de Wizenmann [156], lesquels se servent de la critique de la théologie rationnelle pour fonder les prétentions de la foi supérieure à la raison, ou de la religion entendue en un sens traditionnel. Et il mettra en œuvre, dans *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793) et dans *Le Conflit des facultés* (1798), une herméneutique des symboles religieux [157]. Mais on sait que le concept est déjà présent dans le « Canon de la raison pure » où « l'espoir aboutit en définitive à la conclusion que quelque chose *est* (qui détermine la dernière fin possible), *parce que quelque chose doit arriver* [158] ». Il y joue cependant un rôle qui n'est plus le sien dans la deuxième *Critique*, puisque la réalité de la loi morale en dépend : « La moralité, en elle-même, constitue un système, mais non pas le bonheur, sauf s'il se trouve réparti d'une manière exactement conforme à la moralité. Or cela n'est possible que dans le monde intelligible, tel qu'il est soumis à la sagesse de celui qui en est l'auteur et qui le gouverne. La raison se voit *donc contrainte d'admettre* un tel auteur, en même temps que la vie dans un monde qu'il nous faut considérer comme un monde futur, *sauf à considérer les lois morales comme* de *vaines chimères, puisque* ce qui *résulte nécessairement* de ces lois, et que la même raison y relie, *ne pourrait que disparaître sans* cette présupposition [159]. » Le raisonnement est donc le suivant : s'il *n*'y a *pas* de Dieu (et de Royaume de Dieu), alors il *n*'y a *pas* de bonheur proportionné à la vertu (ce qui résulte de ces lois = le souverain Bien) ; or, *il faut* qu'il y ait cette proportion (ce qui résulte de ces lois est *nécessaire*, parce que la raison l'exige) ; donc, il faut qu'il y ait un Dieu. Ce raisonnement

apagogique (*modus tollens*) livre la raison du raisonnement disjonctif qui précède : ou il y a un Dieu, ou la loi morale (qui nous commande de nous rendre *dignes du bonheur*) est une chimère <*Hirngespinst*>. La réalité de la morale dépend ici – mais on le sait déjà – de la théologie morale. Avec le « fait de la raison », ce ne sera plus le cas. Dans l'*Opus postumum*, le caractère sublime de la raison pratique pure conduira Kant à l'identifier directement à Dieu : « Dieu est la raison éthico-pratique se donnant à elle-même la loi. De là seulement un Dieu en moi, autour de moi et au-dessus de moi [160]. » Avec cette théologie transcendantale renouvelée, la philosophie transcendantale répond à l'injonction de penser qui lui est adressée par ce qui, de la raison pure, se dérobe à elle-même pour nous permettre d'agir [161].

Mais il s'agit là d'une pensée à la limite qui présuppose un « reste » dans la compréhension de la liberté telle que la catégorie de la causalité nous permet de la penser dans cette deuxième *Critique*.

C. Liberté et causalité

Kant thématise explicitement, dans la *Critique de la raison pratique*, le problème posé par l'utilisation de la catégorie de la causalité en vue d'une application au suprasensible, à la liberté comme « ob-jet suprasensible de la catégorie de la causalité » (p. [9]). Mais cela signifie d'emblée que notre finitude tient aussi au fait que « [nous ne pouvons] rien penser sans catégorie » (p. [185]).

Dans la *Critique de la raison pratique* « s'explique l'énigme de la critique, à savoir comment on peut *ne pas reconnaître* de réalité objective à l'*usage* suprasensible des *catégories* dans la spéculation et *reconnaître* cependant cette *réalité* en prenant en compte les objets de la raison pratique pure », ce qui paraît « inconséquent » (p. [8]) au vu des résultats de la première *Critique*. Il s'agit de comprendre ce « passage <*Übergang*> » (p. [11]), ce qui signifie fonder le « droit <*Befugnis*> qu'a la raison pure, dans son usage pratique, à un élargissement qui, en lui-même, n'est pas possible pour elle dans l'usage spéculatif » (p. [87]). Il s'agit de montrer que l'on peut penser la liberté comme une « causalité de la raison pure » (p. [83]).

Il faut préciser la nature du problème, ce qui veut dire rappeler les résultats de la *Critique de la raison pure* concernant les conditions de possibilité de la *connaissance* ou de l'expérience. La question posée est la question de droit, celle du fondement du fait de la conscience que nous avons de la nécessité et de l'universalité de propositions qui expriment une connaissance objective des phénomènes, ce qui est le cas, notamment, dans la physique mathématique de Newton. Le fait n'est pas l'existence de telle ou telle science particulière, même si la *Critique* s'oriente par rapport à cette science ; le fait, c'est le fait de la conscience de l'objectivité de certains jugements *a priori* qui sont synthétiques. La réponse de Kant consiste à montrer comment en général une connaissance objective (des phénomènes) est possible. Connaître signifie penser, et penser c'est juger, c'est-à-dire lier des concepts, mais toute pensée n'est pas une connaissance. L'expérience est une connaissance empirique qui détermine un objet par des perceptions, elle est une synthèse de ce qui est donné intuitivement (et il n'y a d'intuition que sensible) dans les formes *a priori* a-logiques de la sensibilité, subjectives mais universelles, de l'espace et du temps. Cette synthèse des perceptions n'est pas contenue elle-même dans la perception. Elle renferme l'unité synthétique de leur divers dans une conscience. Les *catégories* sont les concepts fondamentaux de l'entendement pur qui servent à penser des objets en général correspondant aux phénomènes. Elles ont une valeur objective *a priori*. Le *système des principes de l'entendement pur* anticipe l'expérience, c'est-à-dire projette la forme de la nature, un principe étant un jugement synthétique *a priori* dans lequel l'intuition pure du temps est soumise à la catégorie par la médiation d'un schème. Les principes sont *les règles de l'usage objectif des catégories*, ils permettent la subsomption du divers sous les catégories et sont les règles de l'expérience possible, l'« Analytique des principes » étant donc le canon de l'usage légitime et objectif des catégories. Ainsi, la « deuxième analogie de l'expérience » (le principe de causalité), « principe de la succession chronologique suivant la loi de causalité », pose que « tous les changements se produisent d'après la loi de la [connexion] [*Verknüpfung*] de la cause et de l'effet » [162], elle détermine l'*ordre objectif du*

temps, la suite comme ordre non réversible, mais orienté de façon univoque. Elle rend possibles, par exemple, ces propositions synthétiques *a priori* de la physique pure que sont le principe d'inertie et le principe fondamental de la dynamique [163]. La signification des catégories est liée à leur usage empirique, c'est-à-dire à leur application aux phénomènes. Ainsi « le concept de causalité […] n'a véritablement d'application, partant, aussi, de signification que relativement aux phénomènes pour les lier en expériences » (p. [85]).

« Que donc l'entendement ne puisse faire de tous ses principes *a priori* et même de tous ses concepts un usage autre qu'empirique, mais jamais un usage transcendantal, c'est là une proposition qui […] ouvre la voie à d'importantes conséquences. L'usage transcendantal d'un concept, dans un quelconque principe, est celui qui consiste à le rapporter à des choses *en général et en soi*, tandis que l'usage empirique intervient quand il se rapporte seulement à des *phénomènes*, c'est-à-dire à des objets d'une *expérience* possible [164]. » Est transcendantal l'usage qui dépasse les limites de l'expérience possible et qui conduit à l'apparence transcendantale signifiant l'illusion d'une extension de la connaissance de l'entendement pur. C'est dans son usage transcendantal que la raison a besoin d'une « discipline » qui dompte le penchant à l'extension en bornant, pour l'extirper, le penchant à s'écarter des règles de cette discipline qui se fonde sur les acquis de la « Logique transcendantale ». Car « les concepts purs de l'entendement ne peuvent *jamais* être d'un usage *transcendantal*, mais toujours simplement d'un usage *empirique*, et […] les principes de l'entendement pur ne peuvent […] [jamais être rapportés] à des choses prises absolument (sans qu'entre en compte la manière dont nous pouvons les intuitionner) [165] », « l'usage simplement transcendantal des catégories n'est donc pas, en fait, véritablement un usage [166] », et « le concept d'objets purs est […] totalement vide [167] ». Bref, l'usage transcendantal est *transcendant.* Mais il faut observer que Kant, dans les remarques qu'il a ajoutées à son exemplaire personnel de la première édition de la *Critique de la raison pure* [168], complète *systématiquement* son texte dans un sens qui laisse entendre

que cette équivalence n'est pas nécessaire. Il *ajoute*, concernant par exemple les trois citations que nous avons faites : que les principes ne peuvent être rapportés « *synthétiquement* » à des choses prises absolument « *s'ils doivent fournir une connaissance* » *(Nachträge* CXXIII, CXXIV, p. 41), que l'usage transcendantal des catégories n'est pas un véritable usage « *en vue de connaître quelque chose* » *(Nachträge* CXXVII, p. 41), et que le concept vide est « *le concept positif, la connaissance possible* » *(Nachträge* CXL, p. 44). C'est pourquoi il est « avisé » de s'exprimer ainsi : « les catégories pures, en l'absence des conditions formelles de la sensibilité, ont simplement une signification <*Bedeutung*> transcendantale, mais elles ne sont pas d'usage transcendantal [169] ». Aucun objet n'est alors déterminé, seule est exprimée la pensée d'un objet en général. Et cela veut dire que les catégories s'étendent plus loin que l'intuition sensible, mais sans déterminer pour autant une plus grande sphère d'objets. On peut donc penser sans être astreint à produire une connaissance. Et cette pensée peut donner au concept une validité objective en cherchant le « surplus <*das Mehrere*> » dans les « sources pratiques [170] ». Donc les catégories ne sont pas limitées dans la *pensée* par l'intuition sensible, ce qui peut être pensé ne se réduit pas à ce qui peut être connu, et, contre le scientisme, il faut affirmer que l'intelligible ne se réduit pas à l'intellectuel. Mais la distinction ainsi esquissée entre un usage transcendantal et un usage transcendant ne permet pas de franchir les frontières <*Grenzen*> de la connaissance, elle permet de signifier que la tâche de la pensée est de se « [tenir] sur cette frontière [limite] [171] » pour s'intéresser à l'espace qui se trouve au-delà sans prétendre se l'attribuer en l'usurpant [172].

Le concept de la causalité, donc, « se rencontre toujours *a priori* dans l'entendement, même indépendamment de toute intuition » (p. [86]), et il peut être appliqué à des objets, « peu importe que ceux-ci soient donnés de manière sensible ou non » (p. [87]). Sa signification transcendantale est celle du « rapport logique du fondement et de la conséquence » (p. [85]). Le concept de la causalité reçoit une signification par la loi morale, mais cette signification est seulement pratique car « l'idée de la loi d'une causalité (de la volonté) a elle-

même de la causalité ou est le fondement de la détermination de cette causalité » (p. [87]). La causalité a un objet dont nous savons qu'il est effectivement sans le connaître pour autant, ce qui fait que la catégorie, comme pure forme de la pensée, n'est pas ici vide. Dans le sujet, le sensible ne peut pas déterminer le supra-sensible, mais il faut que l'inverse soit possible, car l'effet d'une causalité par liberté doit advenir dans le monde sensible, « bien que le mot *cause*, employé à propos du suprasensible, signifie uniquement la *raison* <*Grund*> qui détermine la causalité des objets de la nature en vue d'un effet, en conformité avec leurs propres lois naturelles, mais en même temps aussi, cependant, en accord avec le principe formel des lois rationnelles [173] ». Ce qui nous autorise à « rendre la synthèse transcendante » (p. [187]), c'est le fait que la causalité fait partie des catégories dynamiques qui, contrairement aux catégories mathématiques qui rendent possible la synthèse de l'homogène, concernent l'unité de la synthèse dans la représentation de l'existence des objets. Elle n'exige donc pas l'homogénéité du conditionné et de la condition dans la synthèse, elle synthétise l'hétérogène [174]. Nous avons donc le droit, et nous y sommes conduits, connaissant la loi de cette causalité (la proposition-fondamentale de la moralité), à poser une cause intelligible, l'idéalité transcendantale du temps [175], simple forme de l'intuition sensible, permettant alors d'éviter l'écueil de la troisième antinomie. On peut accorder « la causalité comme *nécessité naturelle* » (p. [169]) avec la causalité par liberté parce que la causalité naturelle ne concerne que les phénomènes (p. [174-175]). Dès lors, les concepts du bien et du mal, qui supposent un principe pratique pur, donc une causalité de la raison pure, et qui se rapportent aux phénomènes au moyen des catégories de la liberté, « sont au total des modes d'une seule catégorie, à savoir celle de la causalité » (p. [114]) [176].

Cette application de la catégorie de causalité est possible parce que cette catégorie a été « sauvée » (p. [94]) contre les critiques sceptiques de Hume qui avait mis radicalement en question sa valeur objective *a priori* (p. [88-94]) [177]. Cette valeur objective, prouvée dans l'« Analytique

transcendantale », permet de l'utiliser, pour penser la réalité pratique, en dehors de l'intuition, donc sans prétendre produire une connaissance. C'est l'« expérience » morale du fait de l'obligation qui nous engage à ne pas nous satisfaire de l'application du concept aux ob-jets de l'expérience (p. [95]), ce qui nous permet de penser *l'imputabilité* des actes, et cela signifie, pour une part, retrouver le sens inscrit étymologiquement dans la catégorie de cause [178].

Mais le retrouver par la médiation de la causalité naturelle, est-ce vraiment saisir la liberté ? Ces deux causalités « se repoussent » l'une l'autre (p. [170]), ce qui rend équivoque le concept de causalité. On peut donc, avec Heidegger, poser la question de savoir si Kant n'a pas utilisé un concept général de causalité obtenu avec la connaissance de la nature, et s'il n'a pas, ainsi, « sous-déterminé » ontologiquement le mode d'être de l'homme [179]. Pour Heidegger, Kant n'envisage pas la liberté à partir d'elle-même, mais il constitue la causalité par liberté sur la base et du point de vue de la causalité naturelle, l'être-cause étant alors pensé dans l'horizon de « l'être-sous-la-main », donc de l'objectivation. Ainsi, « ce par rapport à quoi elle est distinguée co-détermine en même temps de soi-même, dans cette différenciation, ce qui est différencié. Bref, la liberté surgit comme un *mode insigne de la causalité naturelle* [180] ». La spécificité de *l'action* <*Handlung*> humaine ne peut, dès lors, être pleinement reconnue. Le concept d'action, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, fixe précisément la liberté au mode d'être de l'être-sous-la-main, c'est-à-dire méconnaît le surgissement que représente la *pratique* qui ne sera qu'un *agir* originaire. En effet, ce concept d'action vaut pour la causalité en général, l'agir reste situé dans la nature, Kant parlant d'« action naturelle » <*Naturhandlung*> [181]. « Agir, *handeln* (par action en général), est synonyme aux yeux de Kant d'agir, *wirken* (par action physique, production d'effet), *agere effectus.* Agir en ce sens est le concept le plus général par opposition à "faire", *tun, facere*, c'est-à-dire à cet agir auquel appartiennent un mode particulier d'action et un mode particulier d'effet : l'œuvre (*opus*) [182]. »

Mais il faut bien constater que Kant, comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut (cf. I, A), va en quelque sorte

renverser la perspective avec l'élaboration de la philosophie pratique au-delà de la *Critique de la raison pure*, puisque la réalité effective de la liberté conduira, dans la *Critique de la faculté de juger*, à « élargir » le concept de nature en privilégiant l'attention à ce qui est contingent par rapport aux exigences de l'entendement (la beauté naturelle, l'organisation) pour le penser comme le signe indirect de la présence possible de la liberté. La *Fondation*, déjà, distingue *wirken* et *handeln :* « Toute chose dans la nature produit des effets <*wirkt*> selon des lois. Seul un être raisonnable a la capacité d'agir <*zu handeln*> *d'après la représentation* des lois, c'est-à-dire selon des principes, autrement dit : seul il possède une *volonté* [183]. » La *Critique de la raison pratique*, quant à elle, introduit le concept d'acte <*Tat*> pour souligner que l'action <*Handlung*> de l'homme relève d'une causalité libre qui se pose comme indépendante de la causalité naturelle. « Le terme d'*acte* <*Tat*> désigne une action, dans la mesure où elle se trouve soumise à des lois d'obligation, par conséquent aussi dans la mesure où le sujet y est considéré du point de vue de la liberté de son arbitre. L'agent est, à travers un tel acte, considéré comme *l'auteur* de l'effet qui en résulte, et cet effet, en même temps que l'action elle-même, peuvent lui être *imputés*, si l'on connaît préalablement la loi en vertu de laquelle une obligation pèse sur eux [184]. » Ainsi, le point de départ de la philosophie va être constitué par un sujet qui est un problème pour lui-même parce que « l'homme ne se dit en son humanité qu'à l'impératif, dans un "Je dois être" et non dans un "Je suis" [185] », le concept de liberté étant transcendant pour la philosophie théorique. Dans la *Critique de la raison pratique*, ce « Je dois être » renvoie à la liberté comprise comme volonté autonome, mais aussi comme arbitre (libre). La distinction entre *volonté* <*Wille*> et *arbitre* <*Willkur*>, présente dans la deuxième *Critique*, ne sera thématisée que dans l'« Introduction » à la *Métaphysique des mœurs* [186]. La volonté légifère, l'arbitre, en adoptant des règles subjectives d'action, confère un pouvoir déterminant aux mobiles, même lorsqu'il ne s'agit que de choisir entre des mobiles sensibles. Mais le choix fondamental porte sur l'hétéronomie et l'autonomie. Dans l'obligation se manifeste tout à la fois la volonté autonome qui pose la loi et la liberté de l'arbitre qui

est le pouvoir de s'y soumettre ou non. C'est « cette liberté qu'il faut poser comme fondement de toutes les lois morales et de l'imputation conformément à ces lois » (p. [172]). Le concept de cette liberté de l'arbitre est déduit de la loi morale, mais il porte en lui, comme choix, la finitude de la liberté humaine, la contingence de la réalisation de l'autonomie. Le pouvoir de la raison pratique pure ne va pas de soi pour l'être humain, raisonnable *et fini*. Mais le refus n'a rien de positif. « La liberté qui se rapporte à la législation interne de la raison est à vrai dire la seule qui soit un pouvoir d'agir ; *la possibilité de s'écarter d'une telle législation équivaut à une impuissance* [187]. » Le problème de ce que Kant appellera plus tard, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, le « mal radical », se pose : nous avons en effet « conscience d'un penchant continuel à la transgression, ou du moins d'une impureté [188] ». L'obéissance à la loi imposée par la volonté autonome est rendue subjectivement contingente par la liberté de l'arbitre. Cela signifie que, dans la deuxième *Critique*, le caractère insondable de la liberté se trouve déjà redoublé. Le recours à la catégorie de causalité ne transforme pas la liberté en une spontanéité comparable à celle de la *causa sui* [189]. Le concept de la forme universelle, dans l'autonomie, détermine certes la liberté. Mais la réflexion sur l'arbitre montre que cette détermination se fait par la liberté et non par une puissance immanente à la forme définie par la raison pure. L'usage du concept de causalité fait donc ressortir ce qui l'excède, met au jour les limites de la raison spéculative en faisant de l'expérience de l'obligation la manifestation en acte de ces limites. La réalisation de la liberté dans l'autonomie présuppose une contingence inscrite dans la liberté même, qui fait que l'obligation ne saurait être résorbée dans la nécessité. La *factualité* de l'éthique, qui impose de penser la liberté comme causalité, dévoile une *facticité* originaire devant laquelle la causalité perd sa pertinence et sa puissance, et le sujet l'illusion de la transparence *théorique* à soi. *C'est cette perte qui rend vivante l'essence de la liberté humaine*.

L'unification « de l'usage pratique de la raison pure avec l'usage théorique de cette même raison relativement à la détermination des limites de son pouvoir » (p. [88]) se fait

donc *sous* le *primat* de la raison pratique pure (p. [215-219]), donc par subordination à cette dernière, et s'exprime dans la facticité du « rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique » (p. [263-266]). Cette affirmation du primat de la raison pratique pure sera au centre des discussions ultérieures de l'idéalisme allemand parce qu'elle est au cœur même de l'interrogation morale [190]. Elle est ce qui fait qu'« il y aura… toujours au monde, et qui plus est, en tout homme, surtout s'il réfléchit, une métaphysique [191] ».

Jean-Pierre FUSSLER.

NOTE DU TRADUCTEUR SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

Le lecteur trouvera tous les renseignements sur le texte allemand qui a servi de base à cette traduction dans la *première partie* de la *Bibliographie*, en fin de volume : précisons simplement, ici, qu'il s'agit du texte de la *première édition* (1788).

Toutes les variantes de quelque importance proposées par les éditeurs allemands successifs depuis la première édition (qui a pratiquement toujours servi de base aux autres éditions) ont été examinées et signalées. Nous avons, sur certains points, proposé une lecture du texte allemand permettant de surmonter des difficultés restées en suspens ou résolues d'une façon qui n'est pas satisfaisante dans les éditions allemandes et, *a fortiori*, dans les traductions françaises existantes ; ces propositions de lecture sont justifiées dans nos notes en fin de volume (par exemple, dans la note 302 pour la p. [160], ou dans la note 461 pour la p. [254]).

Les notes appelées en exposant concernent donc, pour une part non négligeable, les lectures du texte allemand et les choix de traduction. Nous avons voulu donner au lecteur de langue française un texte établi et traduit de la façon la plus attentive, en fournissant, autant que possible, les indications suffisantes pour lui permettre de se reporter éventuellement lui-même, pour vérification, s'il le souhaite, à l'original. Nous avons essayé de respecter scrupuleusement la rigueur du style kantien.

Les autres notes sont destinées à éclairer le texte, mais elles ne pouvaient pas prétendre en constituer un commentaire suivi. Elles doivent faciliter, de manière continue, mais de points de vue divers, la lecture de l'œuvre, ce qui explique leur caractère inévitablement hétérogène.

Les renvois à l'œuvre, à l'intérieur des notes, seront, comme dans notre Introduction, des renvois à la pagination de la *première édition* (indication de *la page simplement entre crochets*, par exemple : p. [254]).

Les notes de Kant lui-même figurent en bas de page et sont appelées par des astérisques.

La longueur de la Bibliographie, qui reste cependant raisonnable au regard du nombre de publications existantes, se justifie par le souci de donner au lecteur la possibilité de se reporter à des études précises concernant tel ou tel aspect du texte. On ne peut que regretter que certaines d'entre elles ne soient pas traduites en français (celles de Dieter Henrich ou de John R. Silber, pour ne citer que deux exemples).

J.-P. F.

Critique de la raison pratique

[3] [V, 3]

PRÉFACE

Pourquoi cette critique ne s'intitule pas une Critique de la raison pratique *pure*[1], mais simplement dé la raison pratique en général, bien que le parallélisme de cette dernière avec la raison spéculative semble exiger le premier intitulé, voilà qui sera amplement expliqué dans ce traité[2]. Il doit seulement établir *qu'il y a une raison pratique pure*, et il critique en vue de cela tout le *pouvoir pratique* de la raison. S'il y arrive, il n'a pas besoin de critiquer le *pouvoir pur lui-même*, pour voir si la raison, se flattant seulement d'un tel pouvoir, *ne présume pas trop* d'elle-même (ce qui arrive assurément à la raison spéculative)[3]. Car si, en tant que raison pure, elle est effectivement pratique, alors elle prouve sa réalité et celle de ses concepts par le fait, et toute ratiocination niant la possibilité pour elle de l'être est vaine.

[4] Avec ce pouvoir la *liberté* transcendantale est désormais, elle aussi, établie, et, à la vérité, avec cette signification absolue[4] en laquelle la raison spéculative avait besoin de la comprendre, dans l'usage du concept de causalité, pour se prémunir contre l'antinomie dans laquelle elle tombe inévitablement lorsque, dans la série de la liaison causale, elle veut, pour elle, penser l'*inconditionné*[5] ; sachant que ce concept, elle ne pouvait cependant le mettre en place que problématiquement, comme non impossible à penser, sans garantir qu'il ait une réalité objective, mais uniquement pour ne pas être, par une prétendue impossibilité de ce qu'il lui faut au moins laisser valoir comme pensable, attaquée dans son être et précipitée dans un abîme du scepticisme[6].

Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique[7], constitue ainsi la *clé de voûte* de l'édifice entier d'un système de la raison pure, y compris de la [V, 4] raison spéculative[8], et tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité) qui, en tant que simples idées, ne trouvent pas d'appui dans la raison spéculative, se rattachent maintenant à ce concept et acquièrent avec lui et par lui consistance et réalité objective, ce qui veut dire que leur [5] *possibilité* est *prouvée* par ceci que la

liberté est effectivement-réelle [9] ; car cette idée se révèle [10] par la loi morale.

Mais la liberté est aussi la seule parmi toutes les idées de la raison spéculative dont nous *savons a priori* la possibilité, sans toutefois la pénétrer, parce qu'elle est la condition [* 11] de la loi morale, dont nous avons le savoir [12]. Les idées de *Dieu* et de l'*immortalité* ne sont cependant pas des conditions de la loi morale, mais des conditions de l'objet [13] nécessaire [6] d'une volonté déterminée par cette loi, c'est-à-dire du simple usage pratique de notre raison pure ; aussi ne pouvons-nous affirmer *connaître* et *pénétrer*, je ne veux pas seulement dire la réalité-effective de ces idées, mais aussi même ne serait-ce que leur possibilité [14]. Mais elles sont toutefois les conditions de l'application de la volonté moralement déterminée à son objet qui lui est donné *a priori* (le souverain Bien). C'est pourquoi on peut et il faut *admettre* leur possibilité sous ce rapport pratique, sans pour autant théoriquement la connaître et la pénétrer. En ce qui concerne cette dernière exigence, il suffit, dans la perspective pratique, que ces idées ne renferment aucune impossibilité interne (contradiction). Il y a là, ainsi, si on compare avec la raison spéculative, un fondement purement *subjectif* de l'acte-de-tenir-pour-vrai, mais qui, pour une raison, pure également, mais pratique, est cependant *objectivement* valable, puisque [15], grâce à la médiation du concept de liberté, se trouvent conférées la réalité objective aux idées de Dieu et d'immortalité, et l'autorisation, la nécessité subjective même (besoin de la raison pure) de les admettre, sans que la raison soit pour autant élargie par là [V, 5] dans sa connaissance théorique, mais de sorte que soit seulement donnée la possibilité, qui ici devient *assertion* alors qu'auparavant elle n'était que *problème* [16] [7], et qu'ainsi l'usage pratique de la raison est mis en connexion avec les éléments de son usage théorique. Et ce besoin n'est pas en quelque sorte un besoin hypothétique d'un but *arbitraire* de la spéculation, selon lequel il faudrait admettre quelque chose, si l'on *veut*, dans la spéculation, s'élever afin d'achever l'usage de la raison, mais un besoin *législatif* d'admettre quelque chose sans quoi ne peut se produire ce qu'on *doit*

inflexiblement se fixer comme fin de ce qu'il y a à faire ou de ce dont on a à s'abstenir.

Il serait sans doute plus satisfaisant pour notre raison spéculative de résoudre d'abord elle-même ces problèmes sans ce détour, et de les mettre en réserve pour la pénétration de l'usage pratique ; mais, malheureusement, notre faculté de spéculation ne jouit pas d'un tel privilège. Ceux qui se flattent de posséder des connaissances aussi élevées ne devraient pas les garder par-devers eux-mêmes, mais les exposer publiquement pour que l'on puisse les examiner et les admirer. Ils veulent *prouver* ; en avant ! Qu'ils prouvent donc, et la critique déposera toutes ses armes à leurs pieds, les reconnaissant vainqueurs. *Quid statis ? Nolunt. Atqui licet esse beatis* [17]. Comme en effet ils ne le veulent pas, probablement parce qu'ils ne [8] le peuvent pas, il nous faut donc quand même reprendre en main ces armes, pour chercher ces concepts de *Dieu*, de la *liberté*, et de l'*immortalité*, – pour lesquels la spéculation ne trouve pas de garantie suffisante quant à leur *possibilité* –, dans ce qui est l'usage pratique de la raison, et pour les fonder sur cet usage.

Aussi est-ce ici seulement que s'explique l'énigme de la critique, à savoir comment on peut *ne pas accorder de réalité* objective à *l'usage* suprasensible des *catégories* dans la spéculation et *reconnaître* cependant cette *réalité* en prenant en compte les objets de la raison pratique pure ; car, avant, il faut que cela apparaisse nécessairement *inconséquent*, tant que l'on ne connaît un tel usage pratique que de nom. Mais si maintenant, par une analyse complète de la raison pratique pure [18], on comprend que la réalité pensée ici ne peut pas du tout l'être en vue d'une *détermination* theorique *des catégories* et d'un élargissement de la connaissance au suprasensible, mais qu'il faut entendre par là que, sous ce rapport, un *objet* leur appartient en général [19], parce qu'elles sont ou contenues *a priori* dans la détermination nécessaire de la volonté ou inséparablement liées à l'ob-jet de cette détermination [9], alors cette inconséquence disparaît, parce que l'on fait de ces concepts un autre usage que celui qui est requis par la raison spéculative [V, 6]. En échange se présente maintenant une confirmation que l'on ne pouvait guère espérer auparavant, et

très satisfaisante, de la *manière conséquente de penser* de la critique spéculative, en ceci que, comme cette dernière nous a imposé de ne laisser valoir les ob-jets de l'expérience en tant que tels et, parmi eux, même notre propre sujet, que comme des *phénomènes*, mais aussi bien de poser qu'ils ont pour fondement des choses en elles-mêmes, donc de ne pas tenir tout le suprasensible pour fictif et son concept pour vide de tout contenu, la raison pratique, à présent, par elle-même et sans s'être concertée avec la raison spéculative, confère de la réalité à un ob-jet suprasensible de la catégorie de la causalité, a savoir à la *liberté* (bien que, s'agissant d'un concept pratique, ce soit aussi seulement pour l'usage pratique), donc confirme par un fait ce qui ne pouvait, dans le cadre précédent, être que *pensé*. Avec cela, l'affirmation étrange, bien qu'indiscutable, de la critique spéculative, que même *le sujet pensant n'est pour lui-même, dans l'intuition interne, que phénomène*, acquiert ainsi en même temps, dans la *Critique de la raison pratique*, sa pleine confirmation, si bien qu'il [10] faut en venir à l'admettre, lors même que la première critique ne l'aurait pas du tout prouvée [*].

Par là je comprends aussi pourquoi les objections les plus graves que j'aie jamais rencontrées jusqu'ici contre la critique [20] tournent précisément autour de ces deux axes : à savoir, *d'une part* celui de la réalité objective des catégories appliquées aux noumènes, niée dans la connaissance théorique et affirmée dans la connaissance pratique, *d'autre part* celui de l'exigence paradoxale de se prendre, en tant que sujet de la liberté, comme noumène, mais en même temps aussi, relativement à la nature, comme phénomène <*Phänomen*> [21] dans sa propre conscience empirique. Car, aussi longtemps que l'on ne se faisait pas encore de concepts déterminés de la moralité et de la liberté, on ne pouvait [11] deviner, d'un coté ce que l'on pouvait bien vouloir mettre, comme noumène, au fondement de ce qui semble n'être que phénomène et, de l'autre coté, s'il serait dans l'ensemble même possible de s'en faire encore un concept, dès lors que l'on aurait destiné tous les concepts de l'entendement pur, dans son usage théorique, exclusivement aux seuls phénomènes. Seule une critique exhaustive de la raison pratique [V, 7] peut dissiper toute cette

mauvaise interprétation et mettre en pleine lumière la manière conséquente de penser qui précisément en constitue le principal avantage.

Cela suffit à justifier pourquoi, dans cet ouvrage, les concepts et les propositions-fondamentales de la raison spéculative pure, qui ont pourtant déjà subi leur critique appropriée, sont ici parfois soumis une nouvelle fois à l'examen, ce qui, d'ordinaire, ne convient guère à la démarche systématique d'une science en voie d'être constituée (étant donné qu'il ne faut – cela seul est autorise – qu'invoquer la chose définitivement jugée et non la mettre à nouveau en débat), mais qui *ici* était permis et même nécessaire, parce que la raison y est considérée dans son passage, avec ses concepts, à un usage tout autre que celui qu'elle en faisait *là*. Un tel [12] passage rend cependant nécessaire une comparaison de l'usage le plus ancien avec le plus nouveau, afin de bien distinguer la nouvelle voie de la précédente, et de laisser remarquer en même temps le rapport de l'une avec l'autre. Il ne faut donc pas prendre des considérations de ce genre, entre autres celles qui concernent une fois encore le concept de liberté, mais dans l'usage pratique de la raison pure, pour des insertions qui ne doivent peut-être servir qu'à combler des lacunes du système critique de la raison spéculative (car celui-ci est, dans son projet, complet), qu'à rajouter après coup, comme on procède d'habitude pour une construction faite à la va-vite, des étançons et des contreforts, mais il faut les prendre pour de véritables membres qui rendent perceptible l'articulation du système, afin de permettre de pénétrer maintenant ces concepts dans leur présentation réelle[22], concepts qui auparavant ne pouvaient être représentés que problématiquement. Ce rappel concerne en priorité le concept de liberté, dont il faut remarquer avec étonnement qu'il y a encore bon nombre d'hommes qui se flattent de le pénétrer sans difficulté aucune et de pouvoir en expliquer la possibilité, en le considérant uniquement d'un point de vue psychologique, alors que, s'ils l'avaient d'abord examiné soigneusement au point de vue transcendantal [13], il leur aurait fallu reconnaître non seulement qu'il est *indispensable* en tant que concept problématique lorsqu'on veut faire un usage complet de la

raison spéculative, mais aussi qu'il est totalement *incompréhensible* et, s'ils étaient passés ensuite, munis de ce concept, à l'usage pratique de la raison, il leur aurait fallu parvenir d'eux-mêmes précisément à cette même détermination du concept relativement aux propositions-fondamentales [23] de cet usage, détermination qu'ils ne veulent, sans cela, reconnaître vraiment qu'à contrecœur. Le concept de liberté est la pierre d'achoppement pour tous les *empiristes*, mais aussi la clef des propositions-fondamentales pratiques les plus sublimes, pour les moralistes *critiques*, qui [V, 8] comprennent par là qu'il leur faut nécessairement procéder *rationnellement*. C'est pourquoi je prie le lecteur de ne pas laisser échapper, par suite d'une lecture hâtive, ce qui sera dit sur ce concept à la fin de l'Analytique [24].

Quant à savoir si à un tel système, en tant qu'il est développé par la raison pratique pure à partir de la critique de cette dernière, beaucoup ou peu de peine a été consacrée pour, en priorité, ne pas manquer le point de vue juste à partir duquel peut être adéquatement esquissé le tout de celle-ci, il faut que je m'en remette, pour l'apprécier, à ceux qui s'y connaissent dans ce genre de travail. Ce système présuppose [14] certes la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, mais seulement dans la mesure où celle-ci nous fait faire connaissance, de façon provisoire, avec le principe du devoir [25], et fournit de ce dernier, en la légitimant, une formule déterminée [* 26] ; pour le reste, il est assuré par lui-même. Que la *division* de toutes les sciences pratiques n'ait pas été ici adjointe pour que le *tout* soit *complet*, comme avait pu le faire la critique de la raison spéculative, on en trouve une raison suffisante valable dans la constitution de ce pouvoir pratique de la raison. Car la détermination précise des devoirs en tant que devoirs des hommes [15], en vue de les classer, est seulement possible si auparavant le sujet de cette détermination (l'homme) a été connu selon la constitution avec laquelle il existe effectivement, bien que ne soit pas exigé plus que ce qui est requis relativement au devoir en général ; mais cette détermination n'a pas sa place dans une critique de la raison pratique en général qui doit seulement livrer de façon complète les principes de sa possibilité, de son étendue et de

ses limites, sans relation particulière à la nature humaine. La division appartient donc au système de la science[27], non au système de la critique.

J'ai, dans le second chapitre de l'Analytique, donné satisfaction, je l'espère, à certain critique[28], épris de vérité et incisif, mais avec cela quand même toujours estimable, qui, dans sa recension de ladite *Fondation de la métaphysique des mœurs*, m'a objecté *que le concept de* [V, 9] *bien n'y a pas été établi* (comme cela eût été nécessaire à son avis) *avant le principe moral*[*] ; [16] j'ai également été attentif à quelques autres objections qui [17] m'ont été adressées par des hommes qui manifestent la volonté de prendre à cœur la recherche de la vérité (car ceux qui n'ont [18] devant les yeux que leur ancien système, et pour lesquels est déjà décidé d'avance ce qui doit être approuvé ou désapprouvé, ne demandent de toute façon aucune explication qui [V, 10] pourrait constituer un obstacle à leur vue particulière) ; et c'est ainsi que je procéderai aussi à l'avenir.

Lorsqu'il s'agit de déterminer une faculté particulière de l'âme humaine en ce qui concerne ses sources, ses contenus et ses limites, on ne peut certainement pas, à cause de la nature de la connaissance humaine, faire autre chose que de commencer par les *parties* de cette dernière, par l'exposition exacte et (autant que cela est possible au vu du bilan actuel des éléments de la connaissance que nous avons déjà dégagés) complète de ces parties. Mais il y a encore un second point qui requiert l'attention, qui est plus philosophique et *architectonique* : c'est de saisir adéquatement *l'idée du tout* et, à partir de cette dernière, d'avoir une vue d'ensemble, dans une pure faculté rationnelle, de toutes ces parties dans leurs rapports réciproques les unes avec les autres, au moyen de la dérivation de celles-ci partant du concept de ce tout. Cet examen et cette garantie [19] ne sont possibles que par la connaissance la plus intime du système, et ceux qui, concernant la première recherche, ont été rebutés, qui ont donc estimé que cela ne valait pas la peine d'acquérir cette connaissance, ne peuvent accéder au second degré, c'est-à-dire à la vue d'ensemble qui est un retour synthétique sur ce qui a été donné d'abord analytiquement, et ce n'est pas étonnant

s'ils trouvent partout des inconséquences, bien que les lacunes que ces dernières incitent à supposer ne se laissent nullement rencontrer dans le système lui-même, mais seulement dans la démarche inconséquente de leur propre pensée.

Je ne crains rien, pour ce traité, du reproche de vouloir introduire un *langage nouveau*[29], car le type de connaissance, ici, a par lui-même quelque chose de plus populaire. Ce reproche ne pouvait aussi venir à l'esprit de personne à propos de la première critique, pour peu qu'on l'ait non simplement feuilletée, mais méditée. Fabriquer des mots nouveaux, alors que la langue, telle qu'elle est, ne manque pas d'expressions pour des concepts donnés [20], est une entreprise puérile pour se distinguer quand même de la masse par un nouveau rapiéçage sur un habit usé, à défaut de le pouvoir par des pensées neuves et authentiques. Si donc les lecteurs de cet écrit disposent d'expressions plus populaires, mais qui sont aussi bien appropriées à la pensée que me paraissent l'être les autres, ou bien s'ils se sentent capables de montrer l'inconsistance de ces pensées elles-mêmes et, partant, aussi celle de toute expression qui rend la pensée, ils m'obligeraient beaucoup dans le premier cas, car je ne souhaite pas mieux que d'être compris, et dans le second cas, ils mériteraient bien de la philosophie. Mais tant que ces pensées résistent bien, [V, 11] je doute fort qu'il soit possible de leur trouver, en vue de cela, des expressions appropriées et cependant plus courantes[*].

[21] [V, 12] De cette manière donc, les principes *a priori* de deux facultés de l'esprit[30], la [22] faculté de connaître et la faculté de désirer, sont maintenant découverts et déterminés quant aux conditions, à l'étendue et [23] aux limites de leur usage, et par là aussi est établi le fondement solide pour une philosophie systématique, théorique aussi bien que pratique, comme science.

Mais ce qui serait le plus désastreux pour ces travaux, ce serait que quelqu'un fît la découverte inopinée qu'il n'y a absolument pas, et qu'il ne peut y avoir, de connaissance *a priori*[31]. Mais il n'y a aucun danger de ce côté-là. Ce serait exactement comme si quelqu'un voulait prouver par la raison

qu'il n'y a pas de raison. Car nous n'affirmons connaître une chose par la raison que lorsque nous avons la conscience que nous aurions pu la savoir aussi, même si elle ne nous avait pas été donnée ainsi dans l'expérience [24] ; partant, connaissance rationnelle et connaissance *a priori* reviennent au même. Vouloir tirer d'une proposition d'expérience la nécessité (*ex pumice aquam* [32]), vouloir par là aussi conférer à un jugement la véritable universalité (sans laquelle il n'y a pas de raisonnement, donc pas non plus de raisonnement par analogie, qui comporte une universalité et une nécessité objective au moins présumées et présuppose donc toujours celles-ci), c'est une parfaite contradiction. Substituer la nécessité subjective, c'est-à-dire l'habitude, à la nécessité objective, qui n'existe que dans des jugements *a priori*, signifie dénier à la raison le pouvoir de porter un jugement sur l'ob-jet, c'est-à-dire de connaître ce dernier et ce qui peut lui être attribué, et signifie, par exemple, que l'on ne saurait, de ce qui d'habitude suivait toujours un certain état antécédent, dire que l'on peut *conclure* de celui-ci à cela (car cela indiquerait une nécessité objective et le concept d'une liaison *a priori*), mais seulement s'attendre à des cas semblables (de manière semblable à ce qui se passe chez les animaux), c'est-à-dire rejeter au fond le concept de cause comme faux et [25] comme une simple illusion de la pensée. Prétendre vouloir remédier à cette carence de la valeur objective et de la validité universelle qui en résulte, en disant que l'on ne voit pas pourquoi on attribuerait à d'autres êtres raisonnables un autre mode de représentation, cela ferait que, si cela fournissait une conclusion valable, notre ignorance nous rendrait plus de services, pour élargir notre connaissance, que toute réflexion. En effet, par cela seul que nous ne connaissons pas d'autres êtres raisonnables en dehors de l'homme, nous aurions le droit de leur attribuer la constitution que nous nous reconnaissons à nous-mêmes, ce qui signifie que nous les connaîtrions effectivement. Je ne veux même pas rappeler ici que ce n'est pas l'universalité de l'acte-de-tenir-pour-vrai qui [V, 13] prouve la valeur objective d'un jugement (c'est-à-dire sa valeur en tant que connaissance), mais que, quand bien même cette universalité par hasard existerait, cela ne fournirait pas encore une preuve de l'accord avec l'objet ; c'est bien plutôt la

valeur objective qui seule constitue le fondement d'un accord universel et nécessaire.

[26] *Hume* se trouverait également fort bien dans ce *système de l'empirisme universel* portant sur les propositions-fondamentales ; car il demandait uniquement, comme on le sait, que l'on admît, à la place de toute signification objective de la nécessité dans le concept de cause, une signification purement subjective, à savoir l'habitude, pour dénier à la raison tout jugement sur Dieu, la liberté et l'immortalité ; et il s'entendait certes très bien, pourvu qu'on lui accordât seulement les principes, à en tirer les conclusions avec la plus extrême rigueur logique. Mais même *Hume* n'a pas poussé l'empirisme à une universalité telle que la mathématique y soit aussi incluse. Il en tenait les propositions pour analytiques, et, si cela se révélait exact, elles seraient effectivement apodictiques, bien qu'on ne puisse nullement conclure de là à une faculté de la raison de porter, en philosophie aussi, des jugements apodictiques, c'est-à-dire des jugements qui seraient synthétiques (comme la proposition de la causalité) [33]. Mais si l'on affirmait *universellement* l'empirisme des principes, alors la mathématique aussi n'y échapperait pas.

[27] Si, maintenant, celle-ci entre en conflit avec la raison qui n'admet que des propositions-fondamentales empiriques, comme cela est inévitable dans l'antinomie, puisque la mathématique prouve de manière irréfutable la divisibilité infinie de l'espace, tandis que l'empirisme ne saurait l'accorder [34], alors la plus grande évidence possible de la démonstration est en contradiction manifeste avec les prétendus raisonnements à partir de principes tirés de l'expérience, et il faut dès lors se demander, comme l'aveugle de *Cheselden* [35] : Qu'est-ce qui me trompe, la vue ou le toucher ? (Car l'empirisme se fonde sur une nécessité *sentie*, le rationalisme en revanche sur une nécessité *pénétrable*). Et ainsi l'empirisme universel se révèle comme le véritable *scepticisme* que l'on a imputé à tort à *Hume* dans une signification aussi illimitée [36 * 37], puisque celui-ci laissait au moins [28] subsister, avec la mathématique, une pierre de touche infaillible de l'expérience [V, 14], tandis que celui-là n'en reconnaît absolument aucune pour cette dernière (une

pierre de touche ne pouvant jamais être donnée qu'avec des principes *a priori*), bien qu'elle ne soit tout de même pas constituée seulement de sentiments, mais aussi de jugements.

Cependant, comme, dans ce siècle philosophique et critique, il est difficile de soutenir sérieusement un tel empirisme, et qu'il n'est probablement développé qu'en vue d'exercer le pouvoir de juger et pour mettre plus clairement au jour, par contraste, la nécessité de principes rationnels *a priori*, on peut tout de même être reconnaissant envers ceux qui veulent se consacrer à ce travail qui, à part cela, n'instruit malheureusement pas davantage.

[29] [V, 15]

INTRODUCTION

De l'idée d'une critique de la raison pratique

L'usage théorique de la raison s'occupait d'ob-jets de la seule faculté de connaître, et une critique de la raison en vue de cet usage ne concernait, à proprement parler, que la *pure* faculté de connaître, parce que celle-ci éveillait le soupçon, qui devait se confirmer aussi par la suite, qu'elle se perd facilement au-delà de ses limites, parmi des ob-jets inaccessibles ou même des concepts en conflit les uns avec les autres[38]. Avec l'usage pratique de la raison, c'est une tout autre affaire. Dans cet usage, la raison s'occupe de fondements de la détermination de la volonté, qui est un pouvoir, soit de produire des ob-jets correspondant aux représentations, soit, tout au moins, de se déterminer soi-même à effectuer cela (que le pouvoir physique soit, en l'occurrence, suffisant [30] ou non), c'est-à-dire de déterminer sa causalité. Car ici la raison peut au moins suffire à la détermination de la volonté, et elle a toujours de la réalité objective, dans la mesure où le vouloir est l'unique condition. Voici donc la première question qui se pose : la raison pure suffit-elle, à elle seule, à la détermination de la volonté, ou bien n'en peut-elle être un fondement de la détermination[39] qu'en tant qu'elle est conditionnée empiriquement ? Or ici se présente un concept de la causalité, légitimé par la critique de la raison pure, mais qui, certes, n'est susceptible d'aucune présentation empirique, à savoir le concept de *liberté* ; et si nous pouvons découvrir maintenant des arguments pour prouver que cette propriété appartient effectivement à la volonté humaine (et ainsi également à la volonté de tous les êtres raisonnables), alors il ne sera pas simplement établi par là que la raison pure peut être pratique, mais que c'est elle seule, et non la raison bornée empiriquement, qui est pratique de façon inconditionnée. Par conséquent, nous n'aurons pas à travailler à une critique de la raison *pratique pure*, mais seulement de la raison *pratique* en général [V, 16]. Car la raison pure, quand on a d'abord établi qu'il y a une telle raison, ne nécessite pas de critique. C'est elle qui possède en elle-même la règle pour la critique de tout

son usage[40]. [31] Il incombe donc à la critique de la raison pratique en général d'écarter la raison empiriquement conditionnée de la prétention à vouloir fournir de façon exclusive, seule, le fondement de la détermination de la volonté. L'usage de la raison pure, s'il est entendu qu'il y a une telle raison, est seul immanent ; en revanche, l'usage empiriquement conditionné, qui s'arroge le pouvoir absolu, est transcendant et se manifeste par des exigences et des commandements qui dépassent tout à fait son domaine, ce qui constitue précisément la situation inverse de celle que l'on pouvait constater à propos de la raison dans son usage spéculatif.

Mais comme c'est toujours la raison pure dont la connaissance sert ici de fondement à l'usage pratique, il faudra cependant que la division d'une critique de la raison pratique soit, dans ses grandes lignes, organisée conformément à celle de la critique de la raison spéculative. Il faudra donc que nous ayons une *doctrine des éléments* et une *doctrine de la méthode* de la raison pratique et, dans la doctrine des éléments qui en est la première partie, une *analytique* en tant que règle de la vérité, et une *dialectique* en tant qu'exposition et solution de l'illusion dans les jugements de la raison pratique. Sauf que l'ordre suivi dans la subdivision [32] de l'analytique sera derechef l'inverse de celui qui a été suivi dans la critique de la raison spéculative pure. Car, dans la présente critique, commençant par les *propositions-fondamentales*, nous passerons aux *concepts* et de ceux-ci seulement, si cela est possible, aux sens ; tandis qu'au contraire, dans le cas de la raison spéculative, il nous a fallu commencer par les sens et terminer par les propositions-fondamentales. La raison à cela se trouve en effet encore une fois dans ceci que nous avons affaire maintenant à une volonté et que nous avons à considérer la raison, non pas dans son rapport à des ob-jets, mais à cette volonté et à sa causalité, puisque aussi bien il faut que les propositions-fondamentales de cette causalité inconditionnée empiriquement constituent le point de départ à partir duquel seulement on peut faire l'essai d'établir nos concepts du fondement de la détermination d'une telle volonté, leur application à des ob-jets et, en dernier lieu, au sujet et à sa

sensibilité[41]. La loi de la causalité par liberté, c'est-à-dire quelque proposition-fondamentale pratique pure, constitue ici inévitablement le point de départ, et détermine les ob-jets auxquels seuls il peut être appliqué.

[33] [V, 17]

PREMIÈRE PARTIE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

DOCTRINE DES ÉLÉMENTS DE LA RAISON PRATIQUE PURE

[35] [V, 19]

LIVRE PREMIER

L’ANALYTIQUE DE LA RAISON PRATIQUE PURE

Chapitre premier

Des propositions-fondamentales de la raison pratique pure

§ 1
Définition

Des *propositions-fondamentales* pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté, détermination dont dépendent plusieurs règles pratiques. Elles sont subjectives, ou sont des *maximes*, lorsque la condition n'est regardée par le sujet comme valable que pour sa volonté ; mais elles sont objectives, ou sont des *lois* pratiques, lorsque cette condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable [42].

Scolie

Si l'on admet [43] que la raison *pure* puisse renfermer un fondement pratique, c'est-à-dire suffisant pour la détermination de la volonté [36], alors il y a des lois pratiques ; si ce n'est pas le cas, alors toutes les propositions-fondamentales pratiques seront de simples maximes. Dans la volonté, affectée pathologiquement [44], d'un être raisonnable, il peut se rencontrer un conflit opposant les maximes aux lois pratiques qu'il a lui-même reconnues. Par exemple, quelqu'un peut prendre pour maxime de ne pas subir d'offense sans se venger, et reconnaître cependant en même temps que ce n'est pas là une loi pratique, mais seulement sa maxime à lui, et que par contre, comme règle pour la volonté de tout être raisonnable, elle ne peut s'accorder avec elle-même dans une seule et même maxime. Dans la connaissance de la nature, les principes de ce qui arrive (par exemple, le principe de l'égalité de l'action et de la réaction dans la communication du mouvement [45]) sont en même temps des lois de la nature ; car l'usage [V, 20] de la raison y est théorique et déterminé par la constitution de l'objet. Dans la connaissance pratique [46], c'est-à-dire dans celle qui a seulement affaire à des fondements de la détermination de la volonté, les propositions-fondamentales

que l'on se fixe ne sont pas encore pour cela des lois auxquelles on serait inévitablement soumis, parce que la raison a affaire au sujet, à savoir à la faculté de désirer, à la constitution particulière de laquelle la règle peut, de façon diverse, se conformer. La règle pratique est toujours un produit de la raison parce qu'elle prescrit l'action, comme moyen, en vue de l'effet, comme intention [47]. Mais cette règle est, pour un être chez qui la raison n'est pas, de manière totalement exclusive, fondement de la détermination de la volonté, un *impératif*, c'est-à-dire une règle qui est désignée par le verbe devoir <*ein Sollen*> [48] exprimant la contrainte objective imposant l'action, et elle signifie que, si la raison déterminait entièrement la volonté, l'action se produirait immanquablement d'après cette règle. Les impératifs sont donc objectivement valables [37] et sont totalement distincts des maximes, en tant que ces dernières sont des propositions-fondamentales subjectives. Les impératifs déterminent cependant soit les conditions de la causalité de l'être raisonnable comme cause efficiente, simplement en ce qui concerne l'effet et la capacité à le produire, soit ils déterminent seulement la volonté, qu'elle soit ou non suffisante pour l'effet. Les premiers seraient des impératifs hypothétiques [49] et ne renfermeraient que de simples préceptes de l'habileté ; les seconds seraient, au contraire, catégoriques, et seraient seuls des lois pratiques. Des maximes sont donc, certes, des *propositions-fondamentales*, mais non des *impératifs*. Les impératifs eux-mêmes cependant, lorsqu'ils sont conditionnels, c'est-à-dire lorsqu'ils ne déterminent pas la volonté simplement en tant que volonté, mais seulement dans la perspective d'un effet désiré, c'est-à-dire lorsque ce sont des impératifs hypothétiques, constituent, il est vrai, des *préceptes* pratiques, mais non des *lois*. Il faut que ces dernières déterminent suffisamment la volonté en tant que volonté, avant même que je ne pose la question de savoir si j'ai bien le pouvoir requis en vue d'un effet désiré, ou bien ce que j'ai à faire pour produire cet effet, partant, il faut qu'elles soient catégoriques, sans quoi ce ne seraient pas des lois ; car il leur manquerait la nécessité dont il faut, si elle doit être pratique, qu'elle soit indépendante de conditions pathologiques, par suite de conditions adhérant de façon contingente à la volonté.

Dites à quelqu'un, par exemple, qu'il lui faut[50], dans sa jeunesse, travailler et économiser pour, dans la vieillesse, ne pas être dans le besoin, il s'agit là d'un précepte juste et en même temps important de la volonté. Mais on voit d'emblée que la volonté est orientée vers quelque *autre chose* dont on présuppose qu'elle le désire, et ce désir, il faut en laisser la responsabilité à l'agent lui-même, soit qu'il prévoie encore d'autres ressources que sa fortune qu'il aura acquise par lui-même, soit qu'il n'ait aucun espoir de devenir vieux, soit qu'il pense que, s'il se retrouve un jour dans la misère, il se débrouillera avec rien. La raison, de laquelle seule [38] peut provenir toute règle qui doit renfermer de la nécessité, pose sans doute aussi de la nécessité dans ce précepte qui est le sien (car sans cela, il ne serait pas un impératif), mais cette nécessité n'est que subjectivement conditionnée, et on ne peut pas la présupposer avec un même degré chez tous les sujets. Pour sa législation, en revanche, il est requis qu'elle n'ait besoin de présupposer qu'*elle-même*, [V, 21] parce que la règle n'est alors seulement objectivement et universellement valable que quand elle vaut sans des conditions subjectives contingentes qui distinguent tel être raisonnable de tel autre. Dites maintenant à quelqu'un qu'il ne doit jamais[51] faire des promesses mensongères ; on a, dans ce cas, une règle qui concerne uniquement sa volonté, que les intentions que l'homme peut avoir puissent ou non être réalisées par cette dernière ; c'est le simple vouloir qui est ce qui doit être déterminé tout à fait *a priori* par cette règle[52]. S'il se trouve alors que cette règle soit pratiquement juste, alors c'est une loi, parce qu'elle est un impératif catégorique. Donc, les lois pratiques ne se rapportent qu'à la volonté, sans considération de ce qui peut être accompli par sa causalité, et l'on peut faire abstraction de cette dernière (en tant qu'appartenant au monde des sens) pour les atteindre dans leur pureté.

§ 2
Théorème I

Tous les principes pratiques qui présupposent un *objet* (matière) de la faculté de désirer[53] comme fondement de la

détermination de la volonté, sont, dans leur totalité, empiriques, et ne peuvent donner des lois pratiques.

J'entends, par matière de la faculté de désirer, un ob-jet dont la réalité-effective est désirée. Si donc le désir de cet ob-jet [39] prend le pas sur la règle pratique et s'il est la condition pour que l'on se fasse de cette dernière un principe, je dis (*en premier lieu*) que ce principe est alors toujours empirique. Car le fondement de la détermination de l'arbitre [54] est alors la représentation d'un objet et ce rapport-là de la représentation au sujet, par lequel la faculté de désirer se trouve déterminée à la réalisation effective de cet objet. Or, un tel rapport au sujet s'appelle le *plaisir* [55] pris à la réalité-effective d'un ob-jet. Il faudrait donc que ce plaisir soit présupposé comme condition de la possibilité de la détermination de l'arbitre. Mais on ne peut *a priori* savoir d'aucune représentation, quelle qu'elle soit, d'un ob-jet quelconque, si elle sera liée au *plaisir* ou à la *peine*, ou si elle sera *indifférente*. Donc, en pareil cas, il faut que le fondement de la détermination de l'arbitre soit toujours empirique, partant, le principe matériel pratique, qui le présupposait comme sa condition, également.

Or, comme (*en second lieu*) un principe qui ne se fonde que sur la condition subjective de la réceptivité à un plaisir ou à une peine (qui ne peut jamais être connue qu'empiriquement et ne saurait être valable de la même manière pour tous les êtres raisonnables) peut certes fort bien servir, pour un sujet qui possède cette réceptivité, comme *maxime* de cette dernière, mais aussi ne peut servir, pour cette réceptivité elle-même [56], de *loi* (car il manque à ce principe de la nécessité objective [V, 22] qui doit être connue *a priori*), [40] il en résulte qu'un tel principe ne peut jamais donner une loi pratique.

§ 3
Théorème II

Tous les principes pratiques matériels sont comme tels, en leur totalité, d'une seule et même sorte, et sont à ranger sous le principe général de l'amour de soi [57] ou du bonheur personnel.

Le plaisir provenant de la représentation de l'existence d'une chose, dans la mesure où il doit être un fondement de la

détermination du désir de cette chose, se fonde sur la *réceptivité* du sujet, parce qu'il *dépend* de l'existence d'un ob-jet ; partant, il appartient au sens (sentiment) et non à l'entendement, lequel exprime un rapport de la représentation *à un objet* d'après des concepts, mais non au sujet d'après des sentiments. Il n'est donc pratique que dans la mesure où la sensation de l'agréable, que le sujet attend de la réalité-effective de l'ob-jet, détermine la faculté de désirer. Mais, précisément, la conscience qu'a un être raisonnable de l'agrément de la vie, agrément qui accompagne toute son existence, c'est le *bonheur*, et le principe qui consiste à élever celui-ci, pour soi-même, au rang de fondement suprême de la détermination de l'[41] arbitre, c'est le principe de l'amour de soi. Donc, tous les principes matériels, qui placent le fondement de la détermination de l'arbitre dans le plaisir ou la peine susceptibles d'être ressentis à cause de la réalité-effective de quelque ob-jet, sont entièrement d'*une seule et même sorte*, en tant qu'ils relèvent tous du principe de l'amour de soi ou du bonheur personnel.

Corollaire

Toutes les règles pratiques *matérielles* placent le fondement de la détermination de la volonté dans la *faculté de désirer inférieure*, et s'il n'y avait absolument aucune loi *simplement formelle* pour cette faculté de désirer, qui déterminât la volonté de façon suffisante, alors on ne pourrait également admettre *aucune faculté supérieure de désirer*.

Scolie I

On ne peut que s'étonner de ce que des hommes, par ailleurs perspicaces, croient pouvoir trouver une distinction entre *faculté de désirer inférieure* et *supérieure*[58] dans [V, 23] ce que les *représentations* qui sont liées avec le sentiment de plaisir peuvent avoir leur source dans les *sens* ou dans *l'entendement*. En effet, quand on recherche les fondements de la détermination du désir et qu'on les place dans un agrément que l'on attend d'une chose quelconque, il n'importe absolument pas de constater d'où vient la *représentation* de cet ob-jet agréable, mais seulement combien elle *fait plaisir*. Si une représentation, quand bien même elle pourrait avoir son

siège et son origine dans l'entendement, ne peut déterminer l'arbitre que parce qu'elle suppose dans le sujet un sentiment de plaisir, alors le fait qu'elle soit un fondement de la détermination de l'arbitre dépend totalement de la constitution du sens interne, à savoir que celui-ci peut être agréablement affecté par elle. Les représentations [42] des ob-jets peuvent être aussi hétérogènes que l'on voudra, elles peuvent être des représentations de l'entendement, de la raison même, par opposition aux représentations des sens, le sentiment de plaisir, par le moyen duquel elles forment seulement, en définitive, le fondement de la détermination de la volonté (l'agrément, le plaisir qu'on en attend, qui pousse l'activité à rendre l'objet présent), est d'une seule et même sorte, non seulement en tant qu'il ne peut toujours être connu qu'empiriquement, mais aussi en tant qu'il affecte une seule et même force, vitale, qui se manifeste dans la faculté de désirer, et qu'il ne peut, sous ce rapport, différer en rien de tout autre fondement de la détermination, si ce n'est par le degré. Comment pourrait-on, sinon, établir une comparaison, du point de vue de la *grandeur*, entre deux fondements de la détermination différant totalement par le mode de représentation, pour préférer celui qui affecte le plus la faculté de désirer ? C'est bien le même homme qui, pour ne pas manquer une partie de chasse, peut rendre, sans l'avoir lu, un livre très instructif pour lui, qui ne lui passera qu'une fois entre les mains, s'en aller au milieu d'un beau discours, pour ne pas arriver trop tard pour le repas, quitter une conversation où s'échangent des propos raisonnables, que d'habitude il apprécie beaucoup, pour s'asseoir à la table de jeu, même éconduire un pauvre qu'il se fait une joie, d'habitude, de secourir, tout bonnement parce qu'il n'a pas en poche, à ce moment-là, plus d'argent qu'il ne lui en faut pour payer l'entrée à la comédie. Si la détermination de la volonté repose sur le sentiment de l'agrément ou du désagrément qu'il attend d'une cause quelconque, alors il lui est totalement indifférent de savoir par quel mode de représentation il est affecté. Quelle est l'intensité, la durée, la facilité qu'il y a à se procurer et à renouveler cet agrément, voilà ce qui seul lui importe pour arrêter son choix. De même [43] qu'il est tout à fait indifférent à celui qui a besoin d'or pour une dépense, que l'or lui-même,

en tant que matière, ait été extrait de la montagne ou recueilli par orpaillage, pourvu qu'en tout lieu on l'accepte au même cours, de même aucun individu ne se soucie de savoir, lorsque seul l'intéresse l'agrément de la vie, si le plaisir lui est procuré par des représentations de l'entendement ou des sens, mais il se soucie seulement de la *quantité et de l'intensité du plaisir* qu'elles lui procurent pour la durée la plus longue[59]. Ceux-là seuls qui aimeraient bien contester à la raison pure le pouvoir de déterminer la volonté sans présupposer quelque sentiment que ce soit [V, 24] peuvent s'égarer loin de leur explication, au point que ce qu'ils ont eux-mêmes d'abord ramené à ce seul et même principe, ils le déclarent ensuite complètement hétérogène. Ainsi, par exemple, on constate que l'on peut aussi trouver du plaisir dans le *simple fait de faire jouer notre force*, dans la conscience de notre force d'âme pour surmonter les obstacles qui s'opposent à notre projet, dans la culture des talents de l'esprit, etc., et nous appelons tout cela à juste titre des joies et des bonheurs *plus raffinés* parce que, plus que d'autres, ils dépendent de nous, parce qu'ils ne s'émoussent pas, mais fortifient bien plutôt le sentiment du désir d'en jouir davantage encore, et, parce que, tout en faisant notre bonheur, en même temps ils nous cultivent. Mais qu'ils les présentent, pour cette raison, comme une manière de déterminer la volonté, autre que simplement par le sens, alors même que précisément ils présupposent, pour la possibilité de ces plaisirs, comme condition première de cette satisfaction, un sentiment implanté à cet effet en nous, c'est exactement comparable à ce que font des ignorants, qui voudraient bien se mêler de métaphysique, lorsqu'ils se représentent la matière si fine, si subtile, qu'ils finissent par en avoir eux-mêmes le vertige, et croient alors avoir conçu de cette manière un être *spirituel* et cependant étendu. Si, avec Épicure[60], nous nous arrêtons, concernant la vertu, [44] au simple plaisir qu'elle promet, pour déterminer la volonté, alors nous ne pouvons pas ensuite le blâmer de considérer ce plaisir comme étant tout à fait de la même sorte que ceux des sens les plus grossiers ; car on n'a aucune raison de l'accuser d'avoir attribué seulement aux sens corporels les représentations par lesquelles ce sentiment serait suscité en nous. Il a recherché la source de beaucoup d'entre elles, autant qu'on peut le conjecturer, tout

aussi bien dans l'usage de la faculté supérieure de connaître ; mais cela ne l'empêchait pas et ne pouvait d'ailleurs pas l'empêcher de considérer, d'après le principe mentionné, le plaisir même que ces représentations certainement intellectuelles nous assurent, et par lequel seul elles peuvent être des fondements de la détermination de la volonté, comme étant tout à fait de la même sorte que les autres plaisirs. Être *conséquent*, c'est ce qui incombe le plus à un philosophe, et c'est pourtant la chose que l'on rencontre le plus rarement. Les anciennes écoles grecques nous en fournissent plus d'exemples que nous n'en rencontrons dans notre siècle *syncrétiste*, où l'on bâcle un vague *système de coalition* de propositions-fondamentales contradictoires [61], marqué par la mauvaise foi et la superficialité, parce qu'il convient mieux à un public qui se satisfait de savoir un peu de tout, sans rien savoir en définitive, et d'être ainsi toujours bien en selle. Le principe du bonheur personnel, quelque grand usage on puisse bien faire pour lui de l'entendement et de la raison, ne saurait comprendre en lui d'autres fondements de la détermination pour la volonté, sauf s'ils sont conformes à la faculté de désirer *inférieure*, et par conséquent, ou bien il n'y a absolument aucune faculté de désirer supérieure, ou bien il faut que la *raison pure* seule soit pratique par elle-même, ce qui veut dire que, sans présupposition d'un sentiment, quel qu'il soit, partant, sans représentations de l'agréable ou du désagréable, en tant que matière de la faculté de désirer, matière qui est toujours une condition empirique des principes, il faut qu'elle puisse déterminer la volonté par la seule forme de la règle pratique [45]. C'est alors seulement que la raison est, uniquement en tant qu'elle détermine par elle-même la volonté [V, 25] (qu'elle n'est pas au service des inclinations [62], une véritable faculté de désirer *supérieure*, à laquelle est subordonnée celle qui est pathologiquement déterminable, et elle est effectivement, *spécifiquement* même, distincte de cette dernière, de sorte que même la moindre introduction des impulsions de celle-ci porte préjudice à sa force et à sa prééminence, de même que le moindre élément empirique, introduit comme condition dans une démonstration mathématique, en diminue et en anéantit l'autorité et la solidité. La raison, dans une loi pratique, détermine la volonté

immédiatement, et non par l'intermédiaire d'un sentiment interpolé de plaisir ou de peine, pas même d'un sentiment suscité par cette loi, et c'est seulement parce qu'elle peut être pratique en tant que raison pure, qu'il lui est possible d'être *législatrice.*

Scolie II

Être heureux est nécessairement ce à quoi aspire tout être raisonnable, mais fini, et c'est donc un inévitable fondement de la détermination de sa faculté de désirer[63]. En effet, être satisfait de son existence tout entière, cela n'est pas en quelque sorte une possession originelle et une félicité qui supposerait une conscience de son indépendance autarcique, mais c'est un problème qui lui est imposé par sa nature finie elle-même, parce que c'est un être de besoin ; et ce besoin concerne la matière de sa faculté de désirer, c'est-à-dire quelque chose qui se rapporte à un sentiment de plaisir ou de peine qui en constitue subjectivement le fondement, en ce que se trouve déterminé ce dont cet être a besoin pour qu'il soit satisfait de son état. Mais, précisément parce que ce fondement matériel de détermination ne peut être connu qu'empiriquement par le sujet, il est impossible de considérer cette tâche comme une loi, parce qu'il faudrait que celle-ci, en tant qu'objective, contînt dans tous les cas et pour tous les êtres raisonnables [46] *précisément le même fondement de la détermination* de la volonté. Car, bien que le concept du bonheur constitue *partout* le fondement du rapport pratique des *objets* à la faculté de désirer, il reste qu'il n'est cependant que le titre général des fondements subjectifs de détermination et il ne détermine rien spécifiquement, ce de quoi pourtant il retourne justement dans ce problème pratique qui, sans cette détermination, ne peut pas du tout être résolu. En effet, ce en quoi chacun peut placer son bonheur, cela dépend du sentiment de plaisir et de peine propre à chacun, et même dans un seul et même sujet, de la diversité du besoin suivant les variations de ce sentiment, et une loi *nécessaire subjectivement* (comme loi naturelle) est ainsi *objectivement* un principe pratique tout à fait *contingent*, qui peut et doit être très différent dans des sujets différents, et qui, partant, ne peut jamais donner une loi ; car ce qui importe, dans le désir de bonheur, ce n'est pas la forme de la

conformité [64] à la loi, mais seulement la matière, c'est-à-dire de savoir si et en quelle mesure je puis attendre du plaisir de mon observation de la loi. Des principes de l'amour de soi peuvent, certes, renfermer des règles générales de l'habileté (inventer les moyens appelés par des intentions) [V, 26], mais il ne s'agit alors que de principes théoriques [*], comme par exemple [47] le principe qui dit comment celui qui aimerait bien manger du pain aurait à inventer un moulin. Mais des préceptes pratiques qui se fondent sur ces principes ne peuvent jamais être universels, car le fondement de la détermination de la faculté de désirer repose sur le sentiment de plaisir et de peine dont on ne peut jamais supposer qu'il vise universellement les mêmes ob-jets.

Supposons cependant que des êtres raisonnables finis pensent toujours d'une seule et même manière, eu égard à ce qu'ils auraient à reconnaître comme objets de leurs sentiments de plaisir ou de peine, voire même eu égard aux moyens dont il leur faut se servir pour atteindre ceux-là et écarter ceux-ci, le *principe de l'amour de soi* ne pourrait en *aucune manière* être qualifié pour autant par eux *de loi pratique* ; cette unanimité même, en effet, ne serait encore que contingente. Le fondement de la détermination ne serait pourtant toujours valable que subjectivement, et il serait simplement empirique et n'aurait pas cette nécessité qui est pensée en chaque loi, à savoir la nécessité objective inhérente aux fondements *a priori* ; ou alors il ne faudrait pas du tout qualifier cette nécessité de pratique, mais simplement de physique, en ce sens que l'action nous serait imposée tout aussi immanquablement par notre inclination que le bâillement nous l'est, quand nous en voyons bâiller d'autres. On pourrait plutôt affirmer qu'il n'y a pas du tout de lois pratiques, mais seulement des *conseils* à l'usage de nos désirs, au lieu que des principes purement subjectifs soient élevés au rang de lois pratiques, qui ont une nécessité absolument objective et non simplement subjective, et qu'il faut connaître a *priori* par la raison, non par l'expérience (quelle que soit la généralité empirique que celle-ci peut avoir). Même les règles de phénomènes concordants ne sont appelées lois de la nature (par exemple, celles de la mécanique) que si ou bien on les connaît effectivement a

priori, ou bien l'on admet, [48] du moins (comme c'est le cas pour celles de la chimie), qu'elles pourraient être connues a *priori* à partir de fondements objectifs, si notre pénétration pouvait être plus approfondie. Mais, à propos de principes pratiques purement subjectifs, on pose expressément comme condition qu'il faut qu'ils aient pour fondement, non des conditions objectives, mais des conditions subjectives de l'arbitre, partant, que l'on est toujours autorisé à les représenter uniquement comme de simples maximes, mais jamais comme des lois pratiques. Cette dernière remarque semble, de prime abord, n'être que pur verbalisme ; elle est pourtant la précision terminologique de la plus importante de toutes les distinctions qu'il faille jamais faire entrer en ligne de compte dans des recherches pratiques.

[V, 27]

§ 4
Théorème III

Si un être raisonnable doit penser pour lui-même ses maximes comme des lois universelles pratiques, alors il ne peut les penser pour lui-même que comme des principes tels qu'ils renferment le fondement de la détermination de la volonté, non selon la matière, mais seulement selon la forme.

La matière d'un principe pratique est l'ob-jet de la volonté. Cet ob-jet, ou bien est le fondement de la détermination de cette dernière, ou bien ne l'est pas. S'il est le fondement de la détermination de celle-ci, la règle de la volonté est assujettie à une condition empirique (à la relation de la représentation déterminante au sentiment de plaisir ou de peine), partant, elle ne saurait être une loi. Or, il ne reste d'une loi, dès lors que l'on y fait abstraction de la matière, c'est-à-dire de tout ob-jet de la volonté (en tant que fondement de la détermination), rien d'autre [49] que la simple forme d'une législation universelle. Donc, ou bien un être raisonnable ne peut pas du tout penser pour lui-même *ses* principes pratiques subjectifs, c'est-à-dire ses maximes, comme étant en même temps des lois universelles, ou bien il lui faut admettre que la simple forme

de celles-ci, d'après laquelle celles-là *se prêtent à devenir législation universelle*, en fait seule par elle-même des lois pratiques.

Scolie

Quelle forme, dans la maxime, est destinée à devenir législation universelle, et laquelle ne l'est pas, cela, l'entendement le plus commun peut le discerner sans être spécialement instruit[65]. J'ai pris pour maxime, par exemple, d'augmenter ma fortune par tous les moyens efficaces. Supposons maintenant que j'aie entre les mains un *dépôt* dont le propriétaire est mort, et au sujet duquel il n'a laissé derrière lui aucun testament écrit[66]. C'est, naturellement, un cas concerné par ma maxime. Je veux seulement savoir, à présent, si cette maxime peut valoir aussi comme loi pratique universelle. Je l'applique donc à ce cas présent, et je pose la question de savoir si elle pourrait éventuellement prendre la forme d'une loi, partant, si je pourrais éventuellement, par ma maxime, établir une loi stipulant qu'il serait loisible à chacun de nier l'existence d'un dépôt dont personne ne peut prouver, contre lui, qu'il lui a été confié. Je me rends compte aussitôt qu'un tel principe, pris comme loi, s'anéantirait lui-même, parce qu'il en résulterait qu'il ne pourrait y avoir aucun dépôt. Il faut qu'une loi pratique, ce que je reconnais être tel, puisse être qualifiée comme législation universelle ; c'est là une proposition identique et donc évidente par elle-même. Donc, si je dis que ma volonté est subordonnée à une *loi* pratique, je ne puis alléguer mon inclination (par exemple, dans le cas présent, ma cupidité) comme étant le fondement de la détermination de cette volonté, propre à constituer une loi pratique universelle [50] [V, 28] ; car cette inclination, comme elle est très loin de pouvoir convenir en vue d'une législation universelle, il faut donc bien plutôt que, prise sous la forme d'une loi universelle, elle se ruine elle-même.

C'est pourquoi il est curieux de voir comment, le désir du bonheur étant universellement partagé[67], partant, aussi la *maxime* par laquelle chacun pose pour lui-même ce dernier comme fondement de la détermination de sa volonté, il a pu venir à l'esprit d'hommes sensés de la[68] faire passer, au nom

de cela, pour une *loi pratique* universelle. Car, alors que d'ordinaire une loi universelle de la nature fait que tout s'accorde, il s'ensuivrait ici, si l'on voulait attribuer à la maxime l'universalité d'une loi, exactement le contraire le plus éloigné de l'accord, le pire des conflits, et l'anéantissement complet de la maxime elle-même et de son intention. Car la volonté de tous n'a pas alors un seul et même objet, mais tout un chacun a le sien propre (son propre bien-être), qui certes peut se concilier fortuitement avec les intentions d'autres, que ces derniers rapportent également à eux-mêmes, mais qui ne suffit pas, loin s'en faut, à faire loi, parce que les exceptions que l'on est autorisé à faire à l'occasion sont en nombre infini, et ne peuvent pas du tout être comprises de façon déterminée dans une règle universelle. Il en résulte ainsi une harmonie qui ressemble à celle que décrit une certaine satire qui ironise sur deux époux, âmes sœurs d'accord en ce qu'elles se détruisent mutuellement : *Ô merveilleuse harmonie, ce qu'il veut, elle le veut aussi*, etc., ou à ce que l'on raconte à propos de l'engagement pris par le roi *François Ier* envers l'empereur *Charles Quint* : Ce que mon frère Charles veut (Milan), je le veux aussi [69]. Des fondements empiriques de la détermination ne conviennent pas à une législation extérieure universelle, mais ils conviennent tout aussi peu à celle qui est intérieure ; car chacun met [51] au fondement de son inclination son propre sujet, mais pour un autre, ce sera un autre sujet, et, dans chaque sujet même, c'est tantôt telle inclination, tantôt telle autre qui a une influence privilégiée. Découvrir une loi qui les régirait dans leur ensemble, sous la condition expresse de les accorder mutuellement, est une chose tout à fait impossible.

§ 5
Problème I

Supposé que la simple forme législatrice des maximes soit seule le fondement suffisant de la détermination d'une volonté, trouver la constitution de la volonté qui est déterminable par cela seul.

Puisque la simple forme de la loi peut seulement être représentée par la raison, que, partant, elle n'est pas un objet

des sens, qu'en conséquence elle ne fait pas non plus partie des phénomènes, la représentation de cette forme en tant que fondement de la détermination de la volonté diffère donc de tous les fondements de la détermination des événements de la nature selon la loi de la causalité, [V, 29] étant donné qu'il faut que les fondements déterminants de ces derniers soient eux-mêmes des phénomènes. Mais si aucun autre fondement de la détermination de la volonté ne saurait non plus servir de loi à celle-ci, si ce n'est cette forme législatrice universelle seule, alors il faut qu'une telle volonté soit pensée comme complètement indépendante de la loi naturelle des phénomènes, à savoir de la loi de la causalité, qui est celle de l'ordre de leur succession [70]. Or une telle indépendance se nomme *liberté*, au sens le plus strict, c'est-à-dire au sens transcendantal. Donc [52] une volonté à laquelle la simple forme législatrice de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre.

§ 6
Problème II

Supposé qu'une volonté soit libre, trouver la loi qui est seule apte à la déterminer nécessairement.

Comme la matière de la loi pratique, c'est-à-dire un objet de la maxime, ne peut jamais être donnée autrement que de façon empirique, mais comme il faut que la volonté libre, en tant qu'indépendante de conditions empiriques (c'est-à-dire appartenant au monde des sens), puisse cependant être déterminable, il faut donc qu'une volonté libre, indépendamment de la matière de la loi, trouve néanmoins un fondement de la détermination dans la loi. Or la loi ne renferme rien de plus, outre la matière, que la forme législatrice. Donc la force législatrice, en tant qu'elle est renfermée dans la maxime, est ce qui seul peut constituer un fondement de la détermination de la volonté.

Scolie

La liberté et la loi pratique inconditionnée renvoient donc tour à tour [71] l'une à l'autre. Arrivé à ce point, je ne demande cependant pas si elles sont aussi, en fait, différentes, ou si, bien

plutôt, une loi inconditionnée ne serait pas simplement la conscience de soi d'une raison pratique pure, ni si cette dernière à son tour ne serait pas totalement identique au concept positif de la liberté[72] ; mais je demande par où *commence* notre *connaissance* du pratique-inconditionné[73], si c'est par la [53] liberté ou par la loi pratique. Elle[74] ne peut commencer par la liberté ; car, de celle-ci, nous ne pouvons ni prendre immédiatement conscience, parce que le premier concept en[75] est négatif, ni conclure à elle à partir de l'expérience, car l'expérience ne nous donne à connaître que la loi des phénomènes, partant, le mécanisme de la nature, l'antithèse[76], exactement, de la liberté. C'est donc la *loi morale*, dont nous prenons immédiatement conscience (dès que nous élaborons pour nous-mêmes des maximes de la volonté), qui *d'abord* s'offre à nous et, comme la raison [V, 30] nous présente cette loi morale[77] comme un fondement de la détermination qui n'a à être dominé par aucune condition sensible et qui, bien plus, en est complètement indépendant, nous conduit précisément au concept de liberté. Mais comment la conscience de cette loi morale est-elle donc possible ? Nous pouvons prendre conscience de lois pratiques pures, tout comme nous sommes conscients de propositions-fondamentales théoriques pures[78], en prenant en compte la nécessité avec laquelle la raison nous les prescrit, ainsi que la mise à l'écart de toutes les conditions empiriques à laquelle elle nous engage. Le concept d'une volonté pure prend sa source dans des lois pratiques pures, comme la conscience d'un entendement pur prend sa source dans la conscience de propositions-fondamentales théoriques pures[79]. Que ce soit là le véritable ordre de dépendance de nos concepts, et que ce soit d'abord la moralité qui nous dévoile le concept de la liberté, que, partant, ce soit la *raison pratique* qui d'abord, avec ce concept, propose à la raison spéculative le problème le plus insoluble, pour la plonger par là dans la plus grande perplexité, c'est ce qui ressort déjà de ceci : comme on ne peut, à partir du concept de liberté, rien expliquer dans les phénomènes[80], alors qu'il faut que le mécanisme de la nature constitue toujours pour cela le fil conducteur[81], comme en outre aussi l'antinomie de la raison pure, lorsqu'elle veut

s'élever à l'inconditionné dans la série des causes, s'embrouille dans des absurdités avec l'un tout aussi bien qu'avec l'autre de ces concepts [82] [54], alors que le dernier (le mécanisme) a cependant au moins son utilité [83] dans l'explication des phénomènes, on n'aurait jamais pu en arriver à avoir cette audace singulière [84] d'introduire la liberté dans la science, si la loi morale, et avec elle la raison pratique, ne nous y avaient amenés et ne nous avaient imposé ce concept. Mais l'expérience confirme aussi cet ordre des concepts en nous. Supposez [85] que quelqu'un allègue, à propos de son inclination à la luxure, qu'il lui est absolument impossible d'y résister quand l'ob-jet aimé et l'occasion se présentent à lui : si, devant la maison où cette occasion lui est offerte, un gibet se trouvait dressé pour l'y pendre aussitôt qu'il aurait joui de son plaisir, ne maîtriserait-il pas alors son inclination ? On devinera immédiatement ce qu'il répondrait. Mais demandez-lui si, dans le cas où son prince prétendrait le forcer, sous la menace de la même peine de mort immédiate, à porter un faux témoignage [86] contre un homme intègre qu'il voudrait supprimer sous de fallacieux prétextes, il tiendrait alors pour possible, quelque grand que puisse être son amour pour la vie, de le vaincre quand même. Il n'osera peut-être pas assurer qu'il le ferait ou non ; mais que cela lui soit possible, il lui faut le concéder sans hésitation. Il juge donc qu'il peut quelque chose parce qu'il a pleinement conscience qu'il le doit, et il reconnaît en lui la liberté qui sinon, sans la loi morale, lui serait restée inconnue [87].

§ 7
Loi fondamentale de la raison pratique pure

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle [88].

[55] [V, 31]

Scolie

La géométrie pure possède, comme propositions pratiques, des postulats, mais qui ne contiennent rien de plus que la supposition que l'on *peut* faire quelque chose, s'il était exigé qu'on *doive* le faire, et ces propositions, ce sont les seules de la géométrie qui concernent une existence. Ce sont donc des règles pratiques sous une condition problématique de la volonté [89]. Mais, dans notre cas, la règle dit : on doit absolument agir d'une certaine manière. La règle pratique est donc inconditionnée, partant, elle est représentée *a priori* comme une proposition pratique catégorique par laquelle la volonté est, absolument et immédiatement (par la règle pratique elle-même, qui donc ici est une loi), objectivement déterminée. Car une *raison pratique en elle-même*, qui est pure, est ici immédiatement législatrice. La volonté est pensée comme indépendante de conditions empiriques, partant, comme volonté pure, comme déterminée, *par la simple forme de la loi*, et ce fondement de la détermination est regardé comme la condition suprême de toutes les maximes. La chose est assez étonnante [90] et elle est sans pareille dans tout le reste de la connaissance pratique. Car la pensée *a priori* d'une législation universelle possible, pensée qui est, par conséquent, simplement problématique, est ordonnée inconditionnellement comme loi, sans emprunter quoi que ce soit à l'expérience ou à une quelconque volonté extérieure. Mais aussi, ce n'est pas un précepte, d'après lequel doit avoir lieu une action par laquelle un effet désiré est possible (car dans ce cas la règle serait toujours conditionnée physiquement), mais une règle qui ne détermine *a priori* la volonté que relativement à la forme de ses maximes, et il n'est, dès lors, pas impossible au moins de penser une loi qui sert seulement en vue de la forme *subjective* des propositions-fondamentales, comme fondement de la détermination en vertu de la forme *objective* d'une loi en général. On peut appeler la conscience [56] de cette loi fondamentale un fait de la raison [91], parce qu'on ne peut subtiliser pour la déduire de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car celle-ci ne nous est pas donnée avant), mais parce qu'elle s'impose à nous par elle-même comme proposition synthétique *a priori* [92], qui n'est fondée sur aucune intuition, ni pure, ni empirique, bien qu'elle serait analytique si l'on présupposait la liberté de la volonté [93],

ce pour quoi, soit la liberté comme concept positif, serait requise une intuition intellectuelle que l'on n'a, ici, aucunement le droit d'admettre. Mais il faut bien remarquer, pour regarder sans se méprendre cette loi comme *donnée*, que ce n'est pas un fait empirique, mais le fait unique de la raison pure, qui se fait connaître par là comme originairement législatrice (*sic volo, sic jubeo*) [94].

Corollaire

La raison pure seule est pratique par elle-même [95] et donne (à l'homme) une loi universelle, que nous appelons la *loi morale*.

[V, 32]

Scolie

Le fait qui vient d'être évoqué est indéniable. Qu'on analyse simplement le jugement que les hommes portent sur la conformité de leurs actions avec la loi [96] : on trouvera alors toujours que, quoi que puisse insinuer l'inclination, leur raison cependant, incorruptible et contrainte par elle-même, mesure toujours la maxime de la volonté, dans une action, à la volonté pure, c'est-à-dire à elle-même, en tant qu'elle se considère comme pratique *a priori*. Or ce principe de la moralité, justement en raison de l'universalité de la législation, qui en fait le fondement suprême formel de la détermination de la volonté, indépendamment de toutes les différences subjectives que cette dernière peut présenter [57], la raison l'institue en même temps comme une loi pour tous les êtres raisonnables, dans la mesure où ils ont en effet une volonté, c'est-à-dire une faculté de déterminer leur causalité par la représentation de règles, partant, dans la mesure où ils sont capables d'actions suivant des propositions-fondamentales, par conséquent aussi suivant des principes pratiques *a priori* (car ceux-ci seuls présentent cette nécessité que la raison exige pour une proposition-fondamentale). Il ne se limite donc pas aux seuls hommes, mais il concerne tous les êtres finis qui ont raison et volonté, et va même jusqu'à inclure l'Être infini, en tant

qu'intelligence suprême. Dans le premier cas, cependant, la loi a la forme d'un impératif, parce que en l'homme on peut présupposer certes, en tant qu'il est un être raisonnable, une volonté pure, mais non, en tant qu'il est un être affecté par des besoins et des causes motrices sensibles, une volonté *sainte*, c'est-à-dire une volonté telle qu'elle serait incapable de maximes en conflit avec la loi morale. La loi morale est, pour cette raison, chez lui, un *impératif* qui ordonne catégoriquement, parce que la loi est inconditionnée ; le rapport d'une telle volonté à cette loi est la *dépendance*, désignée par le terme d'obligation[97]qui signifie une *contrainte*, imposée toutefois par la raison seule et sa loi objective, à une action qui est appelée *devoir* parce qu'un arbitre pathologiquement affecté (bien que non déterminé par là, partant, aussi, toujours libre) emporte avec soi un souhait qui a sa source dans des causes *subjectives*, par suite peut souvent aussi s'opposer au pur fondement objectif de la détermination, et qui a donc besoin d'une résistance de la raison pratique comme contrainte morale, résistance qui peut être appelée une coercition intérieure, mais intellectuelle. Dans l'intelligence qui se suffit totalement à elle-même, on se représente à juste titre l'arbitre comme incapable d'aucune maxime qui ne pourrait pas en même temps être objectivement une loi [58], et le concept de *sainteté* qui, à cause de cela, lui convient, ne la place certes pas, affranchie, au-dessus de toutes les lois pratiques, mais du moins au-dessus de toutes les lois pratiquement restrictives, partant, au-dessus de l'obligation et du devoir. Cette sainteté de la volonté est cependant une idée pratique qu'il faut nécessairement utiliser comme *archétype*[98], se rapprocher à l'infini de celui-ci étant la seule chose qui incombe à tous les êtres raisonnables finis, et c'est cette idée que leur met constamment et justement devant les yeux la loi morale pure, elle-même appelée sainte pour cette raison ; concernant cette volonté, être sûre du progrès à l'infini [V, 33] de ses propres maximes, et de la fermeté de celles-ci en vue de progresser toujours – *i.e.* vertu –, c'est ce qu'une raison pratique finie peut produire effectivement de plus haut, la vertu qui elle-même à son tour ne peut, au moins comme faculté naturellement conquise, jamais être parfaite, parce que l'assurance en pareil cas ne devient jamais certitude

apodictique, et qu'elle est, comme persuasion, éminemment dangereuse [99].

§ 8
Théorème IV

L'*autonomie* de la volonté [100] est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois ; toute hétéronomie de l'arbitre, au contraire, non seulement ne fonde pas d'obligation du tout, mais est bien plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté. Car c'est précisément l'indépendance de l'arbitre à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré) et néanmoins, en même temps, sa détermination par la simple forme législatrice universelle qu'il faut qu'une maxime soit capable de prendre, qui constituent l'unique principe de la moralité. Mais *cette indépendance* [59] est la liberté au sens *négatif*, alors que cette *législation propre* de la raison pure et, comme telle, pratique, est la liberté, comprise au sens *positif*. Donc la loi morale n'exprime pas autre chose que *l'autonomie* de la raison pratique pure, c'est-à-dire de la liberté, et cette autonomie est elle-même la condition formelle de toutes les maximes, sous laquelle seules celles-ci peuvent s'accorder avec la loi pratique suprême. Si donc la matière du vouloir, qui ne peut être rien d'autre que l'objet d'un désir, désir qui est mis en relation avec la loi, s'insinue dans la loi pratique *comme condition de la possibilité de celle-ci*, il en résulte l'hétéronomie de l'arbitre, c'est-à-dire la dépendance à l'égard de la loi naturelle qui nous entraîne à suivre quelque impulsion ou inclination, et la volonté ne se donne pas elle-même la loi, mais seulement le précepte de suivre, en s'aidant de la raison, des lois pathologiques ; mais la maxime qui, de cette manière, ne peut jamais comprendre en elle-même la forme universellement législatrice, non seulement ne fonde de cette manière aucune obligation, mais est elle-même opposée au principe d'une raison pratique *pure*, donc aussi, par là même, à la résolution morale [101], quand bien même l'action qui en résulte serait conforme à la loi.

[V, 34]

Scolie I

Il ne faut donc jamais compter pour loi pratique un précepte pratique qui comporte une condition matérielle (par conséquent empirique [60]). Car la loi de la volonté pure, qui est libre, établit cette volonté dans une tout autre sphère que la sphère empirique, et la nécessité qu'elle exprime, étant donné qu'elle ne doit pas être une nécessité naturelle, ne peut donc être constituée que par des conditions formelles de la possibilité d'une loi en général. Toute matière de règles pratiques repose toujours sur des conditions subjectives qui ne leur [102] procurent d'autre universalité, pour des êtres raisonnables, que la seule universalité conditionnée (dans le cas où je *désire* ceci ou cela, ce qu'il me faut alors faire pour le réaliser effectivement), et elles tournent toutes ensemble autour du principe du *bonheur personnel*. Maintenant il est indéniable, bien sûr, qu'il faut que tout vouloir ait aussi un ob-jet, partant, une matière ; mais celle-ci n'est pas pour autant le fondement de la détermination et la condition de la maxime [103] ; car si elle l'est, alors la maxime ne se laisse pas représenter dans une forme universellement législatrice, parce que l'attente de l'existence de l'ob-jet serait alors la cause déterminante de l'arbitre, et qu'il faudrait poser comme fondement du vouloir la dépendance de la faculté de désirer à l'égard de l'existence d'une chose quelconque, chose [104] qui ne peut jamais être cherchée que dans des conditions empiriques et qui ne peut, par conséquent, fournir le fondement en vue d'une règle nécessaire et universelle. Ainsi le bonheur d'êtres qui lui sont étrangers pourra-t-il constituer l'objet de la volonté d'un être raisonnable. Mais s'il était le fondement de la détermination de la maxime, il faudrait présupposer que, dans le bien-être d'autrui, nous ne trouvons pas seulement un plaisir naturel, mais qu'il répond aussi pour nous à un besoin, comme cela arrive avec la disposition à la sympathie chez des êtres humains. Or, ce besoin, je ne puis le supposer chez chaque être raisonnable (en Dieu, absolument pas). Par conséquent, la matière de la maxime peut certes subsister ; mais il ne faut [61] pas qu'elle soit la condition de celle-ci, car autrement cette maxime ne saurait faire office de loi. Donc il faut que la

simple forme d'une loi, forme qui limite la matière, soit en même temps une raison pour ajouter cette matière à la volonté, mais non pour la présupposer [105]. Que la matière soit, par exemple, mon bonheur personnel. Cette recherche du bonheur personnel [106], si je l'attribue à chacun (comme je peux effectivement le faire pour des êtres finis), ne peut devenir une loi pratique *objective* que si j'y inclus le bonheur personnel d'autrui. Ainsi la loi qui ordonne de promouvoir le bonheur d'autrui ne prend pas sa source dans la présupposition selon laquelle cette promotion [107] serait un objet pour l'arbitre de chacun, mais seulement de ce que la forme de l'universalité, dont la raison a besoin comme condition, et qui ordonne de donner à la maxime de l'amour de soi la valeur objective d'une loi, devient le fondement de la détermination de la volonté ; et donc ce n'est pas l'objet (le bonheur d'autrui) qui était le fondement de la détermination de la volonté pure, mais c'est la forme légale seule qui l'était, forme légale par laquelle je limitais ma maxime fondée sur l'inclination pour lui conférer l'universalité [V, 35] d'une loi et la rendre conforme, par là, à la raison pratique pure, et c'est de cette limitation, et non de l'addition d'un ressort extérieur, que pouvait ensuite seulement surgir le concept de l'obligation d'étendre la maxime de l'amour de moi-même aussi au bonheur d'autrui.

Scolie II

On obtient l'exact opposé du principe de la moralité, quand on fait du principe du bonheur *personnel* le fondement de la détermination de la volonté, au nombre de quoi il faut compter, d'une manière générale, comme je l'ai montré ci-dessus, tout ce qui situe le fondement de la détermination, qui doit servir de loi, quelque part ailleurs que dans la forme législatrice de la maxime. Mais ce [62] conflit n'est pas seulement logique, comme l'est le conflit entre des règles empiriquement conditionnées que l'on voudrait néanmoins élever au rang de principes nécessaires de la connaissance, mais il est pratique, et il anéantirait complètement la moralité, si la voix de la raison n'était pas, à l'adresse de la volonté, aussi claire, aussi impossible à couvrir par aucune clameur [108], aussi audible, même pour l'homme le plus ordinaire ; la moralité ne peut subsister sous cette forme, cependant, que

dans les spéculations qui brouillent les idées, venant des écoles qui sont assez présomptueuses pour se rendre sourdes à cette voix céleste [109] afin de préserver une théorie qui ne demande pas que l'on se casse la tête.

Si quelqu'un du cercle de tes amis, que par ailleurs tu apprécies, pensait pouvoir se justifier auprès de toi d'avoir porté un faux témoignage, en alléguant d'abord le devoir, selon lui sacré, soi-disant, du bonheur personnel, s'il énumérait ensuite les avantages qu'il s'est ainsi acquis, s'il faisait valoir la prudence qu'il observe pour être totalement sûr qu'on ne l'apprenne pas, même par toi, à qui il ne révèle ce secret que pour pouvoir, à n'importe quel moment, le rétracter ; et s'il prétendait alors, avec le plus grand sérieux, qu'il a accompli un devoir véritablement humain, ou bien tu lui rirais carrément au nez, ou bien tu t'écarterais de lui en tremblant, horrifié, même dans le cas où, quelqu'un ayant défini ses propositions-fondamentales uniquement en fonction d'avantages personnels, tu n'aurais pas lieu de faire le moindre reproche à propos [110] de cette règle de conduite. Ou bien supposez que quelqu'un vous recommande comme intendant un homme à qui vous pouvez confier, les yeux termes, toutes vos affaires, et que, pour vous inspirer confiance, il en fasse l'éloge comme d'un homme prudent, qui s'entend magistralement à discerner son avantage personnel, d'un homme efficace sans relâche, qui ne laisse passer aucune occasion favorable à ce dernier sans l'exploiter ; supposez enfin, pour [63] qu'aussi l'inquiétude de trouver chez lui un égoïsme grossier ne puisse surtout pas venir faire obstacle, qu'il en fasse l'éloge comme d'un homme qui s'entend à vivre de façon si raffinée, qui trouve son plaisir, non pas en amassant de l'argent ou en se livrant à une débauche brutale, mais en élargissant ses connaissances, en choisissant bien des fréquentations susceptibles de l'instruire, en faisant même le bien aux indigents, à ceci près qu'il serait par ailleurs dénué de scrupules sur les moyens (qui ne tirent, c'est évident, leur valeur ou leur non-valeur que de la fin), et utiliserait, en vue de la bienfaisance, l'argent et le bien d'autrui [V, 36] comme si c'était le sien, pourvu qu'il sache seulement qu'il peut le faire sans être découvert et sans rencontrer d'obstacles ; vous

penseriez que celui qui vous recommande cet homme se moque de vous, ou qu'il a perdu la raison. – Les frontières entre ce qui est effectivement moral et l'amour de soi sont tracées avec une telle netteté et une telle précision qu'il est vraiment impossible que même l'œil le moins averti puisse ne pas voir si quelque chose appartient à l'un ou à l'autre. Les quelques remarques qui suivent peuvent sans doute paraître superflues quand il s'agit d'une vérité aussi manifeste, mais elles serviront du moins à donner un peu plus de netteté au jugement de la raison humaine commune [111].

Le principe du bonheur peut sans doute fournir des maximes, mais il ne peut jamais en fournir qui soient telles qu'elles puissent servir de lois à la volonté, même si l'on prenait pour objet le bonheur *universel*. Car, puisque la connaissance de celui-ci ne repose que sur des données de l'expérience, que chaque jugement à son propos dépend étroitement de l'opinion propre à chacun, elle-même de surcroît très changeante [112], on peut fixer des règles certes *générales*, mais jamais *universelles*, c'est-à-dire des règles dont il se trouve, en moyenne, qu'elles sont le plus souvent adéquates, mais non des règles dont il faut qu'elles soient toujours et nécessairement valables ; partant, on ne peut fonder, à partir de là, aucune *loi* pratique. Parce qu'il faut, précisément, qu'un objet de l'arbitre soit ici posé comme fondement de la règle de celui-ci [64] et qu'il faut donc qu'il la précède, cette règle ne peut être rapportée à autre chose qu'à ce qui se trouve être recommandé [113], et donc à l'expérience, et être fondée sur cette dernière, et il faut qu'ici la diversité dans le jugement soit illimitée. Ce principe ne prescrit donc pas à tous les êtres raisonnables précisément les mêmes règles pratiques, encore qu'elles soient comprises sous un titre commun, à savoir celui du bonheur. Mais la loi morale n'est pensée comme objectivement nécessaire que parce qu'elle doit valoir pour quiconque possédant raison et volonté.

La maxime de l'amour de soi (prudence) ne fait que *donner un conseil* ; la loi de la moralité *commande*. Or il y a une grande différence entre ce pour quoi on nous *donne des conseils*, et ce à quoi nous sommes *obligés*.

Ce qu'il y a à faire d'après le principe de l'autonomie de l'arbitre, l'entendement le plus commun le discerne très aisément et sans hésitation ; ce qu'il y a à faire, en supposant l'hétéronomie de l'arbitre, est difficile à discerner, et exige la connaissance du monde [114]; cela signifie : ce qui est *devoir* se présente de soi-même à chacun ; mais ce qui procure un avantage vraiment durable est toujours, si cet avantage doit être étendu à l'existence entière, enveloppé d'une obscurité impénétrable et exige que l'on soit très prudent pour que la règle accordée [115] à cette condition puisse être, grâce à des exceptions judicieuses, adaptée de façon même simplement passable [116] aux fins de la vie. Cependant la loi morale commande à tous, et, précisément, la plus grande ponctualité dans l'obéissance. Cette loi ne peut donc présenter une difficulté telle, dans son utilisation en vue du jugement [117] sur ce qu'il y a à faire d'après elle, que l'entendement le plus ordinaire et le moins exercé ne sache en cela se tirer d'affaire, même sans prudence mondaine.

Satisfaire au commandement catégorique de la moralité est [V, 37] en tout temps au pouvoir de chacun, satisfaire au précepte empiriquement conditionné [65] du bonheur n'est possible que rarement, et il s'en faut de beaucoup que cela le soit pour chacun, même au regard d'une unique intention. La cause en est que, dans le premier cas, il n'y a que la maxime seule qui importe, en ce qu'il faut qu'elle soit authentique et pure, tandis que, dans le second, importent aussi les forces et le pouvoir physique pour réaliser effectivement l'ob-jet d'un désir. Un commandement qui stipulerait que chacun devrait chercher à se rendre heureux serait stupide ; en effet, on ne commande jamais à quelqu'un ce qu'infailliblement il veut déjà de lui-même. Il faudrait seulement lui ordonner les mesures à prendre, ou bien plutôt les lui indiquer, parce qu'il ne peut pas tout ce qu'il veut. Au contraire, ordonner la moralité sous le nom de devoir est tout à fait raisonnable, d'abord parce que personne, justement, n'obéit volontiers à son précepte lorsqu'il est en conflit avec des inclinations, et ensuite que, concernant les mesures à prendre quant à la façon dont on pourrait obéir à cette loi, il n'y a pas ici à les

enseigner ; car ce que, à cet égard, quelqu'un veut, il le peut aussi.

Celui qui a *perdu* au jeu peut se *fâcher* contre lui-même et contre son manque de prudence ; mais s'il sait qu'il a *triché* au jeu (bien qu'il ait gagné grâce à cela), alors il lui faut se *mépriser* lui-même dès lors qu'il se compare à la loi morale. Il faut donc quand même que cette dernière soit assurément autre chose que le principe du bonheur personnel. Car, qu'il faille se dire à soi-même : je suis un être *indigne*, bien que j'aie rempli ma bourse, il faut quand même que cela renvoie à une autre norme du jugement que le fait de se féliciter soi-même et de dire : je suis un homme *prudent*, car j'ai enrichi ma caisse.

Enfin, il y a encore, dans l'idée de notre raison pratique, quelque chose qui accompagne la transgression d'une loi morale, à savoir son caractère *punissable*. Or, on ne peut [66] évidemment pas lier au concept d'une punition, comprise comme telle, celui d'une participation au bonheur. Car, bien que celui qui punit puisse certes avoir en même temps l'intention bienveillante d'orienter la punition vers cette fin, il faut néanmoins qu'elle soit légitimée d'abord pour elle-même comme punition, c'est-à-dire comme simple mal [118], de telle sorte qu'il faut que celui qui est puni, si on s'en tenait à cela et qu'il n'entrevît pas la moindre faveur se dissimulant derrière cette rigueur, avoue lui-même qu'il a ce qu'il mérite et que son sort est parfaitement proportionné à sa conduite [119]. Dans chaque punition, comme telle, il faut qu'il y ait tout d'abord de la justice, et cette justice constitue l'essentiel de ce concept de punition. On peut y rattacher la bonté, sans doute, mais celui qui mérite d'être puni n'est absolument pas fondé, après ce qu'il a fait, à compter en bénéficier [120]. La punition est donc un mal physique, qu'il faudrait néanmoins, quand bien même il ne serait pas lié au mal moral comme sa conséquence *naturelle*, y rattacher comme conséquence selon des principes d'une législation morale [121]. Or, si tout crime, sans même regarder aux conséquences physiques pour son auteur, est punissable pour lui-même, c'est-à-dire fait déchoir du titre à être heureux (au moins pour partie), cela ne rimerait manifestement à rien de dire que le crime a consisté en ceci justement qu'il s'est attiré une punition en [V, 38] portant

préjudice à son bonheur personnel (il faudrait que cela soit, d'après le principe de l'amour de soi, proprement le concept de tout crime). La punition serait, de cette manière, la raison d'appeler quelque chose un crime, et il faudrait que la justice consiste bien plutôt à s'abstenir de toute punition et même à empêcher la punition naturelle ; alors, en effet, il n'y aurait plus rien de méchant dans l'action, parce que les maux qui d'ordinaire s'ensuivaient, et qui seuls exigeaient que l'action fût appelée mauvaise, seraient désormais écartés [67]. Mais ne considérer, pour couronner le tout, le fait de punir et de récompenser en général que comme le mouvement d'une machine aux mains d'une puissance supérieure, mouvement qui devrait uniquement servir à faire marcher [122] des êtres raisonnables vers leur but ultime [123] (le bonheur), c'est bien trop évidemment ramener leur volonté à un mécanisme supprimant toute liberté [124] pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter.

Plus subtile encore, quoique tout aussi fausse, est l'allégation de ceux qui admettent un certain sens moral [125] particulier, lequel, et non la raison, déterminerait la loi morale, allégation selon laquelle la conscience de la vertu serait immédiatement liée au contentement et au plaisir, celle du vice au trouble de l'âme et à la souffrance, et qui, ainsi, sacrifient quand même tout à l'exigence de bonheur personnel. Sans reprendre ici ce qui a été dit plus haut, je voudrais seulement faire ressortir l'illusion ainsi produite. Pour représenter l'individu vicieux comme torturé par le trouble de son esprit suite à la conscience de ses fautes, il faut que, s'attachant à la disposition la plus noble de son caractère, ils le représentent déjà par avance comme étant moralement bon, au moins à un certain degré, de même qu'il faut représenter déjà par avance celui que réjouit la conscience d'actions conformes au devoir comme étant vertueux. Il fallait donc que le concept de la moralité et du devoir précédât toute prise en compte de ce contentement, et il ne peut pas du tout être dérivé de ce dernier. Il faut donc alors apprécier d'abord l'importance de ce que nous appelons devoir, l'autorité de la loi morale, et la valeur immédiate que confère à la personne, à ses propres yeux, l'observation de cette loi, pour ressentir ce contentement

qui procède de la conscience de l'adéquation de sa conduite à la loi, et l'amertume résultant du blâme qu'elle nous adresse lorsque nous avons à nous reprocher une transgression de celle-ci. On ne peut donc [68] pas ressentir cette satisfaction ou ce trouble de l'âme avant de connaître l'obligation, ni en faire le fondement de cette dernière. Il faut être engagé au moins à mi-chemin dans la voie de l'honnêteté, pour pouvoir seulement se représenter ces sentiments. Je ne conteste pas du tout au demeurant que, comme la volonté humaine est, grâce au pouvoir de la liberté, immédiatement déterminable par la loi morale, l'exercice fréquent, en conformité avec ce fondement de la détermination, ne puisse en définitive produire subjectivement un sentiment de satisfaction dans l'accord avec soi-même ; bien plus, il appartient même au devoir de fonder et de cultiver ce sentiment qui, à dire vrai, mérite seul d'être appelé sentiment moral ; mais le concept du devoir ne peut en être dérivé, sinon il nous faudrait penser le sentiment d'une loi comme telle et transformer en ob-jet de sentiment ce [V, 39] qui ne peut être que pensé par la raison ; ce qui, à supposer que ce ne soit pas une vaine [126] contradiction, détruirait complètement tout concept de devoir, pour ne mettre à sa place qu'un jeu mécanique d'inclinations plus raffinées entrant parfois en conflit avec celles qui sont plus grossières.

Si nous comparons maintenant notre proposition-fondamentale suprême *formelle* de la raison pratique pure (comme principe d'une autonomie de la volonté) avec tous les principes *matériels* de la moralité admis jusqu'ici, alors nous pouvons représenter dans un tableau tous les autres principes comme tels, tableau grâce auquel sont en même temps épuisés effectivement tous les autres cas possibles en dehors d'un unique principe formel [127], et ainsi prouver par un coup d'œil qu'il est vain de partir en quête d'un principe autre que celui que nous exposons en ce moment. Tous les fondements possibles de la détermination de la volonté sont, en effet, ou bien simplement *subjectifs*, et donc empiriques, ou bien aussi *objectifs* et rationnels ; les uns et les autres sont encore ou *externes* ou *internes*.

[69] [V, 40]

Les fondements pratiques matériels de la détermination,

dans le principe de la moralité, sont :

Subjectifs				**Objectifs**	
Externes		*Internes*		*Externe*	*Interne*
L'éducation (selon Montaigne [128])	La constitution civile (selon Mandeville [129])	Le sentiment physique (selon Épicure [130])	Le sentiment moral, (selon Hutcheson [131])	La perfection (selon Wolff [132] et les Stoïciens [133])	La volonté de Dieu (selon Crusius [134] et d'autres moralistes théologiens)

[70] [V, 41] Les principes placés du côté gauche de ce tableau sont tous empiriques et ne peuvent évidemment pas fournir le principe universel de la moralité. Mais ceux qui sont placés du côté droit se fondent sur la raison (car la perfection, représentée comme *qualité* des choses, et la perfection suprême représentée dans la *substance*, c'est-à-dire Dieu, ne peuvent être toutes deux pensées qu'à l'aide de concepts rationnels). Le premier concept toutefois, à savoir celui de la *perfection*, peut être pris en deux sens : soit *théoriquement*, et alors il ne signifie rien d'autre que l'intégrité de chaque chose en son genre (transcendantale), ou d'une chose comme chose en général (métaphysique), et il ne peut être question de cela ici ; soit *pratiquement*, mais alors il signifie qu'une chose est utile ou qu'elle suffit à toutes sortes de fins. Cette perfection, comme *qualité* de l'homme, par conséquent interne, n'est pas autre chose que le *talent* et, ce qui le fortifie ou l'actualise, *l'habileté*. La perfection suprême dans la *substance*, c'est-à-dire Dieu, par conséquent externe (considérée au point de vue pratique), signifie que cet être est suffisant pour toutes les fins en général. S'il faut donc maintenant que des fins nous soient préalablement données, relativement auxquelles le concept de perfection (d'une perfection interne, avec nous-mêmes, ou d'une perfection externe, avec Dieu) peut seulement devenir le fondement de la détermination de la volonté, mais qu'une fin,

en tant qu'*objet*, dont il faut qu'il précède la détermination de la volonté par une règle pratique et qu'il contienne le fondement de la possibilité d'une telle règle, partant, que la *matière* de la volonté, prise comme fondement de la détermination de cette volonté, est toujours empirique, partant, que cette fin peut bien servir de principe *épicurien* pour la doctrine du bonheur, mais jamais de principe rationnel pur pour la doctrine des mœurs (c'est ainsi que des talents et leur culture [71], uniquement parce qu'ils contribuent à assurer des avantages dans la vie, ou bien la volonté de Dieu, lorsque notre accord avec elle, sans principe pratique préalable indépendant de cette idée, a été pris pour objet de la volonté uniquement à cause du *bonheur* que nous en escomptons, peuvent devenir une cause motrice de la volonté [135]), il en résulte alors, *premièrement* : que tous les principes présentés ici sont matériels ; *deuxièmement* : qu'ils comprennent tous les principes matériels possibles, et de là, *enfin*, la conclusion : à savoir que, puisque des principes matériels sont totalement impropres à constituer la loi morale suprême (comme cela a été prouvé), le *principe pratique formel* de la raison pure, d'après lequel il faut que la forme seule d'une législation universelle possible par nos maximes constitue le fondement suprême et immédiat de la détermination de la volonté, est l'*unique* principe *possible* qui soit propre à fournir des impératifs catégoriques, c'est-à-dire des lois pratiques (lesquelles font de certaines actions un devoir), et en général à servir comme principe de la moralité, aussi bien dans le jugement que dans l'application à la volonté humaine en vue de la déterminer.

[72] [V, 42]

I.

De la déduction des propositions-fondamentales de la raison pratique pure

Cette analytique établit que la raison pure peut être pratique, c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même, indépendamment de tout ce qui est empirique – et elle l'établit, à vrai dire, par un fait dans lequel la raison pure s'atteste en nous comme actuellement pratique, à savoir par l'autonomie dans la proposition-fondamentale de la moralité, par laquelle elle détermine la volonté à l'acte. – Elle montre en même temps que ce fait est inséparablement lié à la conscience de la liberté de la volonté, bien plus, qu'il ne fait qu'un avec elle, d'où la volonté d'un être raisonnable qui, en tant qu'appartenant au monde sensible, se reconnaît, à l'instar d'autres causes efficientes, nécessairement soumis aux lois de la causalité, mais qui a aussi, dans le domaine pratique, d'un autre côté, c'est-à-dire comme être en lui-même, conscience de son existence en tant que déterminable dans un ordre des choses intelligible [136], non pas certes conformément à une intuition particulière d'elle-même, mais conformément à certaines lois dynamiques qui peuvent déterminer sa causalité dans le monde sensible ; car, que la liberté, si elle nous est attribuée, nous transporte dans un ordre des choses intelligible, cela a été suffisamment prouvé ailleurs [137].

[73] Si nous comparons maintenant à cette analytique la partie analytique de la critique de la raison spéculative pure, nous voyons apparaître un remarquable contraste de l'une à l'autre. Ce ne sont pas des propositions-fondamentales, mais une *intuition* sensible pure (espace et temps) qui était dans celle-ci la première donnée, laquelle rendait possible la connaissance *a priori*, et précisément pour les ob-jets des sens seulement. – Des propositions-fondamentales synthétiques tirées de simples concepts sans intuition étaient impossibles, plus même, elles ne pouvaient se présenter qu'en relation à celle-ci, qui était sensible, partant, aussi en relation aux seuls ob-jets de l'expérience possible, puisque seuls les concepts de

l'entendement liés à cette intuition rendent possible cette connaissance que nous appelons expérience [138]. – Au-delà des ob-jets de l'expérience, par conséquent en ce qui concerne des choses comme noumènes, c'est à juste titre qu'a été refusé à la raison spéculative tout ce qui peut être positif dans une *connaissance* [139]. – Mais celle-ci a réussi à mettre en sûreté le concept des noumènes, c'est-à-dire la possibilité, voire la nécessité de penser de tels noumènes et, par exemple, à sauver, contre toutes les objections, la présupposition de la liberté considérée négativement, comme parfaitement compatible avec les propositions-fondamentales mentionnées et les limitations de la raison théorique pure [140] [V, 43], sans cependant nous donner à connaître, concernant de tels ob-jets, quoi que ce soit de déterminé et qui pût étendre notre connaissance, mais bien plutôt en nous privant complètement de toute vue sur ce domaine.

[74] Au contraire, la loi morale, bien qu'elle ne nous en donne aucune *vue*, nous fournit cependant un fait absolument inexplicable à partir de toutes les données du monde sensible et par l'usage le plus ample de notre raison théorique, fait qui annonce un monde pur de l'entendement, en plus *détermine* même celui-ci *d'une façon positive*, et nous en fait connaître quelque chose, à savoir une loi.

Cette loi doit donner au monde sensible, en tant que *nature sensible* (en ce qui concerne les êtres raisonnables), la forme d'un monde pur de l'entendement, c'est-à-dire d'une *nature suprasensible*, sans toutefois porter préjudice à son mécanisme. Or la nature, dans le sens le plus général, est l'existence des choses sous [141] des lois. La nature sensible d'êtres raisonnables en général est l'existence de ces êtres sous des lois empiriquement conditionnées, et elle est donc, pour la raison, *hétéronomie*. La nature suprasensible de ces mêmes êtres est au contraire leur existence d'après des lois indépendantes de toute condition empirique, partant, qui relèvent de l'*autonomie* de la raison pure. Et comme les lois d'après lesquelles l'existence des choses dépend de la connaissance sont pratiques, la nature suprasensible, pour autant que nous puissions nous en faire un concept, n'est pas autre chose qu'*une nature sous l'autonomie de la raison*

pratique pure. Mais la loi de cette autonomie est la loi morale ; cette loi est donc-la loi fondamentale d'une nature suprasensible et d'un [75] monde pur de l'entendement, dont la copie doit exister dans le monde sensible, mais en même temps sans porter préjudice pourtant aux lois de ce dernier. On pourrait appeler celui-là le monde *archétype* (*natura archetypa*), que nous ne connaissons que par la raison seule, celui-ci en revanche, parce qu'il contient l'effet possible de l'idée du premier en tant que fondement de la détermination de la volonté, le monde ectype (*natura ectypa*). Car c'est un fait que la loi morale nous transporte, en suivant l'idée, dans une nature dans laquelle la raison pure, si elle était accompagnée d'un pouvoir physique qui lui soit adéquat, produirait le souverain Bien [142], et elle détermine notre volonté à donner au monde sensible la forme d'un tout composé d'êtres raisonnables.

Que cette idée, telle une esquisse, serve effectivement de modèle aux déterminations de notre volonté, c'est ce que confirme l'observation, même la plus banale, de soi-même.

[V, 44] Lorsque la maxime d'après laquelle je suis résolu à porter un témoignage est examinée par la raison pratique, je considère toujours ce qu'elle serait si elle valait comme loi universelle de la nature. C'est une évidence que, sous cette forme, elle contraindrait chacun à la véracité. Car il n'est pas compatible avec l'universalité d'une loi de la nature de faire valoir des dépositions comme probantes et cependant aussi comme délibérément fausses [143]. De la même façon, la maxime que j'[76] adopte relativement à la libre disposition de ma vie est immédiatement déterminée dès que je me demande ce qu'il faudrait qu'elle fût pour que subsistât une nature dont elle serait la loi. Il est manifeste que personne ne pourrait, dans une telle nature, mettre *arbitrairement* fin à sa vie, car une telle attitude ne constituerait pas un ordre naturel durable, et il en va de même dans tous les autres cas [144]. Mais il se trouve que dans la nature effective, en tant qu'elle est un ob-jet de l'expérience, la volonté libre n'est pas déterminée d'elle-même à des maximes telles qu'elles pourraient par elles-mêmes fonder une nature régie par des lois universelles, ou s'intégrer d'elles-mêmes à une nature ordonnée selon de telles

lois ; ses maximes sont plutôt des inclinations particulières, qui constituent certes un tout de la nature d'après des lois pathologiques (physiques), mais non une nature qui ne serait possible que par notre volonté agissant d'après des lois pratiques pures. Pourtant nous avons conscience, par la raison, d'une loi à laquelle toutes nos maximes sont soumises, comme s'il fallait que par notre volonté surgisse en même temps un ordre naturel [145]. Il faut donc que cette loi soit l'idée d'une nature qui n'est pas empiriquement donnée et qui, par la liberté, est pourtant possible, partant, d'une nature suprasensible, à laquelle nous donnons, au moins d'un point de vue pratique, de la réalité objective, parce que nous la regardons comme objet de notre volonté en tant qu'êtres purement raisonnables.

[77] Ainsi la différence entre les lois d'une nature à laquelle *la volonté est soumise*, et celles d'une *nature* qui est soumise *à une volonté* (en ayant en vue ce qui, dans cette volonté, a rapport à ses actions libres [146]) consiste en ce que, en celle-là, il faut [147] que les objets soient causes des représentations qui déterminent la volonté, tandis que, en celle-ci, la volonté doit être cause des objets, de sorte que la causalité produisant ces objets [148] trouve le fondement de sa détermination uniquement dans un pouvoir pur de la raison, pouvoir qui, pour cela, peut aussi être appelé une raison pratique pure.

Les deux problèmes : savoir comment la raison pure peut, *d'une part, connaître a priori* des objets, et savoir comment elle peut, *d'autre part*, être immédiatement un fondement de la détermination [V, 45] de la volonté, c'est-à-dire de la causalité de l'être raisonnable au regard de la réalité-effective des objets (uniquement par la pensée de la valeur universelle de leurs propres maximes comme lois [149]), sont donc très différents.

Le premier problème, en tant qu'il appartient à la critique de la raison spéculative pure, requiert que l'on explique d'abord comment des intuitions, sans lesquelles absolument [150] aucun objet ne peut nous être donné, ni aussi aucun objet, par conséquent, être connu synthétiquement, sont possibles *a priori*, et sa solution consiste à dire que toutes ces intuitions ne sont que sensibles, partant, qu'elles ne laissent ouverte la

possibilité d'aucune connaissance spéculative qui dépasserait les limites de l'expérience possible, [78] et, partant, aussi, que toutes les propositions-fondamentales de cette raison spéculative pure ne font rien de plus que rendre possible l'expérience, soit d'ob-jets donnés, soit de ceux qui pourraient être donnés à l'infini, mais ne sont jamais donnés complètement.

Le second problème, en tant qu'il appartient à la critique de la raison pratique, ne demande pas que l'on explique comment sont possibles les objets de la faculté de désirer, car cela reste, comme problème pour la connaissance théorique de la nature, du ressort de la critique de la raison spéculative, mais il demande seulement comment la raison peut déterminer la maxime de la volonté, si cela ne peut se faire qu'au moyen de représentations empiriques comme fondements de la détermination, ou si la raison pure ne pourrait pas aussi être pratique et constituer une loi d'un ordre naturel possible, qui ne peut aucunement être connu de façon empirique. La possibilité d'une telle nature suprasensible, dont le concept puisse être en même temps le fondement, par notre volonté libre, de la réalité-effective de cette nature, ne requiert aucune intuition *a priori* (d'un monde intelligible) qui serait d'ailleurs, dans ce cas, en tant que suprasensible, impossible pour nous. Car ce qui importe, c'est le fondement de la détermination du vouloir dans les maximes de ce dernier, c'est de savoir si ce fondement est empirique ou si c'est un concept de la raison pure (de la conformité à la loi de ces maximes en général) [151], et comment il peut être un tel concept. Quant à savoir si la causalité de la volonté suffit ou non à la réalisation effective des objets, il reste du ressort des principes théoriques [79] de la raison d'en juger, en tant que recherche concernant la possibilité des objets du vouloir, objets dont l'intuition, par conséquent, ne constitue en aucune façon, dans le problème pratique, un moment de celui-ci. Ce qui importe ici, c'est la détermination de la volonté et le fondement de la détermination de la maxime de cette volonté, comme libre volonté, et non le succès. Car si seulement la *volonté* est, devant la raison pure, conforme à la loi, alors peu importe ce qu'il en est du *pouvoir* de cette volonté concernant l'exécution

[V, 46] ; qu'une nature surgisse effectivement ou non suivant les maximes de la législation d'une nature possible, voilà ce dont ne se soucie pas la critique, pour laquelle il s'agit de rechercher si et comment la raison pure peut être pratique, c'est-à-dire immédiatement déterminante pour la volonté.

Dans cette affaire la critique peut donc, et elle est tenue, sans encourir de reproche, de commencer par les lois pratiques pures et leur réalité-effective. Mais, au lieu de l'intuition, elle leur donne pour fondement le concept d'une [152] existence dans le monde intelligible, à savoir le concept de la liberté. Car ce dernier n'a pas d'autre signification, et ces lois ne sont possibles que relativement à la liberté de la volonté, mais, sous la présupposition de cette liberté, elles sont nécessaires, ou inversement : la liberté est nécessaire parce que ces lois, en tant que postulats pratiques, sont nécessaires [153]. Comment maintenant cette conscience des lois morales, ou, ce qui revient au même, cette conscience de la liberté est possible, c'est ce qui ne se laisse [80] pas expliquer davantage, seule la non-impossibilité [154] de la liberté se laisse parfaitement bien défendre dans la critique théorique.

L'*exposition* [155] de la proposition-fondamentale suprême de la raison pratique est à présent achevée, c'est-à-dire que nous avons montré en premier lieu ce qu'elle contient, qu'elle existe par elle-même tout à fait *a priori* et indépendamment de principes empiriques, et puis en quoi elle se distingue de toutes les autres propositions-fondamentales pratiques. Dans la *déduction* [156], c'est-à-dire la justification de sa validité objective et universelle et la pénétration de la possibilité d'une telle proposition synthétique *a priori*, on ne peut pas espérer progresser aussi aisément que ce fut le cas lorsqu'il s'est agi des propositions-fondamentales de l'entendement théorique pur. Car celles-ci se rapportaient à des ob-jets d'expérience possible, c'est-à-dire à des phénomènes, et l'on a pu prouver que ces phénomènes ne peuvent être *connus* comme ob-jets de l'expérience que parce qu'ils sont subsumés sous les catégories d'après la règle que fixent ces lois, que par conséquent, il faut que toute expérience possible soit conforme à ces lois. Mais je ne peux pas adopter cette démarche pour la déduction de la loi morale. Car elle ne concerne pas la

connaissance de la constitution des ob-jets qui peuvent être donnés à la raison d'une autre manière par un moyen quelconque, mais une connaissance en tant qu'elle peut devenir le fondement de l'existence même des ob-jets, et en tant que la raison, par [81] elle, a de la causalité dans un être raisonnable, à savoir une raison pure qui peut être regardée comme une faculté déterminant immédiatement la volonté.

Mais c'est un fait que toute la pénétration humaine est au bout de ses ressources, dès que nous [V, 47] sommes arrivés aux forces ou aux facultés fondamentales ; car la possibilité de celles-ci ne peut être conçue par aucun moyen, mais doit tout aussi peu être arbitrairement inventée et admise. C'est pourquoi, dans l'usage théorique de la raison, l'expérience seule peut nous autoriser à l'admettre. Mais ce succédané, la substitution de preuves empiriques à une déduction partant de sources *a priori* de la connaissance, nous en sommes aussi privés ici, en ce qui concerne le pouvoir pratique pur de la raison. Car ce qui a besoin que l'on aille chercher le fondement de la preuve de sa réalité-effective dans l'expérience, il faut que cela soit, en ce qui concerne les fondements de sa possibilité, dépendant de principes de l'expérience, ce à quoi il est cependant impossible, déjà à cause de son concept, d'assimiler une raison pure et pourtant pratique. En outre, la loi morale nous est donnée en quelque sorte comme un fait de la raison pure, dont nous avons conscience *a priori*, et qui est apodictiquement certain, en admettant même qu'on ne puisse produire, dans l'expérience, aucun exemple où elle serait exactement suivie. Donc, la réalité objective de la loi morale ne peut être prouvée par aucune déduction, par aucun effort de la raison théorique, spéculative, ou empiriquement étayée, et [82] donc, si l'on acceptait même de renoncer à la certitude apodictique, elle ne pourrait être confirmée par aucune expérience, ni être prouvée ainsi *a posteriori*, et cependant elle est solidement établie par elle-même.

Mais quelque chose d'autre et de tout à fait paradoxal vient occuper la place de cette déduction vainement cherchée du principe moral, à savoir qu'il sert inversement lui-même de principe à la déduction d'un pouvoir insondable [157], qu'aucune

expérience ne peut prouver, mais qu'il a fallu à la raison spéculative (afin de trouver, parmi ses idées cosmologiques, l'inconditionné suivant sa causalité, pour qu'elle ne se contredise pas elle-même) admettre au moins comme possible : il s'agit du pouvoir de la liberté, dont la loi morale, qui n'a elle-même besoin d'aucun fondement qui la justifierait, ne prouve pas seulement la possibilité, mais la réalité-effective chez des êtres qui reconnaissent cette loi comme obligatoire pour eux. La loi morale est en fait une loi de la causalité par liberté et donc de la possibilité d'une nature suprasensible, de même que la loi métaphysique [158] des événements dans le monde sensible était une loi de la causalité de la nature sensible, et la loi morale détermine donc ce qu'il avait fallu que la philosophie spéculative laissât indéterminé, c'est-à-dire la loi pour une causalité dont le concept était pour celle-ci purement négatif, et elle fournit ainsi pour la première fois de la réalité objective à ce concept.

[83] [V, 48] Cette espèce de lettre de créance [159] que possède la loi morale, étant donné qu'on l'élève elle-même au rang d'un principe pour la déduction de la liberté entendue comme une causalité de la raison pure, est pleinement suffisante, à défaut de toute justification *a priori*, pour satisfaire un besoin de la raison théorique, étant donné que cette dernière a été contrainte d'*admettre* au moins la possibilité d'une liberté [160]. Car la loi morale prouve sa réalité de façon satisfaisante aussi pour la critique de la raison spéculative, en ce qu'elle ajoute à une causalité pensée de façon négative seulement, dont la possibilité était incompréhensible pour la raison spéculative, et l'admission cependant nécessaire, une détermination positive, à savoir le concept d'une raison déterminant la volonté immédiatement (par la condition d'une forme légale universelle de ses maximes), et qu'ainsi elle parvient pour la première fois à donner de la réalité objective, quoique seulement pratique, à la raison qui, avec ses idées, devenait toujours transcendante quand elle voulait procéder spéculativement, et transforme son usage *transcendant* en un usage *immanent* (être elle-même, par des idées, cause efficiente dans le champ de l'expérience).

La détermination de la causalité des êtres dans le monde sensible comme tel ne pouvait jamais être inconditionnée, et pourtant il faut qu'il y ait nécessairement, pour toute série de conditions, quelque chose d'inconditionné, partant, aussi, une causalité se déterminant entièrement par elle-même [84]. C'est pourquoi l'idée de la liberté comme d'un pouvoir d'une absolue spontanéité n'était pas un besoin, mais, *en ce qui concerne sa possibilité*, une proposition-fondamentale analytique de la raison spéculative pure [161]. Mais, comme il est absolument impossible de donner, dans quelque expérience, un exemple conforme à cette idée, puisqu'on ne peut rencontrer, parmi les causes des choses comme phénomènes, aucune détermination de la causalité qui serait absolument inconditionnée, nous ne pouvions que *défendre* la *pensée* d'une cause agissant librement, en appliquant cette pensée à un être du monde sensible, en tant qu'il est aussi considéré d'un autre côté comme noumène [162], en ce que nous avions montré qu'il n'y avait pas contradiction à regarder toutes ses actions comme physiquement conditionnées, en tant qu'elles sont des phénomènes, et cependant à en regarder en même temps la causalité comme physiquement inconditionnée, en tant que l'être agissant est un être doué d'entendement, faisant ainsi du concept de la liberté un principe régulateur de la raison ; par là, certes, je ne connais pas du tout ce qu'est l'objet auquel est attribuée une telle causalité, mais je lève cependant l'obstacle car, d'un côté, dans l'explication des événements du monde, partant, aussi, des actions [V, 49] d'êtres raisonnables, je reconnais au mécanisme de la nécessité naturelle le droit de remonter à l'infini de la condition au conditionné, d'un autre côté je réserve pour la raison spéculative [85] la place qui reste vide pour elle, c'est-à-dire l'intelligible, pour y transporter l'inconditionné. Mais je ne pouvais *réaliser* cette *pensée*, c'est-à-dire la transformer en une *connaissance* d'un être agissant ainsi, pas même simplement de la possibilité de ce dernier. Or, cette place vide, la raison pratique pure la remplit par une loi déterminée de la causalité dans un monde intelligible (de la causalité par liberté), c'est-à-dire par la loi morale. La raison spéculative ne s'accroît pas, par là, en ce qui concerne sa pénétration, mais elle le fait en ce qui concerne la *garantie* de son concept

problématique de la liberté, auquel on procure ici de la réalité *objective* qui, bien qu'elle ne soit que pratique, n'en est pas moins indubitable. Même le concept de causalité, qui n'a véritablement d'application, partant, aussi, de signification que relativement aux phénomènes pour les lier en expériences (comme le prouve la Critique de la raison pure), la raison pratique ne l'élargit pas au point d'étendre son usage au-delà des limites qui ont été pensées. Car, si tel était son projet, il faudrait qu'elle veuille montrer comment le rapport logique du fondement et de la conséquence[163] peut être utilisé synthétiquement dans une espèce d'intuition autre que l'intuition sensible, c'est-à-dire comment est possible une *causa noumenon* ; cela, elle n'en est nullement capable, ce dont toutefois aussi elle ne tient pas du tout compte en tant que raison pratique, dans la mesure où le *fondement de la détermination* de la causalité [86] de l'homme comme être sensible (causalité qui est donnée), elle ne fait que le placer *dans la raison pure* (qui pour cela est appelée pratique) ; par conséquent, elle utilise le concept même de cause, en pouvant faire totalement abstraction de l'application de celui-ci à des objets en vue d'une connaissance théorique (puisque ce concept se rencontre toujours *a priori* dans l'entendement, même indépendamment de toute intuition), non pour connaître des ob-jets, mais pour déterminer la causalité relativement à des ob-jets en général, donc en vue d'aucun but autre que pratique ; et c'est pourquoi elle peut transposer le fondement de la détermination de la volonté dans l'ordre intelligible des choses, tout en avouant volontiers ne pas comprendre du tout quelle pourrait bien être la détermination du concept de cause pour la connaissance de ces choses. Il faut sans doute que la raison pratique connaisse d'une façon déterminée la causalité relativement aux actions de la volonté dans le monde sensible, car sans cela elle ne pourrait effectivement produire aucun acte. Mais le concept qu'elle se forme de sa propre [V, 50] causalité comme noumène, elle n'a pas besoin de le déterminer théoriquement en vue de la connaissance de son existence suprasensible et, partant, pour lui donner, dans cette mesure, une signification. Car il reçoit de toute façon une signification, bien que ce ne soit que pour l'usage pratique, à savoir par la loi morale. Même considéré théoriquement, il

demeure toujours un concept pur de l'entendement, donné *a priori*, qui [87] peut être appliqué à des ob-jets, peu importe que ceux-ci soient donnés de manière sensible ou non ; toutefois, dans ce dernier cas, il n'a aucune signification et aucune application théorique déterminées, mais il est seulement une pensée formelle, mais essentielle, de l'entendement, concernant un objet en général. La signification que la raison lui procure par la loi morale est seulement pratique, puisqu'en effet l'idée de la loi d'une causalité (de la volonté) a elle-même de la causalité ou est le fondement de la détermination de cette causalité.

II.

Du droit qu'a la raison pure, dans son usage pratique, à un élargissement qui, en lui-même, n'est pas possible pour elle dans l'usage spéculatif

Avec le principe moral, nous avons établi une loi de la causalité qui transporte le fondement de la détermination de cette causalité au-delà de toutes les conditions du monde sensible, et nous n'avons pas seulement *pensé* la volonté telle qu'elle est déterminable en tant qu'appartenant à un monde intelligible, et, partant, le sujet de cette volonté (l'homme), comme appartenant à un monde pur de l'entendement, quoique inconnu pour nous sous ce rapport (ce qui, après la critique [88] de la raison spéculative pure, était possible), mais nous l'avons aussi *déterminée*, relativement à sa causalité, au moyen d'une loi qui ne peut pas du tout être comptée parmi les lois naturelles du monde sensible [164], et nous avons ainsi *élargi* notre connaissance au-delà des limites de ce dernier, ce qui est une prétention que la Critique de la raison pure avait pourtant frappée de nullité [165] dans toute spéculation. Comment, dès lors, unifier ici l'usage pratique de la raison pure avec l'usage théorique de cette même raison relativement à la détermination des limites de son pouvoir ?

David Hume, dont on peut dire qu'il commença véritablement toute les attaques contre les droits d'une raison pure, attaques qui appelaient nécessairement un examen complet de cette dernière [166], raisonnait ainsi : le concept de [V, 51] *cause* est un concept qui renferme la *nécessité* de la connexion de l'existence de choses diverses, et précisément en tant qu'elles sont diverses, de sorte que si A est posé, je connais qu'il faut que quelque chose d'absolument différent, B, existe nécessairement. Mais la nécessité ne peut être attribuée à une connexion que dans la mesure où elle est connue *a priori* ; car l'expérience ferait seulement connaître d'une liaison qu'elle est, mais non qu'elle est nécessairement ainsi. Or, dit *Hume*, il est impossible de connaître *a priori* et comme nécessaire une liaison, celle [167] entre une chose et une *autre* (ou entre une détermination et une autre, [89] tout à fait

différente d'elle), quand elles ne sont pas données dans la perception [168]. Donc le concept d'une cause est en lui-même controuvé et fallacieux et il est, pour le dire de la façon la plus modérée, une illusion qui ne reste excusable que dans la mesure où l'*habitude* (une nécessité *subjective*) de percevoir souvent, simultanément ou successivement, certaines choses ou leurs déterminations comme associées quant à leur existence, est insensiblement prise pour une nécessité *objective* de poser une telle connexion dans les ob-jets mêmes, et où, ainsi, le concept d'une cause est acquis de manière subreptice et non légitime, bien plus, ne peut jamais être acquis ou certifié, parce qu'il exige une connexion en soi entachée de nullité, chimérique, qui n'est défendable devant [169] aucune raison, et à laquelle aucun objet ne peut jamais correspondre [170]. – C'est ainsi que, d'abord par rapport à toute connaissance concernant l'existence des choses (les mathématiques restaient encore, par conséquent, exceptées), l'*empirisme* fut introduit comme l'unique source des principes, mais avec lui aussi le *scepticisme* le plus extrême, même en ce qui concerne toute la science de la nature (comme philosophie). Car, nous ne pouvons jamais, d'après des propositions-fondamentales ainsi comprises, *conclure* de déterminations données des choses en tant qu'existantes à une conséquence (car serait requis, pour cela, le concept d'une cause, concept qui renferme la nécessité d'une telle connexion [90]), mais seulement attendre, suivant la règle de l'imagination, des cas semblables aux cas habituels, cette attente n'étant cependant jamais assurée, quand bien même elle aurait été très souvent confirmée. Ainsi, à propos d'aucun événement, on ne pourrait dire : il *faut* que quelque chose l'ait précédé, à quoi il a *nécessairement* succédé, en d'autres termes, il faut qu'il ait une *cause* ; et, par conséquent, quand bien même on aurait connu un nombre très élevé de cas où il y avait un tel antécédent, de sorte qu'on ait pu en tirer une règle, on ne pourrait pas admettre pour autant qu'il faut que cela se passe toujours et nécessairement de cette façon, et ainsi il faudrait [171] faire droit aussi au hasard aveugle sur lequel [V, 52] achoppe tout usage de la raison ; ce qui donc fonde solidement le scepticisme et le rend irréfutable à propos des raisonnements remontant des effets aux causes.

La mathématique s'était encore, jusque là, tirée d'affaire, parce que Hume voulait que ses propositions fussent toutes analytiques, c'est-à-dire progressent d'une détermination à l'autre en vertu de l'identité, partant, conformément au principe de contradiction [172] (ce qui est cependant faux, car ces propositions sont bien plutôt toutes synthétiques et, bien que la géométrie par exemple n'ait pas à s'occuper de l'existence des choses, mais seulement de leur détermination *a priori* dans une intuition possible, elle progresse cependant, tout comme cela se passe avec les concepts de la causalité, d'une détermination A à une détermination B tout à fait différente, en tant que celle-ci est pourtant [91] nécessairement en connexion avec celle-là [173]). Mais, en fin de compte, il faut que cette science, tellement vantée pour sa certitude apodictique [174], succombe également à une *conception empiriste des propositions-fondamentales*, pour la même raison qui a amené *Hume* à mettre l'habitude à la place de la nécessité objective dans le concept de cause, et qu'elle se résolve, en dépit de tout son orgueil, à mettre un bémol à ses prétentions téméraires, réclamant *a priori* l'adhésion, et attende l'approbation, pour l'universalité de ses propositions, de la faveur des observateurs qui, en qualité de témoins, ne refuseraient certainement pas d'avouer que, ce que le géomètre présente comme des propositions-fondamentales, ils l'ont toujours vu ainsi, que, par conséquent, bien que cela ne soit justement pas nécessaire, ils permettent cependant que l'on puisse continuer de s'attendre à ce que cela le soit. De cette manière, l'empirisme de *Hume* à propos des propositions-fondamentales mène inévitablement au scepticisme, même au regard de la mathématique [175], par conséquent dans tout usage théorique *scientifique* de la raison (car cet usage appartient ou à la philosophie ou à la mathématique). Quant à savoir si l'usage commun de la raison (face à un bouleversement aussi redoutable qui touche aux sommets de la connaissance) s'en tirera mieux, ou s'il ne sera pas bien plutôt impliqué de façon plus irrémédiable encore dans cette destruction, précisément, de tout savoir, partant, s'il faut qu'un scepticisme *universel* soit la conséquence de ces mêmes propositions-fondamentales [92] (scepticisme qui ne toucherait, bien entendu, que les

savants), c'est ce que je veux laisser à l'appréciation de chacun.

En ce qui concerne maintenant mon entreprise dans la Critique de la raison pure, entreprise qui fut occasionnée, certes, par cette doctrine sceptique de *Hume* [176], mais qui alla beaucoup plus loin et embrassa tout le champ de la raison théorique pure en son usage synthétique, partant, aussi celui [177] de ce qu'on appelle la métaphysique en général [178] [V, 53], je procédai de la manière suivante à propos du doute du philosophe écossais touchant le concept de la causalité. Que *Hume*, étant donné qu'il prenait (comme cela se fait d'ailleurs aussi de façon presque générale) les ob-jets de l'expérience pour des *choses en elles-mêmes*, regardât le concept de cause comme trompeur et comme une vaine illusion, en cela il avait parfaitement raison ; car, relativement aux choses en elles-mêmes et à leurs déterminations comme telles, on ne peut pénétrer ce pourquoi, parce que quelque chose A est posé, il faut aussi que quelque chose B soit nécessairement posé, et *Hume* ne pouvait donc aucunement admettre une telle connaissance *a priori* de choses en elles-mêmes. Cet esprit perspicace pouvait encore moins reconnaître une origine empirique à ce concept, car celle-ci contredit directement la nécessité de la connexion qui constitue ce qui est essentiel dans le concept de la causalité ; partant, le concept fut banni, et l'habitude dans l'observation du cours des perceptions vint occuper sa place.

[93] Mais il résultait de mes recherches [179] que les objets auxquels nous avons affaire dans l'expérience ne sont nullement des choses en elles-mêmes, mais de simples phénomènes, et que si, concernant les choses en elles-mêmes, on ne peut pas du tout apercevoir, bien plus s'il est impossible de pénétrer comment, si A est posé, il doit être *contradictoire* de ne pas poser B, qui est complètement différent de A (la nécessité de la connexion entre A comme cause et B comme effet), on peut cependant parfaitement bien penser que, comme phénomènes, il faut qu'ils soient liés nécessairement *dans une expérience* d'une certaine manière (par exemple, en ce qui concerne les relations de temps), et qu'on ne puisse les séparer sans *contredire* cette liaison précisément moyennant laquelle

est possible cette expérience, dans laquelle ils sont des ob-jets et dans laquelle seule ils sont connaissables pour nous. Et en effet cela se vérifia, si bien que je pus non seulement prouver le concept de cause d'après sa réalité objective au regard des ob-jets de l'expérience, mais même le *déduire*, en tant que concept *a priori*, à cause de la nécessité de la connexion qu'il enveloppe, c'est-à-dire exposer sa possibilité à partir de l'entendement pur, sans sources empiriques, et ainsi, après m'être débarrassé de l'empirisme à propos de son origine, écarter fondamentalement la conséquence inévitable de celui-ci, à savoir le scepticisme, d'abord par rapport à la science de la nature, ensuite également, à cause de ce qui était la conséquence parfaitement identique des mêmes fondements [180] [94], par rapport à la mathématique, sciences qui, toutes deux, sont rapportées à des ob-jets d'expérience possible, et je pus, par là, [V, 54] écarter fondamentalement le doute intégral accablant tout [181] ce que la raison théorique affirme pouvoir pénétrer.

Mais qu'en est-il de l'application de cette catégorie de la causalité (et donc aussi de toutes les autres, car sans elles on ne peut parvenir à aucune connaissance de l'existant) à des choses qui ne sont pas des ob-jets d'expérience possible, mais qui sont situées au-delà de la limite de celle-ci ? Car je n'ai pu déduire la réalité objective de ces concepts que relativement aux *ob-jets de l'expérience possible*. Mais, justement, ceci : que je les ai sauvés, fût-ce seulement dans ce cas, que j'ai établi qu'avec eux des objets se laissent tout de même *penser*, même si on ne peut ainsi les déterminer *a priori*, voilà qui leur donne une place dans l'entendement pur, par lequel ils sont rapportés à des objets en général (sensibles ou non sensibles). Si quelque chose manque encore, c'est alors la condition de l'*application* de ces catégories, et spécialement de celle de la causalité, à des ob-jets, à savoir l'intuition qui, là où elle n'est pas donnée, rend impossible l'application *en vue de la connaissance théorique* de l'ob-jet en tant que noumène, application qui, si quelqu'un s'y risque (comme on l'a vu aussi dans la Critique de la raison pure), va alors être totalement interdite, cependant [95] que la réalité objective du concept subsiste quand même toujours, qu'on peut même l'utiliser à

propos de noumènes, mais sans qu'on puisse le moins du monde le déterminer théoriquement et produire par là une connaissance. En effet, que ce concept ne contienne rien d'impossible aussi relativement à un objet [182], c'est ce qui a été prouvé par ceci qu'un siège [183] lui a été garanti dans l'entendement pur pour toute application à des ob-jets des sens, et même si ensuite, sans doute, rapporté à des choses en elles-mêmes (qui ne peuvent être ob-jets de l'expérience), il n'est susceptible d'aucune détermination pour la représentation d'*un ob-jet déterminé* en vue d'une connaissance théorique, il pouvait cependant encore, pour quelque autre usage (peut-être l'usage pratique), être susceptible d'une détermination en vue de l'application de cet usage, ce qui ne serait pas le cas si, comme le soutient *Hume*, ce concept de la causalité contenait quelque chose qu'il fût absolument [184] impossible de penser.

Pour découvrir maintenant cette condition de l'application du concept pensé à des noumènes, il nous suffit de nous rappeler *pourquoi son application aux ob-jets de l'expérience ne suffit pas à notre satisfaction*, et pourquoi nous désirerions bien en faire usage aussi pour les choses en elles-mêmes. En effet, on voit là tout de suite que ce n'est pas une intention théorique, mais une intention pratique qui nous l'impose comme une nécessité. [V, 55] Dans la spéculation, quand bien même cela nous [96] réussirait, nous n'en tirerions cependant aucun vrai bénéfice pour la connaissance de la nature, ni en général relativement aux ob-jets qui peuvent nous être donnés en quelque façon, mais nous ferions en tout cas un grand pas de ce qui est conditionné de manière sensible (où nous avons par ailleurs déjà assez à faire pour nous y tenir et parcourir avec soin la chaîne des causes) au suprasensible, en vue d'achever et de limiter notre connaissance du côté des fondements, bien que toujours subsisterait, sans être comblé, un fossé infini entre cette limite et ce que nous connaissons, et que nous aurions obéi plutôt à une vaine curiosité qu'à un désir de savoir en profondeur.

Mais en plus de la relation dans laquelle il se rapporte à des ob-jets (dans la connaissance théorique), l'entendement a aussi une relation à la faculté de désirer qui, pour cela, s'appelle la

volonté, et la volonté pure, en tant que l'entendement pur (qui est alors appelé raison) est pratique par la seule représentation d'une loi. La réalité objective d'une volonté pure ou, ce qui est la même chose, d'une raison pratique pure, est donnée *a priori* dans la loi morale en quelque sorte par un fait [185] ; car on peut nommer ainsi, même si elle ne repose pas sur des principes empiriques, une détermination de la volonté qui est inévitable. Mais, dans le concept d'une volonté est déjà contenu le concept de la causalité, partant, dans celui d'une volonté pure, le concept [97] d'une causalité avec liberté, c'est-à-dire d'une causalité qui ne peut être déterminée suivant des lois de la nature, qui, par conséquent, n'est susceptible d'aucune présentation intuitive empirique comme preuve de sa réalité, mais qui cependant justifie parfaitement *a priori* sa réalité objective dans la loi pratique pure, non pas (comme on peut le reconnaître aisément) en vue de l'usage théorique, mais seulement en vue de l'usage pratique de la raison. Or le concept d'un être qui a une volonté libre est le concept d'une *causa noumenon* ; et que ce concept ne se contredise pas lui-même, c'est ce dont on est déjà assuré par ceci que le concept d'une cause, en tant qu'il provient exclusivement de l'entendement pur, qu'il est en même temps assuré aussi, par la déduction, quant à sa réalité objective au regard des ob-jets en général, que, par là, on le sache indépendant, quant à son origine, de toutes les conditions sensibles, qu'il ne soit donc pas, par lui-même, borné aux phénomènes <*Phänomene*> (si ce n'est là où on voudrait en faire un usage théorique déterminé), peut certainement être appliqué à des choses en tant que purs êtres d'entendement. Mais comme aucune intuition, l'intuition ne pouvant jamais être que sensible, ne peut venir soutenir cette application, le concept d'une *causa noumenon* est, au regard de l'usage théorique de la raison [V, 56], un concept qui, bien que possible, pensable, est néanmoins vide. Mais, de fait, je ne demande pas non plus à *connaître* par là *théoriquement* la constitution d'un être *en tant qu*'il a une volonté *pure* ; il est suffisant, [98] pour moi, de pouvoir simplement, par là, le caractériser comme tel, partant, d'unir le concept de la causalité avec celui de la liberté (et, ce qui en est inséparable, avec la loi morale comme fondement de la détermination de celle-ci) ; ce droit-là m'est sans aucun

doute donné, en vertu de l'origine pure, non empirique, du concept de cause, dans la mesure où je me tiens pour habilité à n'en faire d'autre usage que celui qui est relatif à la loi morale qui en détermine la réalité, c'est-à-dire à en faire uniquement un usage pratique.

Si, avec *Hume*, j'avais enlevé au concept de la causalité la réalité objective dans l'usage théorique[186], non seulement relativement aux choses[187] en elles-mêmes (au suprasensible), mais encore relativement aux ob-jets des sens, il aurait alors perdu toute signification et, en tant que concept théoriquement impossible, il aurait été déclaré totalement inutilisable, et comme de rien on ne peut faire aucun usage, l'usage pratique d'un concept *théoriquement nul* n'aurait rimé absolument à rien[188]. Mais, comme le concept d'une causalité empiriquement inconditionnée est certes théoriquement vide (sans intuition qui lui soit appropriée), mais cependant toujours possible, et qu'il se rapporte à un objet indéterminé, comme, en revanche, il reçoit cependant tout de même, avec la loi morale, par conséquent sous le rapport pratique, de la signification, je ne dispose donc certes d'aucune intuition qui déterminerait, pour ce concept, sa réalité théorique objective, mais [99] il n'en a pas moins une application effectivement-réelle, qui se laisse présenter *in concreto* dans des résolutions ou des maximes, c'est-à-dire une réalité pratique qui peut être indiquée ; cela suffit donc à son autorisation, même pour l'application aux noumènes.

Mais, dès lors que se trouve introduite cette réalité objective d'un concept pur de l'entendement dans le champ du suprasensible, elle donne alors aussi à toutes les autres catégories, quoique toujours seulement en tant qu'elles se trouvent dans une liaison *nécessaire* avec le fondement de la détermination de la volonté pure, de la réalité objective, mais seulement celle de l'application pratique, sans qu'elle ait cependant, sur les connaissances théoriques de ces objets en tant qu'elles signifieraient la pénétration de leur nature par la raison pure, la moindre influence permettant l'élargissement de cette dernière. Aussi trouverons-nous également par la suite que les catégories ne se rapportent jamais qu'à des êtres en tant qu'*intelligences*, et, chez celles-ci, uniquement aussi à la

relation de la *raison* à la [V, 57] *volonté*, partant, uniquement toujours à ce qui est *pratique*, et qu'au-delà elles ne s'arrogent aucune connaissance de ces êtres ; mais, en ce qui concerne les autres propriétés appartenant au mode de représentation théorique de telles choses suprasensibles, propriétés dont on pourrait encore, en liaison avec ces catégories, vouloir faire état, nous trouverons en conséquence que, dans leur ensemble, elles ne peuvent pas du tout être comptées comme faisant partie du savoir, mais seulement du droit (dans une perspective pratique, cependant, même de la nécessité) que l'on a d'admettre et de présupposer ces choses suprasensibles, [100] même là où l'on admet des êtres suprasensibles (comme Dieu) suivant une analogie, c'est-à-dire suivant une pure relation rationnelle que, relativement aux êtres sensibles, nous utilisons pratiquement, et où, ainsi, par cette application au suprasensible, mais seulement dans une perspective pratique, on ne fournit pas à la raison théorique pure le moindre prétexte à s'exalter jusqu'à se perdre dans le transcendant [189].

Chapitre deuxième
de l'analytique de la raison pratique

Du concept d'un ob-jet de la raison pratique pure

Par un concept de la raison pratique[190], j'entends la représentation d'un objet comme d'un effet possible par liberté. Être un ob-jet de la connaissance pratique comme telle signifie donc seulement le rapport de la volonté à l'action par laquelle cet ob-jet ou son contraire serait effectivement réalisé, et juger si quelque chose est ou n'est pas un ob-jet de la raison pratique *pure*, cela ne consiste qu'à distinguer la possibilité ou l'impossibilité de *vouloir* cette action par laquelle, si nous avions le pouvoir requis pour cela (ce dont il faut que l'expérience soit juge), un certain objet deviendrait effectivement-réel [101]. Si l'objet est admis comme fondement de la détermination de notre faculté de désirer, il faut que la *possibilité physique* de celui-ci pour l'usage libre de nos forces soit d'abord acquise, avant de juger s'il est ou non un ob-jet de la raison pratique. Au contraire, si la loi peut être considérée *a priori* comme le fondement de la détermination de l'action, partant, si l'action peut être considérée comme déterminée par la raison pratique pure, alors le jugement qui établit si quelque chose est ou non un ob-jet de la raison pratique pure est tout à fait indépendant de la comparaison avec notre pouvoir physique [V, 58], et la question est seulement de savoir s'il nous est permis de *vouloir* une action dirigée sur l'existence d'un objet, au cas où celui-ci serait en notre pouvoir ; partant, il faut que la *possibilité morale* de l'action précède ; car ici ce n'est pas l'ob-jet, mais la loi de la volonté qui est le fondement de la détermination de cette action.

Les seuls objets d'une raison pratique sont donc le *bien* et le *mal*. Car, par le premier, on entend un ob-jet nécessaire de la faculté de désirer, par le second, un ob-jet nécessaire de la faculté d'avoir de l'aversion, mais suivant un principe de la raison dans les deux cas.

Si le concept du bien doit, non pas être dérivé d'une loi pratique qui précède, mais, au contraire, servir de fondement à

cette loi, alors il ne peut [102] être que le concept de quelque chose dont l'existence promet du plaisir et détermine de cette façon la causalité du sujet à le produire, c'est-à-dire détermine la faculté de désirer. Or, comme il est impossible de discerner *a priori* quelle représentation sera accompagnée de *plaisir* ou, au contraire, quelle représentation sera accompagnée de *peine*, c'est de l'expérience seule que dépendrait la détermination de ce qui est immédiatement bon ou mauvais. La propriété du sujet, en relation avec laquelle seule cette expérience peut être faite, est le *sentiment* du plaisir et de la peine, comme réceptivité appartenant au sens interne, et, ainsi, le concept de ce qui est immédiatement bon ne s'appliquerait qu'à ce avec quoi est immédiatement liée la sensation de l'*agrément*, et il ne faudrait rapporter le concept de ce qui est absolument mauvais qu'à ce qui suscite immédiatement de la *douleur*. Mais comme cela est déjà contraire, dans la langue, à l'usage qui distingue l'*agréable* du bien, le *désagréable* du *mal*, et qui exige que l'on juge toujours du bien et du mal par la raison, partant, par des concepts qui puissent se communiquer universellement et non par la simple sensation qui est bornée à des sujets [191] particuliers et à leur réceptivité, mais comme aussi un plaisir ou une peine ne peuvent, par eux-mêmes, être liés *a priori* de façon immédiate à aucune représentation d'un objet, le philosophe qui se croirait contraint de donner pour fondement à son jugement pratique [103] un sentiment de plaisir nommerait alors *bien* ce qui est un *moyen* en vue de l'agréable, et *mal* ce qui est *cause* du désagrément et de la douleur ; car le jugement portant sur la relation des moyens aux fins appartient sans aucun doute à la raison. Mais, quoique la raison seule soit capable de pénétrer la connexion des moyens avec leurs intentions (de sorte que l'on pourrait aussi définir la volonté comme le [V, 59] pouvoir des fins, en ce que celles-ci sont toujours des fondements de la détermination, d'après des principes, de la faculté de désirer), les maximes pratiques qui découleraient, simplement comme moyens, du concept du bien évoqué ci-dessus, ne contiendraient jamais cependant, comme ob-jet pour la volonté, quelque chose de bon par soi-même, mais toujours seulement de *bon pour quelque chose* ; le bien serait toujours simplement l'utile, et ce à quoi il serait utile devrait à chaque fois résider en-dehors de

la volonté, dans la sensation. S'il fallait donc que celle-ci, en tant que sensation agréable, fût distinguée du concept de bien, alors il n'y aurait absolument [192] rien d'immédiatement bon, mais il faudrait chercher le bien uniquement dans les moyens en vue d'autre chose, c'est-à-dire en vue d'un agrément quelconque.

Il y a une vieille formule des écoles : *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali* [193], et elle trouve un emploi souvent exact, mais souvent aussi très préjudiciable à la philosophie, parce que les expressions de *boni* et de *mali* renferment une équivoque [104] à mettre sur le compte de la pauvreté de la langue ; cette équivoque les rend susceptibles de prendre un double sens, et elles forcent par suite inévitablement les lois pratiques à varier, et la philosophie, qui, en employant ces mêmes expressions, a fort bien conscience de la diversité des concepts compris sous le même mot, sans cependant pouvoir trouver des expressions spécifiques pour les exprimer, elles la contraignent à de subtiles distinctions sur lesquelles on ne peut ensuite se mettre d'accord, attendu que la différence ne pouvait être immédiatement marquée par aucune expression adéquate [* 194].

La langue allemande a le bonheur de posséder les expressions qui ne laissent pas échapper cette différence. Pour désigner ce que les Latins dénomment par un seul mot *bonum*, elle possède deux concepts très différents et des expressions tout aussi différentes : pour le mot *bonum*, elle a les deux mots *das Gute* <le bien> et *das Wohl* <le bien-être>, pour *malum*, *das Böse* <le mal [moral]> et *das Übel* (*ou Weh*) <*les maux* [195] (ou la *souffrance*)> ; de sorte [V, 60] que l'on formule deux [105] jugements tout à fait différents, selon que l'on prend en considération, dans une action, le rapport au *bien* et au *mal* en elle, ou le rapport à notre *bien-être* et à notre *souffrance* (un mal). Il suit déjà de là que la proposition psychologique formulée plus haut reste encore pour le moins très incertaine, si elle est traduite ainsi : nous ne désirons rien qu'en ayant égard à notre *bien-être* ou à notre *douleur* ; au contraire, elle devient indubitablement certaine, et en même temps tout à fait claire dans son expression, dès lors qu'on l'interprète ainsi :

nous ne voulons rien, suivant l'injonction de la raison, que dans la mesure où nous le tenons pour bon ou mauvais.

Le *bien-être* ou les *maux* n'indiquent toujours qu'un rapport à ce qui, dans notre état, est *agréable* ou *désagréable*, est une jouissance ou une douleur, et si, pour cette raison, nous désirons ou repoussons un objet, cela ne se produit que pour autant qu'il est rapporté à notre sensibilité et au sentiment du plaisir et de la peine qu'il produit. Mais *le bien* ou *le mal* [196] signifient toujours un rapport à la *volonté*, en tant que celle-ci est déterminée par *la loi de la raison* à faire de quelque chose son objet ; car la volonté aussi n'est jamais immédiatement déterminée par l'objet et par la représentation de celui-ci, mais elle est un pouvoir de faire, pour soi-même, d'une règle de la raison, la cause motrice d'une action (par laquelle un objet peut devenir effectivement réel). *Le* bien ou *le* mal sont donc rapportés, à proprement parler, à des actions, et non à l'état de la sensibilité de la personne [106] ; et si quelque chose devait être absolument (et à tous égards et sans aucune condition autre) bon ou mauvais, ou tenu pour tel, ce serait seulement la manière d'agir, la maxime de la volonté et, partant, la personne même qui agit, en tant qu'homme bon ou méchant, qui pourrait être appelée ainsi, mais non une chose.

Ainsi, on pouvait bien rire du stoïcien qui, en proie aux plus vives douleurs de la goutte, s'écriait : Douleur, tu auras beau me tourmenter tant et plus, jamais pourtant je n'avouerai que tu sois quelque chose de mal <*etwas Böses*> (όν, *malum*) ! [197] Il avait quand même raison. Il s'agissait bien d'*un* mal, il le ressentait, et ses cris trahissaient cela ; mais il n'avait aucune raison d'avouer que du mal <*ein Böses*> lui fût fait pour autant ; car la souffrance ne diminuait [198] en rien la valeur de sa personne, mais seulement la valeur de son état. Un seul mensonge, dont il eût été conscient, aurait dû abattre son courage ; mais la souffrance ne servait que d'occasion pour le grandir, s'il avait conscience de n'avoir provoqué cette occasion [199] par aucune action injuste, et de ne pas mériter ainsi un châtiment.

Ce que nous devons nommer bien <*gut*>, il faut que cela soit, dans le jugement de tout homme raisonnable, [V, 61] un

ob-jet de la faculté de désirer, et il faut que *le* mal soit, aux yeux de chacun, un ob-jet d'aversion ; partant, ce jugement, outre le sens, requiert encore [107] la raison. Il en va ainsi de la véracité opposée au mensonge, de la justice opposée à la violence, etc. Mais nous pouvons nommer *un* mal quelque chose que chacun est cependant contraint de déclarer en même temps bon, parfois de façon médiate, parfois même immédiatement. Celui qui laisse pratiquer sur lui une opération chirurgicale la ressent sans aucun doute comme *un* mal ; mais, par la raison, il la déclare, et tout un chacun avec lui, bonne. Mais si quelqu'un qui se plaît à provoquer et à tourmenter des gens paisibles se casse enfin un jour le nez, et se trouve renvoyé avec une bonne volée de coups, c'est là certes *un* mal, mais chacun approuve cela et tient la chose pour bonne <*gut*> en elle-même, quand bien même il n'en résulterait finalement rien ; bien plus, il faut que celui-là même qui la reçoit reconnaisse, en consultant [200] sa raison, que ce n'est que justice, parce qu'il voit là appliquée exactement la proportionnalité entre le bien-être et la conduite bonne, proportionnalité que la raison lui rappelle inévitablement.

Certes, la considération de notre bien-être et de notre souffrance compte sans aucun doute *vraiment pour beaucoup* dans le jugement de notre raison pratique, et, en ce qui concerne notre nature d'êtres sensibles, *tout* dépend de notre *bonheur* lorsque celui-ci, comme la raison l'exige en priorité, n'est pas jugé d'après la sensation passagère, mais d'après l'influence que cette contingence exerce sur toute notre existence et sur la satisfaction que donne cette dernière [108] ; mais *tout, absolument*, n'en dépend pas pour autant. L'homme est un être de besoins en tant qu'il appartient au monde sensible et, dans cette mesure, sa raison a certainement, à l'égard de la sensibilité, une charge qu'elle ne peut décliner, celle de se préoccuper de son intérêt et de se faire des maximes pratiques aussi en vue du bonheur dans cette vie [201] et, si possible aussi, dans une vie future. Mais il n'est cependant pas animal à un point tel qu'il soit indifférent à l'égard de tout ce que la raison dit par elle-même et qu'il utilise celle-ci simplement comme un instrument pour la satisfaction de ses besoins en tant qu'être sensible [202]. Car le

fait qu'il possède une raison ne l'élève pas du tout, en ce qui concerne sa valeur, au-dessus de la simple animalité, si cette raison ne doit lui servir qu'à atteindre ce qu'accomplit, chez les animaux, l'instinct ; la raison ne serait, en ce cas, qu'une manière particulière dont la nature aurait procédé pour équiper l'homme en vue de la même fin que celle à laquelle elle a destiné les animaux, sans le destiner lui-même à une fin plus haute. [V, 62] Il a donc besoin, bien sûr, dès lors que la nature en a disposé ainsi pour lui, de la raison pour prendre en considération, à chaque occasion, son bien-être et sa souffrance, mais il la possède encore, en outre, en vue d'une finalité [203] plus haute, à savoir non pas uniquement pour prendre aussi en compte, dans la réflexion, ce qui est bien ou mal en soi, et dont la raison pure, qui n'est absolument pas intéressée par ce qui est sensible, ne peut que juger seule, mais encore pour distinguer complètement ce dernier jugement [109] du premier et pour en faire la condition suprême s'imposant à la prise en considération de son bien-être et de sa souffrance [204].

Dans ce jugement concernant le bien et le mal en soi, à la différence de ce qui ne peut être nommé ainsi que relativement au bien-être ou aux maux, il importe de prendre en compte les points suivants. Ou bien un principe rationnel est déjà pensé comme étant en lui-même le fondement de la détermination de la volonté, sans égard à des objets possibles de la faculté de désirer (donc seulement par la forme légale de la maxime) ; alors ce principe est une loi pratique *a priori* et on admet que la raison pure est pratique par elle-même. La loi détermine alors *immédiatement* la volonté, l'action conforme à la loi est *bonne* en *elle-même*, une volonté dont la maxime est toujours conforme à cette loi est *bonne absolument, à tous égards*, et elle est *la condition suprême de tout bien*. Ou bien un fondement de la détermination venant de la faculté de désirer précède la maxime de la volonté, lequel présuppose un objet de plaisir ou de peine, partant, quelque chose qui *fait plaisir* ou qui *est douloureux*, et la maxime de la raison, enjoignant de fuir ceci et de cultiver cela, détermine les actions de sorte qu'elles soient bonnes relativement à notre inclination, partant, de façon médiate seulement (en rapport à un but éloigné,

comme moyen d'y parvenir), et ces maximes ne peuvent alors jamais être appelées des lois, mais cependant des préceptes pratiques raisonnables. Le but [110] lui-même, le plaisir, que nous cherchons, n'est pas, dans ce dernier cas, du *bien*, mais un *bien-être*, non un concept de la raison, mais un concept empirique d'un ob-jet de la sensation ; malgré cela, l'emploi du moyen pour atteindre ce but, c'est-à-dire l'action (parce qu'une réflexion rationnelle est requise pour cela), est quand même qualifiée de bonne, non de façon absolue cependant, mais seulement par rapport à notre sensibilité, eu égard à son sentiment du plaisir et de la peine ; mais la volonté, dont la maxime est affectée par ce sentiment, n'est pas une volonté pure qui n'a en vue que ce en quoi la raison pure peut être pratique par elle-même.

C'est ici le lieu d'expliquer le paradoxe de la méthode dans une critique de la raison pratique : *à savoir qu'il faut que le concept du* [V, 63] *bien et du mal <des Guten und Bösen> ne soit pas déterminé préalablement à la loi morale* (*à laquelle il faudrait même, apparemment, qu'il*[205] *serve alors de fondement*), *mais seulement* (*comme c'est bien le cas ici*), *après cette loi et par elle*[206]. En effet, même si nous ne savions pas que le principe de la vie morale est une loi pure, déterminant *a priori* la volonté, il nous faudrait néanmoins, pour ne pas admettre des propositions-fondamentales tout à fait gratuitement (*gratis*), laisser *non tranchée*, au moins au départ, la question de savoir si la volonté ne connaît que des fondements de la détermination empiriques ou si elle en connaît aussi *a priori* qui soient purs ; car il est contraire à toutes les règles fondamentales de la démarche philosophique [111] de considérer d'avance comme décidé ce dont on doit d'abord décider. Supposé que nous voulions maintenant partir du concept du bien pour dériver de là les lois de la volonté, alors ce concept d'un ob-jet (comme un objet bon) désignerait en même temps cet ob-jet comme l'unique fondement de la détermination de la volonté. Mais comme ce concept n'aurait pour norme aucune loi pratique *a priori*, on ne pourrait prendre comme pierre de touche du bien et du mal rien d'autre que l'accord de l'objet avec notre sentiment du plaisir ou de la peine, et l'usage de la raison ne pourrait consister qu'à

déterminer partie la place de ce plaisir ou de cette peine dans la relation d'ensemble avec toutes les sensations de mon existence, partie les moyens de me procurer l'ob-jet de celles-ci. Or, comme l'expérience seule peut décider de ce qui pourrait être conforme au sentiment du plaisir, mais que la loi pratique, d'après la supposition [207], doit néanmoins être fondée sur ce sentiment pris comme condition, la possibilité de lois pratiques *a priori* se trouverait tout bonnement exclue ; cela, parce que l'on estimerait d'abord nécessaire de découvrir, pour la volonté, un ob-jet dont il faudrait que le concept, comme concept d'un ob-jet bon, constituât le fondement universel, quoique empirique, de la détermination de la volonté. Mais il apparaissait pourtant bien nécessaire, d'abord, d'examiner s'il n'y avait pas aussi un fondement *a priori* de la détermination de la volonté (lequel [112] n'aurait jamais été trouvé nulle part ailleurs que dans une loi pratique pure, et précisément dans la mesure où celle-ci prescrit aux maximes la simple forme de la loi, sans prendre en considération aucun ob-jet). Mais, comme on posait déjà comme fondement de toute loi pratique, avec [208] des concepts du bien et du mal, un ob-jet, et que cet ob-jet ne pouvait cependant, faute d'une loi antérieure, être pensé que d'après des concepts empiriques, on s'était dès ce moment, par avance, privé de la possibilité ne serait-ce que de penser une loi pratique pure ; [V, 64] on aurait pourtant trouvé, au contraire, si l'on avait commencé par rechercher analytiquement cette loi, que ce n'est pas le concept du bien, comme concept d'un ob-jet, qui détermine et rend possible la loi morale, mais inversement que c'est la loi morale qui d'abord détermine et rend possible le concept du bien, s'il doit mériter absolument ce nom.

Cette remarque, qui ne concerne que la méthode à suivre dans les recherches morales les plus hautes, n'est pas sans importance. Elle explique en une fois la raison qui a entraîné tous les fourvoiements des philosophes en ce qui concerne le principe suprême de la morale. Car ils étaient en quête d'un ob-jet de la volonté, pour en faire la matière et le fondement d'une loi (qui, par conséquent, ne devait pas être le fondement de la détermination de la volonté de façon immédiate, mais par l'intermédiaire de cet ob-jet rapporté au sentiment du plaisir

ou de la peine [113]), alors qu'ils auraient, dû d'abord rechercher une loi qui déterminât *a priori* et immédiatement la volonté et, conformément alors à celle-ci, l'objet. Qu'ils aient dès lors placé cet ob-jet de plaisir, qui était réputé fournir le concept suprême du bien, dans le bonheur, dans la perfection, dans la loi morale[209] ou dans la volonté de Dieu, leur proposition-fondamentale était pourtant toujours l'hétéronomie, il leur fallait inévitablement buter sur des conditions empiriques imposées à la loi morale, car ils ne pouvaient qualifier de bon ou de mauvais leur ob-jet, en tant que fondement immédiat de la détermination de la volonté, que d'après son rapport immédiat au sentiment, lequel est toujours empirique. Il n'y a qu'une loi formelle, c'est-à-dire une loi qui est telle qu'elle ne prescrit à la raison rien d'autre, comme condition suprême des maximes, que la forme de sa législation universelle, qui puisse être a *priori* un fondement de la détermination de la raison pratique. Les Anciens, au moins, laissaient voir cette erreur ouvertement, en ce qu'ils concentraient entièrement leur recherche sur la détermination du concept du *souverain Bien*, partant, d'un ob-jet dont ils envisageaient ensuite de faire le fondement de la détermination de la volonté dans la loi morale, alors qu'il ne peut être présenté que bien après, lorsque la loi morale est d'abord assurée pour elle-même et justifiée comme fondement immédiat de la détermination de la volonté, comme ob-jet à cette volonté désormais déterminée *a priori* quant à sa forme [114], et c'est ce que nous nous proposons de montrer dans la Dialectique de la raison pratique pure. Les Modernes[210], chez qui la question concernant le souverain Bien semble être tombée en désuétude, ou du moins ne plus être qu'une préoccupation annexe, camouflent l'erreur signalée (comme ils le font dans beaucoup d'autres cas) derrière des propos vagues, [V, 65] alors qu'elle se laisse pourtant entrevoir tout autant dans leurs systèmes, où elle dévoile alors partout l'hétéronomie de la raison pratique, d'où ne peut jamais plus sortir une loi morale qui commande universellement *a priori.*

Ainsi, comme les concepts du bien et du mal, en tant que conséquences de la détermination *a priori* de la volonté, supposent aussi un principe pratique pur, partant, une causalité

de la raison pure, ils ne se rapportent donc pas originairement (par exemple, comme déterminations de l'unité synthétique, dans une conscience, du divers d'intuitions données) à des objets, comme le font les concepts purs de l'entendement ou catégories de la raison utilisée théoriquement [211], – ils supposent plutôt ces objets comme donnés, mais ils sont au total [212] des modes <*modi*> [213] d'une seule catégorie, à savoir celle de la causalité, en tant que le fondement de la détermination de cette causalité est constitué par la représentation rationnelle d'une loi de celle-ci, que, comme loi de la liberté, la raison se donne elle-même en se manifestant par là comme pratique *a priori*. Cependant, comme [115] les actions, *d'un côté*, doivent certes être soumises à une loi, qui n'est pas une loi de la nature mais une loi de la liberté, et appartiennent par conséquent à la conduite d'êtres intelligibles, mais que, *d'un autre côté*, elles appartiennent toutefois aussi, en tant qu'événements du monde sensible, aux phénomènes, les déterminations d'une raison pratique ne pourront donc avoir lieu que relativement au monde sensible [214], par conséquent conformément aux catégories de l'entendement [215], certes, mais pas en vue d'un usage théorique de celui-ci, visant à ramener le divers de l'*intuition* (sensible) sous une conscience *a priori* [216], mais seulement pour soumettre le divers des *désirs* à l'unité de la conscience d'une raison pratique [217] qui commande dans la loi morale, ou d'une volonté pure *a priori*.

Ces [218]*catégories de la liberté*, car nous voulons les dénommer ainsi afin de les opposer à ces concepts théoriques qui sont des catégories de la nature, ont un avantage manifeste [219] sur ces dernières, à savoir que, alors que celles-ci ne sont que des formes de la pensée, lesquelles ne caractérisent que de manière indéterminée, par des concepts universels, des objets en général pour toute intuition possible pour nous, celles-là par contre, étant donné qu'elles visent la détermination d'un *arbitre libre* (auquel ne peut certes être donnée aucune intuition parfaitement correspondante, mais qui, ce qui ne se produit pour aucun des concepts de l'usage théorique de notre faculté de connaître, possède une loi pratique pure *a priori* comme fondement [116]), possèdent, en

tant que concepts pratiques élémentaires, comme leur fondement, au lieu de la forme de l'intuition (espace et temps), qui ne réside pas dans la raison elle-même, mais qu'il faut [V, 66] prendre d'ailleurs, à savoir de la sensibilité, la *forme d'une volonté pure*, donnée avec la raison, partant, avec la faculté de penser elle-même ; il résulte alors de là que, comme dans tous les préceptes de la raison pratique pure il s'agit seulement de la *détermination de la volonté*, et non des conditions naturelles (du pouvoir pratique) de l'*exécution de son intention*, les concepts pratiques *a priori*, dans leur rapport au principe suprême de la liberté, deviennent immédiatement des connaissances, et n'ont pas besoin d'attendre des intuitions pour recevoir une signification, et cela pour cette raison remarquable qu'ils produisent eux-mêmes la réalité-effective de ce à quoi ils se rapportent (la résolution de la volonté) [220], ce qui n'est pas du tout l'affaire des concepts théoriques. Il faut seulement bien remarquer que ces catégories ne concernent que la raison pratique en général, et qu'ainsi elles progressent, dans leur ordre, de celles qui sont encore indéterminées moralement et conditionnées sensiblement à celles qui, inconditionnées sensiblement, sont déterminées uniquement par la loi morale [221].

[117]

Table des catégories de la liberté relativement aux concepts du bien et du mal

1.

De la quantité

Subjectif, suivant des maximes (*opinions* de l'individu *concernant ce qu'il veut*).

Objectif, suivant des principes (*préceptes*).

Principes *a priori* objectifs aussi bien que subjectifs de la liberté (*lois*).

2.	3.
De la qualité	*De la relation*
Règles pratiques du *faire (praeceptivae*).	À la *personnalité*.
	À l'*état* de personne.

Règle spratiques d'*abstention* (*prohibitivae*).	*Réciproque*, d'une personne à l'état des autres.
Règles pratiquespour les *exceptions* (*exceptivae*).	

4.

De la modalité

Le *permis* et le *défendu*.

Le *devoir* et *ce qui est contraire au devoir.*

Devoir parfait et *devoir imparfait*.

[118] [V, 67] On s'aperçoit aisément que, dans ce tableau, la liberté est considérée, eu égard aux actions possibles par elle en tant que phénomènes dans le monde sensible, comme une espèce de causalité qui n'est cependant pas soumise à des fondements de la détermination empiriques, que, par conséquent, elle se rapporte aux catégories de sa possibilité selon la nature, avec cette réserve cependant que chaque catégorie est prise si universellement que le fondement de la détermination de cette causalité peut aussi être admis comme situé en dehors du monde sensible, dans la liberté en tant que propriété d'un être intelligible [222], jusqu'à ce que les catégories de la modalité ouvrent le passage, mais d'une manière *problématique* seulement, des principes pratiques en général à ceux de la moralité, lesquels ne peuvent ensuite être présentés de façon *dogmatique* enfin que par la loi morale [223].

Je n'ajoute rien de plus ici pour l'explication du présent tableau, parce qu'il est suffisamment intelligible par lui-même [224]. Une division de ce genre, fondée sur des principes, est, du fait de son exhaustivité et de son intelligibilité, très utile en toute science. Ainsi, on sait par exemple tout de suite, d'après ce tableau et son premier numéro, par où il faut commencer dans les recherches pratiques : par les maximes, que chacun fonde sur son inclination, puis les préceptes qui valent pour un genre d'êtres raisonnables, en tant qu'ils s'accordent en certaines inclinations, et enfin la loi qui vaut pour tous, indépendamment de leurs [119] inclinations, etc. De cette manière, on a une vue d'ensemble du plan complet de ce que l'on a à faire, on voit même chaque question de

philosophie pratique à laquelle il s'agit de répondre, et en même temps l'ordre qu'il s'agit de suivre.

De la typique de la faculté de juger pratique pure

Les concepts du bien et du mal déterminent d'abord un objet pour la volonté. Mais ils sont eux-mêmes soumis à une règle pratique de la raison qui, si elle est raison pure, détermine la volonté *a priori* relativement à son ob-jet. Quant à décider maintenant si une action, possible pour nous dans la réalité sensible [225], est ou non le cas soumis à la règle, cela demande de faire appel à la faculté de juger pratique, au moyen de laquelle ce qui était énoncé universellement (*in abstracto*) dans la règle se trouve appliqué *in concreto* à une action [226]. Mais, comme *premièrement* une règle pratique de la raison pure concerne, en tant que *pratique*, l'existence d'un objet, et que *deuxièmement*, en tant que *règle pratique* de la raison pure [227], elle implique nécessité au regard de l'existence de l'action, partant, qu'elle est une loi pratique, et, pour être précis, [V, 68] non une loi de la nature s'appuyant sur des fondements de la détermination empiriques, mais une loi de la liberté d'après laquelle la volonté doit pouvoir être déterminée indépendamment de tout ce qui est empirique (simplement par la représentation d'une loi en général et par la forme de celle-ci) [120], et comme cependant tous les cas qui se présentent, appelant de possibles actions, ne peuvent être qu'empiriques, c'est-à-dire appartenir à l'expérience et à la nature, il semble donc absurde de vouloir rencontrer dans le monde sensible un cas qui, alors que, donné dans ce monde sensible, il n'est toujours soumis qu'à la loi de la nature, autorise cependant qu'on lui applique une loi de la liberté, et auquel puisse être appliquée l'idée suprasensible du bien moral, qui doit y être présenté *in concreto*. La faculté de juger de la raison pratique pure est donc confrontée précisément aux mêmes difficultés que celle de la raison théorique pure, cette dernière ayant disposé cependant d'un moyen de se sortir de ces difficultés : à savoir que, comme il s'agissait, relativement à l'usage théorique, d'intuitions auxquelles pouvaient être appliqués des concepts purs de l'entendement, de telles intuitions (toutefois seulement d'ob-jets des sens) peuvent cependant être données *a priori*, partant, en ce qui concerne la connexion en elles du

divers, conformément (comme *schèmes*) aux concepts purs *a priori* de l'entendement [228]. Par contre, quant à l'objet, le bien moral est quelque chose de suprasensible, ce qui fait qu'on ne peut trouver pour lui, dans aucune intuition sensible, quelque chose qui lui corresponde, et la faculté de juger sous des lois de la raison pratique pure semble par là confrontée à des difficultés particulières, qui tiennent à ce qu'une loi de la liberté doit être appliquée à des actions [121], en tant qu'elles sont des événements arrivant dans le monde sensible, et qui donc, en tant que tels, font partie de la nature.

Mais ici s'ouvre toutefois encore une perspective favorable pour la pure faculté de juger pratique. Ce qui est en question, quand il s'agit de subsumer, sous une *loi pratique pure*, une action possible pour moi dans le monde sensible, ce n'est pas la possibilité de l'*action* en tant qu'événement dans le monde sensible ; car celle-ci est réservée au jugement de la raison dans son usage théorique suivant la loi de la causalité, qui est un concept pur de l'entendement pour lequel le jugement dispose d'un *schème* dans l'intuition sensible. La causalité physique, ou la condition sous laquelle elle a lieu, est incluse dans les concepts de la nature, dont le schème est tracé par l'imagination transcendantale. Ici, cependant, il ne s'agit pas du schème d'un cas qui arrive suivant des lois, mais du schème (si ce terme convient ici) d'une loi même [229] ; cela, parce que la [V, 69] *détermination de la volonté* (non de [230] l'action eu égard à son résultat) par la loi seule, sans un autre fondement de la détermination, rattache le concept de la causalité à des conditions tout autres que celles qui constituent la connexion dans la nature.

Il faut qu'à la loi naturelle, en tant que loi à laquelle sont soumis les ob-jets de l'intuition sensible comme tels [122], corresponde un schème, c'est-à-dire un procédé universel de l'imagination (pour présenter *a priori* aux sens le concept pur de l'entendement, concept pur que la loi détermine). Mais à la loi de la liberté (en tant qu'il s'agit d'une causalité qui n'est pas du tout conditionnée de façon sensible), partant, aussi, au concept du bien inconditionné, on ne peut soumettre aucune intuition, partant, aucun schème en vue de son application *in concreto*. Par conséquent il n'y a, pour la loi morale, aucune

autre faculté de connaître qui puisse servir de médiation pour l'appliquer à des ob-jets de la nature que l'entendement (non l'imagination), lequel peut soumettre à une idée de la raison, non pas un schème de la sensibilité, mais une loi en tant que loi, en vue de l'usage de la faculté de juger, loi qui soit telle toutefois qu'elle puisse être présentée *in concreto* dans des objets des sens, partant, une loi de la nature, mais envisagée seulement quant à sa forme, et cette loi, nous pouvons l'appeler, pour cette raison, le *type* [231] de la loi morale.

La règle de la faculté de juger sous des lois de la raison pratique pure est celle-ci : demande-toi toi-même si l'action que tu projettes, si elle devait se produire selon une loi de la nature dont tu ferais toi-même partie, tu pourrais vraiment la reconnaître comme possible pour ta volonté. C'est d'après cette règle que chacun juge, de fait, si des actions sont bonnes ou mauvaises [232]. Ainsi, l'on dit : Comment ! Si *tout un chacun* se permettait de tromper, [123] quand il croit travailler là à son avantage, ou se tenait pour autorisé à mettre fin à sa vie dès qu'un complet dégoût de celle-ci le gagnerait, ou regardait avec une totale indifférence la misère d'autrui, et si tu appartenais à un tel ordre de choses, pourrais-tu vraiment y être avec l'assentiment de ta volonté [233] ? Or, chacun sait bien que, s'il se permet secrètement de tromper, ce n'est pas pour cela que chacun, pour autant, fera de même, ou s'il est, sans qu'on le remarque, égoïste, chacun n'en usera pas forcément ainsi avec lui ; c'est pourquoi cette comparaison de la maxime de ses actions avec une loi universelle de la nature n'est pas non plus le fondement de la détermination de sa volonté [234]. Mais cette loi est cependant un *type* pour le jugement de nos maximes d'après des principes moraux. Si la maxime de l'action n'est pas constituée de façon à soutenir l'épreuve lui faisant prendre la forme [V, 70] d'une loi de la nature en général, alors elle est moralement impossible. C'est ainsi que juge l'entendement même le plus ordinaire, car la *loi de la nature* sert toujours de fondement à ses jugements les plus habituels, même aux jugements d'expérience [235]. Il l'a donc toujours sous la main, à ceci près que, dans les cas où il s'agit de juger la causalité par liberté, il fait de cette *loi de la nature* le type seulement d'une *loi de la liberté,* car s'il n'avait pas

sous la main quelque chose dont il pût se servir comme exemple pour le cas de l'expérience, il ne pourrait pas procurer, à la loi d'une raison pratique pure, l'usage dans l'application.

[124] Il est donc certainement permis d'employer la *nature* du *monde sensible comme type* d'une *nature intelligible,* à la condition que je ne transpose pas à celle-ci les intuitions et ce qui en dépend, mais que je me contente d'y rapporter la *forme de la conformité à la loi* en général (dont le concept se trouve aussi dans l'usage le plus pur [236] de la raison, mais ne peut être connu comme déterminé *a priori* dans aucune autre perspective que dans celle de l'usage pratique pur de la raison). Car des lois, comme telles, sont identiques à cet égard, qu'elles prennent où elles veulent les fondements de leur détermination.

D'ailleurs, comme de tout ce qui est intelligible, il n'y a absolument rien d'autre (par l'intermédiaire de la loi morale) que la liberté – et même celle-ci dans la mesure seulement où elle est une présupposition inséparable de cette loi morale –, et en outre tous les objets intelligibles auxquels la raison, en y étant engagée par cette loi, pourrait peut-être encore nous conduire, qui, là encore [237], n'ont de réalité pour nous que pour autant que c'est en vue de cette loi et de l'usage de la raison pratique pure, et comme cette dernière cependant est fondée et aussi contrainte à se servir de la nature (suivant sa pure forme pour l'entendement) comme type pour la faculté de juger, la présente remarque sert donc à nous prémunir contre le danger qu'il y a à compter parmi les concepts eux-mêmes ce qui appartient simplement à la *typique* des concepts. Celle-ci donc, comme typique de la faculté de juger, nous préserve de l'*empirisme* de la raison pratique, lequel [125] ne trouve de place pour les concepts pratiques de bien et de mal que dans les conséquences de l'expérience (dans ce qu'on appelle le bonheur), quoique, à vrai dire, le bonheur et les conséquences utiles, en nombre infini, d'une volonté déterminée par l'amour de soi [238], si cette volonté se posait en même temps elle-même comme loi universelle de la nature, puissent certainement servir de type tout à fait approprié au bien moral, mais sans se confondre toutefois avec lui [239]. C'est cette même typique qui

préserve aussi du *mysticisme* de la raison pratique, lequel [240] transforme en *schème* ce qui ne servait que de *symbole* [241], [V, 71] c'est-à-dire fait reposer l'application des concepts moraux sur des intuitions effectivement-réelles et pourtant non sensibles (d'un invisible Royaume de Dieu), et qui divague jusqu'à s'élever au transcendant. Ce qui convient à l'usage des concepts moraux, c'est uniquement le *rationalisme* de la faculté de juger, lequel ne retient de la nature sensible que ce que la raison pure peut aussi penser par elle-même, c'est-à-dire la conformité à la loi, et ne transporte dans la nature supra-sensible que ce qui, inversement, se laisse effectivement présenter par des actions dans le monde sensible, d'après la règle formelle d'une loi de la nature en général. Cependant il est bien plus important et digne d'une recommandation d'être mis en garde contre *l'empirisme* de la raison pratique, car [242] le *mysticisme* reste malgré tout encore compatible avec la pureté et la sublimité de la loi morale, et en outre ce n'est pas précisément naturel et conforme à la manière de penser commune que de forcer son imagination [126] à atteindre des intuitions suprasensibles, partant, le danger n'est pas aussi général de ce côté-là [243] ; à l'opposé de cela, l'empirisme extirpe jusqu'à la racine la moralité dans les résolutions (dans lesquelles, pourtant, et non simplement dans des actions, consiste la haute valeur que l'humanité peut et doit acquérir par la moralité), et la fonde entièrement, par subreption, sur quelque chose d'autre, à savoir, au lieu du devoir, un intérêt empirique, par lequel les inclinations en général stimulent les relations qu'elles entretiennent entre elles ; en plus de cela, justement pour cette raison, avec toutes les inclinations qui (quelle que soit la forme qu'elles peuvent prendre), si elles sont élevées à la dignité d'un principe pratique suprême, dégradent l'humanité, mais sont néanmoins tellement favorables à la manière de sentir de chacun, l'empirisme est aussi bien plus dangereux, à la source, que toute exaltation de l'esprit [244], laquelle ne peut jamais constituer un état durable chez un grand nombre de personnes.

Chapitre troisième

Des ressorts de la raison pratique pure

Ce qui est essentiel dans toute valeur morale des actions consiste *en ce que la loi morale détermine immédiatement la volonté*. Si la détermination de la volonté se produit certes *conformément* à la loi, mais seulement par l'intermédiaire d'un sentiment, de quelque [127] espèce qu'il soit, qui doit être supposé afin qu'elle devienne un fondement de la détermination suffisant de la volonté, partant, si elle ne se produit pas *pour la loi elle-même*, l'action aura certes de la *légalité*, mais non de la *moralité*. Si, [V, 72] à présent, on entend par ressort [245] (*elater animi*) le fondement subjectif de la détermination de la volonté d'un être dont la raison n'est pas d'emblée, en vertu de la nature de cet être, nécessairement conforme à la loi objective, il en résultera d'abord que l'on ne peut attribuer absolument aucun ressort à la volonté divine, mais aussi que le ressort de la volonté humaine (et de celle de tout [246] être raisonnable créé) ne peut jamais être autre chose que la loi morale, partant, qu'il faut que le fondement objectif de la détermination soit, toujours et exclusivement, en même temps le fondement subjectivement suffisant de l'action, si celle-ci ne doit pas seulement accomplir la *lettre* de la loi, sans en contenir l'*esprit* [247] [*].

Ainsi, comme il ne faut chercher, pour la loi morale, et pour lui procurer de l'influence sur la volonté, aucun ressort venant d'ailleurs, lequel pourrait permettre de se passer de celui de la loi morale, parce que tout cela [128] ne produirait que pure hypocrisie sans fermeté, et même, comme il est *dangereux* de laisser, ne serait-ce qu'*à côté* de la loi morale, quelques autres ressorts encore (autres que ceux de l'intérêt [248] coopérer avec elle, il ne reste donc d'autre solution que de déterminer avec soin de quelle manière la loi morale devient un ressort, et, quand elle l'est [249], ce qui change dans la faculté humaine de désirer et qui est l'effet de ce fondement de la détermination sur elle. Car trouver comment une loi peut être par elle-même et immédiatement un fondement de la détermination de la volonté (ce qui définit pourtant l'essentiel de toute moralité),

c’est un problème insoluble pour la raison humaine, et qui ne fait qu’un avec la question de savoir comment une volonté libre est possible [250]. C’est pourquoi nous n’aurons pas à mettre en évidence *a priori* le fondement où la loi morale trouve en elle-même un ressort, mais ce qu’elle produit (ou, pour le dire mieux, ce qu’il lui faut produire) comme effet dans l’esprit, en tant qu’elle constitue un tel ressort [251].

Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale, c’est que la volonté soit déterminée, comme volonté libre, partant, non seulement sans le concours de sollicitations sensibles, mais même à l’exclusion de celles-ci dans leur totalité et au préjudice de toutes les inclinations, pour autant qu’elles pourraient aller à l’encontre de cette loi, uniquement par la loi. Dans cette mesure, l’effet de la loi morale comme ressort n’est donc que négatif, et, de ce point de vue, ce ressort peut être connu *a priori.* Car toute inclination [129] et toute sollicitation sensible sont [V, 73] fondées sur le sentiment, et l’effet négatif produit sur le sentiment (par le préjudice porté aux inclinations) est lui-même de l’ordre du sentiment. Par conséquent, nous pouvons reconnaître *a priori* qu’il faut que la loi morale, comme fondement de la détermination de la volonté, en ce qu’elle porte préjudice à toutes nos inclinations, produise un sentiment qui peut être appelé de la douleur, et nous avons donc ici le premier et peut-être aussi le seul cas où nous avons pu déterminer à partir de concepts *a priori* le rapport d’une connaissance (dans ce cas, d’une raison pratique pure) au sentiment du plaisir ou de la peine. Toutes les inclinations ensemble (que l’on peut sans doute aussi réunir approximativement en un système, et dont la satisfaction s’appelle alors le bonheur personnel) constituent l’*égoïsme* <*Selbstsucht*> (*solipsismus*). Celui-ci est ou bien l’*amour de soi* <*Selbstliebe*>, qui consiste dans une *bienveillance* <*Wohlwollen*>, passant avant toute chose, vis-à-vis de soi-même (*philautia*), ou bien la *complaisance* <*Wohlgefallen*> envers soi-même (*arrogantia*). Celle-là s’appelle particulièrement *amour-propre* <*Eigenliebe*>, celle-ci *présomption* <*Eigendünkel*>. La raison pratique pure porte simplement *préjudice* à l’amour-propre, dans la mesure où, en

tant que ce dernier est vivace en nous naturellement et antérieurement déjà à la loi morale, elle ne fait que le borner à la condition de son accord avec cette loi ; c'est pour cela qu'il est alors nommé *amour de soi raisonnable.* Mais elle *abat complètement* la présomption, en ce que toutes les revendications de l'estime de soi-même, qui se voient accorder la primauté sur l'accord avec la loi morale [130], sont nulles et illégitimes, puisque la certitude d'une résolution en accord avec cette loi est précisément la première condition de toute valeur de la personne (comme nous le montrerons bientôt avec plus de netteté), et que toute prétention précédant cette certitude est usurpée et contraire à la loi [252]. Or, le penchant à l'estime de soi-même fait partie des inclinations auxquelles la loi morale porte préjudice, étant donné que l'estime pour soi-même ne repose que sur la moralité [253]. La loi morale abat donc la présomption. Mais, comme cette loi est tout de même quelque chose de positif en soi, à savoir la forme d'une causalité intellectuelle, c'est-à-dire de la liberté, elle est en même temps un ob-jet de *respect* dans la mesure où, en opposition avec ce qui la contrarie subjectivement, à savoir les inclinations en nous, elle *affaiblit* la présomption, et, dans la mesure où elle *abat* même celle-ci, c'est-à-dire l'humilie, elle est l'ob-jet du *respect* le plus grand, partant, aussi, le fondement d'un sentiment positif, qui n'est pas d'origine empirique et qui est connu *a priori*. Le respect pour la loi morale est donc un sentiment, lequel est l'effet d'un fondement intellectuel [254], et ce sentiment est le seul que nous connaissions entièrement *a priori*, et dont nous puissions pénétrer la nécessité.

[V, 74] Nous avons vu dans le chapitre précédent [255] que tout ce qui s'offre comme objet de la volonté *antérieurement* à la loi morale est exclu, par cette loi elle-même en tant que condition suprême de la raison pratique, des fondements de la détermination de la volonté, désignés par l'expression de bien inconditionné, [131] et que la forme pratique seule, qui consiste dans l'aptitude des maximes à constituer une législation universelle, détermine d'abord ce qui est bon en soi et absolument, et fonde la maxime d'une volonté pure, laquelle volonté est seule bonne à tous égards. Or, nous trouvons

cependant notre nature, comme êtres sensibles, constituée de façon telle que la matière de la faculté de désirer (les ob-jets de l'inclination, que ce soit de l'espérance ou de la crainte) s'impose d'abord à nous, et que notre moi pathologiquement déterminable, même s'il est tout à fait impropre à constituer une législation universelle, s'efforce cependant, tout comme s'il formait notre moi tout entier, de faire valoir ses prétentions avant tout et comme les prétentions premières et originaires. Ce penchant à se faire soi-même, d'après les fondements subjectifs de la détermination de son arbitre, le fondement objectif de la détermination de la volonté en général, on peut l'appeler l'*amour de soi*, lequel, s'il s'affirme comme législateur et comme principe pratique inconditionné, peut être appelé *présomption*. Or, la loi morale, qui seule est véritablement (c'est-à-dire à tous égards) objective, exclut totalement l'influence de l'amour de soi sur le principe pratique suprême, et elle porte, à la présomption qui prescrit comme des lois les conditions subjectives de l'amour de soi [256], un préjudice infini. Or, ce qui porte préjudice à notre présomption, dans notre [132] propre jugement, cela humilie. Donc la loi morale humilie inévitablement tout homme, dès lors qu'il compare avec cette loi le penchant sensible de sa nature. Ce dont la représentation, *comme fondement de la détermination de la volonté*, nous humilie dans l'opinion que nous avons de nous-mêmes, suscite, pour autant que c'est quelque chose de positif et un fondement de la détermination, par soi-même le *respect*. La loi morale est donc aussi subjectivement un fondement du respect. Or, comme tout ce qui se rencontre dans l'amour de soi appartient à l'inclination, mais que toute inclination repose sur des sentiments, partant, que ce qui porte préjudice à toutes les inclinations prises ensemble dans l'amour de soi a nécessairement, par cela même, de l'influence sur le sentiment, nous comprenons donc comment il est possible de reconnaître *a priori* que la loi morale, en excluant les inclinations et notre penchant à en faire la condition pratique suprême [257] – c'est-à-dire l'amour de soi –, de toute participation à la législation suprême, puisse produire sur le sentiment un effet [V, 75] qui, d'un côté est simplement *négatif*, et de l'autre, plus précisément au regard du fondement, qui met des bornes, de la raison pratique pure,

positif, effet pour lequel, par ailleurs, il est exclu que l'on admette, sous le nom de sentiment pratique ou moral, quelque espèce particulière que ce soit de sentiment qui précéderait la loi morale et lui servirait de fondement.

[133] L'effet négatif sur le sentiment (le sentiment du désagréable) est, comme toute influence sur celui-ci, et comme tout sentiment en général, *pathologique*. Mais comme effet de la conscience de la loi morale, par conséquent relativement à une cause intelligible, à savoir le sujet de la raison pratique pure en tant que législatrice suprême, ce sentiment d'un sujet raisonnable affecté par des inclinations s'appelle certes humiliation (mépris intellectuel), mais relativement au fondement positif de cette humiliation, à la loi, il s'appelle en même temps respect pour la loi ; il ne se produit aucun sentiment pour cette loi, mais, dans le jugement de la raison, dès lors que la loi écarte du chemin la résistance, le fait de débarrasser d'un obstacle est estimé équivalent au fait de promouvoir positivement la causalité. C'est pourquoi ce sentiment peut alors aussi être appelé un sentiment de respect pour la loi morale, mais, pour les deux raisons conjointes, il peut être appelé un *sentiment moral*.

La loi morale donc, de même qu'elle est le fondement formel de la détermination de l'action par la raison pure pratique [258], de même qu'elle est aussi-le fondement matériel certes, mais seulement objectif de la détermination des ob-jets de l'action sous le nom de bien et de mal, de même elle est également le fondement de la détermination subjectif, c'est-à-dire le ressort pour cette action, en tant qu'elle exerce sur la sensibilité [259] du sujet une influence et produit comme effet un sentiment qui va promouvoir l'influence de la loi sur la volonté [134]. Il n'y a ici, comme *précédant* dans le sujet, aucun sentiment qui serait accordé à la moralité. Cela est impossible en effet, parce que tout sentiment est sensible ; or il faut que le ressort de la résolution morale soit libre de toute condition sensible. Plus précisément, le sentiment sensible, qui est au fondement de toutes nos inclinations, est certes la condition de ce que nous ressentons lorsque nous parlons de respect, mais la cause qui détermine ce sentiment réside dans la raison pratique pure, et de ce que nous ressentons il faut par

suite dire, en raison de son origine, que cela est *produit comme effet pratiquement*, et non pathologiquement ; en effet, par cela même que la représentation de la loi morale prive l'amour de soi de son influence et la présomption de son délire, l'obstacle rencontré par la raison pratique pure s'en trouve diminué, et s'en trouvent renforcés, dans le jugement de la raison, la représentation de la préséance de [V, 76] sa *loi* objective sur les impulsions de la sensibilité, partant, relativement (par rapport à une volonté affectée par la sensibilité), le poids de la loi par la suppression du contrepoids. C'est ainsi que le respect pour la loi n'est pas un ressort pour la moralité, mais il est la moralité même, considérée subjectivement comme ressort, dans la mesure où la raison pratique pure, du fait qu'elle repousse, en s'opposant à l'amour de soi, toutes les prétentions de celui-ci, procure de l'autorité à la loi, qui dès lors a seule de l'influence. Or, il faut aussi remarquer ici que, comme le respect [135] est un effet sur le sentiment, partant, sur la sensibilité d'un être raisonnable, il présuppose cette sensibilité, partant, aussi, la finitude de tels êtres, auxquels la loi morale impose le respect, et que ce respect pour la *loi* ne peut être attribué à un être suprême ou encore à un être libre de toute sensibilité, chez lequel cette dernière ne peut donc pas non plus faire obstacle à la raison pratique.

Ce sentiment (sous le nom de sentiment moral) est donc uniquement produit comme effet par la raison. Il sert non à juger des actions, et encore moins pour fonder la loi morale elle-même, mais simplement comme ressort, en vue de faire de cette loi, en soi-même, une maxime. Mais quel nom pourrait-on donner, qui conviendrait mieux à ce sentiment unique, lequel ne peut être comparé à aucun sentiment pathologique ? Il est d'une nature si singulière qu'il semble être uniquement au service de la raison, et plus précisément de la raison pure pratique [260].

Le respect s'adresse toujours seulement à des personnes, jamais à des choses. Ces dernières peuvent susciter en nous de *l'inclination* et, en ce qui concerne les animaux (par exemple des chevaux, des chiens, etc.), même de *l'amour*, ou bien encore de la *crainte*, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais du *respect.* Ce qui se rapproche déjà plus

de ce sentiment, c'est *l'admiration*, et celle-ci comme affect, à savoir l'étonnement [136], peut aussi se rapporter à des choses, par exemple à des montagnes s'élevant jusqu'au ciel, à la grandeur, la multitude et l'éloignement des corps célestes, à la force et à la rapidité de certains animaux, etc. Mais tout cela n'est point du respect. Un homme peut aussi être pour moi un ob-jet d'amour, de crainte ou d'une admiration pouvant même aller jusqu'à l'étonnement, et cependant ne pas être pour autant un ob-jet de respect. Sa bonne humeur, son courage et sa force, le pouvoir que lui donne le rang qui est le sien parmi ses semblables peuvent m'inspirer de tels sentiments, alors que le respect intérieur à son égard manquera quand même encore. *Fontenelle* dit : *Devant un grand, je m'incline, mais mon esprit* [V, 77] *ne s'incline pas*. J'ajouterai : devant un homme de condition inférieure, roturière et commune, chez lequel je perçois une droiture de caractère portée à un degré que je ne constate pas chez moi-même, *mon esprit s'incline*, que je le veuille ou non, et quelle que soit la hauteur à laquelle je relève la tête pour qu'il n'oublie pas la supériorité que me donne mon rang [261]. Pourquoi cela ? C'est que son exemple me présente une loi qui abat ma présomption dès que je la compare avec ma conduite, et une loi dont je vois devant moi la preuve en acte qu'elle peut être suivie et, partant, celle de sa *praticabilité*. Et si même j'ai conscience d'avoir en moi le même degré de droiture dans le caractère, le respect n'en est pas moins là. Car, comme tout ce qui est bon dans l'homme est toujours imparfait, [137] la loi, présentée à l'intuition par un exemple, vient quand même toujours abattre mon orgueil, ce pour quoi l'homme que je vois devant moi, dont l'imperfection qui pourrait bien encore être la sienne ne m'est pas aussi bien connue que la mienne, et qui donc m'apparaît dans une lumière plus pure, fournit une mesure. Le *respect* est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non ; si nous pouvons éventuellement nous retenir de l'extérioriser, nous ne pouvons cependant pas nous empêcher de l'éprouver intérieurement.

Le respect est si *peu* un sentiment de *plaisir* qu'on ne s'y laisse aller qu'à contrecœur à l'égard d'un homme. On cherche à trouver quelque chose qui puisse alléger la charge qu'il

impose, une faiblesse quelconque, afin de nous dédommager de l'humiliation que nous subissons à travers un tel exemple. Les morts eux-mêmes, particulièrement quand l'exemple qu'ils nous donnent paraît inimitable, ne sont pas toujours à l'abri de cette critique. Bien plus, la loi morale elle-même, dans sa *solennelle majesté*, n'est pas épargnée par les efforts que font les hommes pour se défendre du respect envers elle. Peut-on sérieusement croire qu'il faille attribuer à une autre cause le fait que l'on aimerait volontiers la rabaisser jusqu'à en faire l'objet de notre inclination personnelle, et qu'il faille attribuer à d'autres causes le fait que tout le monde s'efforce d'en faire le précepte favori de notre intérêt personnel bien compris, qu'à celle qui consiste en ce que l'on aimerait bien être débarrassé de cet effrayant [138] respect qui nous enseigne si sévèrement notre propre indignité ? Mais, d'un autre côté, le respect est pourtant *si peu de la peine* que, dès lors justement que l'on a renoncé à la présomption et accordé à ce respect de l'influence pratique, derechef on ne saurait se lasser d'admirer la splendeur de cette loi, et que l'âme croit s'élever elle-même à mesure qu'elle voit la sainte loi plus sublime au-dessus d'elle et de sa fragile nature. Certes, de grands talents, et [V, 78] une activité qui leur est proportionnée, peuvent aussi avoir pour effet du respect ou un sentiment analogue à celui-ci, et il est même parfaitement convenable de le leur vouer, et il semble que dans ce cas l'admiration soit identique à ce que l'on ressent alors. Mais, si l'on y regarde de plus près, on remarquera que, comme l'on reste toujours dans l'incertitude lorsqu'il s'agit de faire le départ, dans l'habileté, entre ce qui vient du talent inné et ce qui vient de la culture due à l'effort personnel, la raison nous représente cette habileté comme étant probablement le fruit de la culture, partant, comme un produit du travail[262], ce qui rabaisse sensiblement notre présomption et, soit nous fait des reproches à ce sujet, soit nous impose de suivre[263] un tel exemple, dans la mesure des possibilités qui sont les nôtres. Ce n'est donc pas simplement de l'admiration que ce respect que nous témoignons à une telle personne (en réalité à la loi, ce que l'exemple de cette dernière nous enseigne[264]) ; cela est confirmé aussi par ce fait que le cortège ordinaire des admirateurs, lorsqu'[139] il croit avoir été éclairé d'une façon

quelconque sur ce qu'il y a de mauvais dans le caractère d'un tel homme (comme *Voltaire*[265], par exemple), abandonne tout respect pour lui, tandis que le véritable savant continue toujours à ressentir ce respect, au moins en ce qui concerne les talents de cet homme, parce que lui-même est engagé dans une activité et une vacation qui lui font une loi, dans une certaine mesure, d'imiter son exemple.

Le respect pour la loi morale est donc l'unique et en même temps l'indubitable ressort moral, et, de plus, ce sentiment ne peut être porté à aucun objet, si ce n'est pour cette raison seulement. La loi morale détermine d'abord objectivement et immédiatement la volonté dans le jugement de la raison ; mais la liberté, dont la causalité est uniquement déterminable par la loi, consiste précisément en ceci qu'elle borne toutes les inclinations, partant, l'estime pour la personne elle-même, à la condition de l'observation de sa loi pure. Or l'établissement de ces bornes produit un effet sur le sentiment et amène à ressentir de la peine, ce qui peut être connu *a priori*à partir de la loi morale. Mais comme elle n'est, dans cette mesure, qu'un effet *négatif* qui, résultant de l'influence d'une raison pratique pure, porte surtout préjudice à l'activité du sujet en tant que des inclinations sont les fondements de la détermination de ce dernier, partant, à l'opinion qu'il se fait de sa valeur personnelle (laquelle, sans accord avec la loi morale, est ramenée à rien), [140] l'effet de cette loi sur le sentiment n'est donc qu'humiliation, que nous pouvons donc certes pénétrer a *priori,* mais dans laquelle nous ne pouvons pas connaître la force de la loi pratique pure comme ressort, mais seulement la résistance à des ressorts de la sensibilité. [V, 79] Cependant, comme cette même loi est certainement objective, c'est-à-dire, selon la représentation de la raison pure, un fondement immédiat de la détermination de la volonté, que par conséquent cette humiliation n'a lieu que relativement à la pureté de la loi, l'abaissement des prétentions de l'estime morale de soi-même, c'est-à-dire l'humiliation du côté sensible, est ainsi, du côté intellectuel, une élévation de l'estime morale, c'est-à-dire pratique, pour la loi elle-même, en un mot le respect pour la loi est donc aussi, par sa cause intellectuelle, un sentiment positif qui est connu a *priori*. Car

tout ce qui affaiblit les obstacles à une activité favorise par cela même cette activité. Or, la reconnaissance de la loi morale signifie la conscience d'une activité de la raison pratique partant de fondements objectifs, activité qui, simplement, n'exprime pas son effet dans des actions parce que des causes subjectives (pathologiques) l'en empêchent. Il faut donc que le respect pour la loi morale soit aussi regardé comme un effet positif mais indirect de cette loi sur le sentiment, pour autant qu'elle affaiblit, par l'humiliation de la présomption, l'influence rebelle des inclinations, partant, comme fondement subjectif de l'activité, [141] c'est-à-dire comme le *ressort* nous poussant à observer cette loi, et comme le fondement de maximes guidant une vie qui y soit conforme. Du concept d'un ressort découle celui d'un *intérêt,* lequel n'est jamais attribué qu'à un être doué de raison, et signifie un *ressort* de la volonté, pour autant qu'il est *représenté par la raison*. Puisqu'il faut que, dans une volonté moralement bonne, la loi elle-même soit le ressort, l'*intérêt moral* est donc un intérêt indépendant des sens et pur, et qui est celui de la seule raison pratique. Sur le concept d'un intérêt se fonde aussi celui d'une *maxime*. Une maxime n'est donc, dès lors, véritablement morale, que lorsqu'elle repose sur le seul intérêt que l'on prend à l'observation de la loi. Mais ces concepts, celui d'un *ressort,* celui d'un *intérêt,* et celui d'une *maxime* ne peuvent, tous les trois, être appliqués qu'à des êtres finis. En effet, ils supposent tous, à propos de la nature d'un être, le fait qu'elle soit bornée, étant donné que la constitution subjective de son arbitre ne s'accorde pas d'elle-même avec la loi objective d'une raison pratique ; ils supposent un besoin d'être en quelque façon poussé [266] à l'activité, parce qu'un obstacle intérieur s'oppose à celle-ci. Ils ne peuvent donc pas être appliqués à la volonté divine.

Il y a quelque chose de si singulier dans l'estime illimitée pour la loi morale pure, dépouillée de tout avantage [142], telle que la [V, 80] présente, pour que nous la suivions, la raison pratique dont la voix fait trembler même le scélérat le plus déterminé, et le contraint à se cacher à son regard [267], qu'il n'y a pas lieu de s'étonner, ni que l'on trouve insondable pour la raison spéculative cette influence d'une idée purement

intellectuelle sur le sentiment[268], ni qu'il faille se contenter d'arriver cependant à pénétrer *a priori* au moins encore ceci : qu'il faut qu'un tel sentiment, chez chaque être raisonnable fini, soit inséparablement lié avec la représentation de la loi morale. Si ce sentiment du respect était pathologique, et s'il s'agissait donc d'un sentiment de plaisir fondé sur le *sens* interne, il serait alors vain de chercher à découvrir une liaison entre ce respect[269] et une quelconque idée a *priori*. Mais en fait, il s'agit d'un sentiment qui ne concerne que ce qui est pratique, et qui est attaché à la représentation de la loi seulement pour sa forme et non à cause de quelque objet de cette loi, d'un sentiment qui, partant, n'est ni de l'ordre de l'agrément ni de l'ordre de la souffrance, et qui cependant produit un *intérêt* pris à l'accomplissement de cette loi, intérêt que nous appelons l'*intérêt moral* ; tout comme la capacité de prendre un tel intérêt à la loi (ou le respect pour la loi morale même) est proprement le *sentiment moral*.

La conscience d'une *libre* soumission de la volonté à la loi, en tant qu'accompagnée néanmoins d'une coercition inévitable [143] imposée aux inclinations, mais seulement par notre propre raison, est ainsi le respect pour la loi. La loi qui exige ce respect et aussi l'inspire n'est autre, comme on le voit, que la loi morale (car aucune autre loi ne refuse à toutes les inclinations l'immédiateté de leur influence sur la volonté). L'action qui, suivant cette loi, à l'exclusion de tous les fondements de la détermination tirés de l'inclination, est objectivement pratique, s'appelle *devoir,* lequel, en raison de cette exclusion, comprend dans son concept la *contrainte* pratique, c'est-à-dire une détermination à des actions, quelque *répugnance* que l'on ait à les accomplir[270]. Le sentiment qui résulte de la conscience de cette contrainte n'est pas pathologique, comme le serait un sentiment produit par un objet des sens, mais uniquement pratique, c'est-à-dire possible par une détermination antérieure (objective) de la volonté et une causalité de la raison. Il ne comporte donc en lui-même, en tant que *soumission* à une loi, c'est-à-dire comme commandement (lequel[271] signifie, pour le sujet affecté de façon sensible, coercition), aucun plaisir, mais bien plutôt, attachée à l'action, de la peine. Mais en revanche, comme cette

coercition est exercée uniquement par la législation de *notre propre* raison, ce sentiment comporte aussi une *élévation* [272], et [V, 81] l'effet subjectif sur le sentiment, dans la mesure où la raison pratique pure en est l'unique cause, peut donc être appelé simplement, au regard de [144] cette dernière, *approbation de soi-même,* parce qu'on se reconnaît déterminé à cela indépendamment de tout intérêt, uniquement par la loi, et que l'on prend dès lors conscience d'un intérêt tout autre, produit subjectivement par là même, intérêt qui est purement pratique et *libre,* lequel n'a pas, pour être pris à une action conforme au devoir, à être conseillé par quelque inclination, mais que la raison, par la loi pratique, nous ordonne absolument d'y prendre, et qu'elle produit aussi effectivement, ce pourquoi justement il porte un nom tout à fait particulier, à savoir celui de respect.

Le concept du devoir exige donc *objectivement* de l'action qu'elle soit en accord avec la loi, mais il exige de la maxime de l'action, *subjectivement,* le respect pour la loi, en tant qu'unique mode de détermination de la volonté par celle-ci. Et c'est là-dessus que repose la différence entre la conscience d'avoir agi *conformément au devoir* et celle d'avoir agi *par devoir,* c'est-à-dire par respect pour la loi, la première des deux (la légalité) étant possible quand même des inclinations auraient été seules les fondements de la détermination de la volonté, alors qu'il faut que la seconde (la *moralité),* la valeur morale, soit placée uniquement en ceci que l'action a été faite par devoir, c'est-à-dire parce que la loi l'exige [273] *.

[145] Il est de la plus grande importance, dans tous les jugements moraux, de porter attention avec une rigueur extrême au principe subjectif de toutes les maximes, afin que toute la moralité des actions soit placée dans la nécessité de les faire *par devoir* et par respect pour la loi, non par amour et par inclination pour ce que les actions doivent produire. Pour les hommes et pour tous les êtres raisonnables créés, la nécessité morale est contrainte, c'est-à-dire obligation, et toute action fondée là-dessus demande à être représentée comme un devoir, certainement pas comme une manière d'agir qui nous plaît déjà ou qui peut nous plaire à l'avenir, c'est-à-dire comme si nous pouvions parvenir un jour à ce que, sans respect [V, 82]

pour la loi, lequel est lié à la crainte ou au moins à l'appréhension qu'il y aurait à la transgresser, nous soyons capables, comme là divinité, sublime au-dessus de toute dépendance, d'entrer de nous-mêmes, en quelque sorte par un accord, devenu pour nous nature et ne pouvant jamais être altéré, de la volonté avec la loi morale pure (laquelle pourrait donc, comme nous ne pourrions [274] jamais être tentés de lui [146] devenir infidèles, même enfin cesser tout à fait d'être pour nous un commandement), en possession d'une *sainteté* de la volonté.

La loi morale est en effet, pour la volonté d'un être absolument parfait, une loi de la *sainteté,* mais elle est, pour la volonté de tout être raisonnable fini, une loi du *devoir,* de la contrainte morale et de la détermination de ses actions par le *respect* pour la loi et par la vénération pour son devoir. Il ne faut prendre pour ressort aucun autre principe subjectif, car, autrement, l'action, telle que la loi la prescrit, peut certes avoir lieu, mais, comme elle est certes conforme au devoir, mais non faite par devoir, la résolution en vue de cette action, qui est pourtant ce qui importe essentiellement dans cette législation, n'est alors pas morale.

Il est très beau de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillance sympathique, ou d'être juste par amour de l'ordre, mais nous n'avons pas encore pour notre conduite la véritable maxime morale, qui convient à notre situation *en tant qu'hommes* parmi des êtres raisonnables, lorsque nous prétendons, à l'instar de soldats volontaires [275], nous situer avec une superbe infatuation au-dessus de la pensée du devoir, et vouloir, comme si nous étions indépendants du commandement, faire par plaisir personnel ce pour quoi aucun commandement ne serait pour nous [147] nécessaire. Nous sommes subordonnés à une *discipline* de la raison et il nous faut veiller, dans nos maximes en vue de la soumission à cette discipline, à ne rien lui soustraire, et à ne pas retrancher quelque chose à l'autorité de la loi (bien que ce soit notre propre raison qui la donne), par un délire de l'amour-propre, en plaçant le fondement de la détermination de notre volonté, quand bien même ce serait conformément à la loi, ailleurs cependant que dans la loi elle-même et dans le

respect pour cette loi[276]. Devoir et acquittement de nos obligations[277], ce sont là les seuls termes par lesquels il nous faut désigner notre rapport à la loi morale. Nous sommes, il est vrai, des membres législateurs d'un royaume moral possible par la liberté, et qui nous est représenté par la raison pratique pour que nous le respections, mais nous y sommes cependant en même temps assujettis[278], nous n'en sommes pas le souverain, et la méconnaissance de notre rang inférieur comme créatures, ainsi que la rébellion de la présomption contre l'autorité de [V, 83] la loi sainte, représentent bien une trahison de la loi en esprit, quand bien même on en suivrait la lettre.

Mais avec cela s'accorde la possibilité d'un commandement tel que celui-ci : *Aime Dieu par-dessus tout, et ton prochain comme toi-même*[*279]. Car [148] il exige comme commandement, en effet, le respect pour une loi qui *ordonne l'amour,* et ne s'en remet pas à notre bon plaisir pour en faire notre principe. Mais l'amour de Dieu est impossible comme inclination (amour pathologique) ; car il n'est pas un objet des sens. Un amour de ce genre est certes possible envers des hommes, mais il ne peut pas être commandé, car il n'est au pouvoir d'aucun homme d'aimer quelqu'un simplement par ordre. C'est donc seulement l'*amour pratique* qui est compris dans ce noyau de toutes les lois. Aimer Dieu signifie dans ce sens : exécuter *volontiers* ses commandements ; aimer le prochain signifie : remplir *volontiers* tous les devoirs envers lui. Mais le commandement qui fait de cela une règle ne peut pas non plus commander d'*avoir* cette résolution dans des actions conformes au devoir, mais seulement de nous *efforcer* pour l'atteindre. Car un commandement stipulant que l'on doit faire quelque chose volontiers est en soi contradictoire, parce que si nous savons déjà par nous-mêmes ce qu'il nous incombe de faire, si nous avions en outre conscience de le faire volontiers, un commandement à cet égard serait totalement inutile, et, au cas où nous le ferions, mais non de bon gré cette fois, mais seulement par respect pour la loi, un commandement faisant justement de ce respect le ressort de la maxime aurait un effet qui s'opposerait précisément à la résolution commandée[280] [149]. Cette loi de toutes les lois présente donc, ainsi que le fait tout précepte moral de

l'Évangile, la résolution morale dans toute sa perfection, telle qu'elle ne peut, comme un idéal de sainteté, être atteinte par aucune créature, tout en étant pourtant l'archétype que nous devons nous efforcer d'approcher, et dans un progrès ininterrompu, mais infini, d'atteindre. En effet, si une créature raisonnable pouvait jamais parvenir au point où elle accomplirait tout à fait *volontiers* toutes les lois morales, cela voudrait alors tout simplement dire qu'il ne se trouverait pas en elle ne serait-ce même que la possibilité d'un désir qui la pousserait à transgresser ces lois, car vaincre un tel désir coûte toujours un sacrifice au sujet et exige par conséquent une coercition à exercer sur soi-même, c'est-à-dire une contrainte intérieure à faire ce que l'on [V, 84] ne fait pas vraiment volontiers. Mais une créature ne peut jamais être capable d'élever sa résolution morale à ce niveau. Comme, en effet, elle est une créature, partant, qu'elle est toujours dépendante relativement à ce qu'elle exige pour être pleinement satisfaite de son état, elle ne peut donc jamais être entièrement libre de désirs et d'inclinations, lesquels, parce qu'ils reposent sur des causes physiques, ne s'accordent pas d'eux-mêmes avec la loi morale qui a des sources tout autres, et, partant, rendent toujours nécessaire, en ayant égard à ces sources, de fonder la résolution contenue dans les maximes de cette créature sur la contrainte morale, non sur un dévouement spontané, mais sur le respect qui *exige* l'obéissance à la loi, quand bien même [150] nous ne l'accepterions pas volontiers, non sur l'amour qui ne craint aucune rébellion intérieure de la volonté contre la loi, mais tout en rendant nécessaire aussi de faire pour soi-même néanmoins de ce dernier, à savoir du simple amour pour la loi (étant donné que celle-ci cesserait dès lors d'être un *commandement*, et que la moralité, qui serait alors subjectivement convertie en sainteté, cesserait d'être *vertu*) le but constant, quoique inaccessible, de ses efforts. En effet, pour ce que nous estimons hautement, mais que néanmoins (à cause de la conscience de nos faiblesses) nous craignons, la crainte respectueuse, par la facilité plus grande à donner satisfaction à cela, se change en inclination, et le respect en amour ; ce serait du moins la perfection d'une résolution en faveur de la loi, si jamais il était possible à une créature de l'atteindre.

Cette considération n'est pas tant destinée ici à ramener le commandement évangélique cité plus haut à des concepts clairs, afin de combattre l'*exaltation religieuse*[281] relative à l'amour de Dieu, qu'à déterminer exactement la résolution morale de façon immédiate aussi, relativement à nos devoirs envers les hommes, afin de[282] combattre ou, si cela est possible, de prévenir une exaltation *purement morale* qui contamine beaucoup d'esprits. L'échelon moral sur lequel se tient l'homme (et, autant que nous pouvons en juger, toute créature raisonnable), c'est le respect pour la loi morale. La résolution, qui lui incombe, d'observer cette loi, est de l'observer par devoir, [151] non par inclination spontanée, ni même éventuellement par un effort non ordonné et volontiers entrepris de soi-même, et son état moral, celui dans lequel il peut à chaque fois être, c'est la *vertu*, c'est-à-dire la résolution morale dans la *lutte*, et non la *sainteté* dans la *possession* présumée d'une parfaite *pureté* des résolutions de la volonté. Ce n'est qu'à la pure et simple exaltation morale[283] et au renforcement de la présomption que l'on dispose les esprits en les exhortant à des actions jugées nobles, sublimes et [V, 85] généreuses, parce qu'on leur donne l'illusion que ce n'est pas le devoir, c'est-à-dire le respect pour la loi, dont il leur *faudrait*, même contre leur gré, supporter le joug (qui cependant, parce que c'est la raison elle-même qui nous l'impose, est doux), qui constitue le fondement de la détermination de leurs actions et qui ne cesse de les humilier encore parce qu'ils la suivent (lui *obéissent*[284]), mais que tout se passe comme si ces actions étaient attendues d'eux, non comme un devoir, mais comme un pur mérite. Car, non contents, par l'imitation[285] de tels actes, c'est-à-dire en partant d'un tel principe, de ne satisfaire en rien à l'esprit de la loi, lequel consiste en la résolution qui se soumet à la loi et non dans la légalité[286] de l'action (peu en importe le principe), et de poser le ressort *pathologiquement* (dans la sympathie ou encore dans la philautie[287]), non moralement (dans la loi), ils introduisent ainsi également une façon de penser creuse, superficielle, [152] fantastique, qui consiste à se prévaloir d'un bon fond spontané de l'esprit, lequel n'aurait besoin ni d'aiguillon ni de frein, pour lequel un commandement ne serait pas même nécessaire, et à oublier, ce faisant,

l'acquittement de leurs obligations, auquel ils devraient penser plutôt qu'au mérite. On peut sans doute louer, sous le nom d'actes *nobles* et *sublimes*, des actions d'autrui qui ont été accomplies avec une grande abnégation et, en l'occurrence, seulement pour satisfaire au devoir, et cela pourtant aussi dans la mesure seulement où existent des traces, lesquelles laissent supposer qu'elles ont été accomplies par autrui uniquement par respect pour son devoir, non par une effervescence du cœur. Si l'on veut cependant les proposer à quelqu'un comme des exemples à suivre, alors il faut absolument ne mettre en avant, comme ressort, que le respect pour le devoir (comme le seul véritable sentiment moral), ce précepte sévère et saint, qui ne permet pas à notre vain amour de nous-mêmes de se faire plaisir avec des impulsions pathologiques (pour autant qu'elles sont analogues à la moralité) et de tirer avantage d'une valeur fondée sur le *mérite*. Il nous suffit de bien chercher, et nous trouverons sûrement, pour toutes les actions qui sont dignes de louanges, une loi du devoir, laquelle *commande* et ne nous laisse pas choisir à notre gré ce qui pourrait satisfaire notre penchant. C'est là la seule manière de présenter les choses qui puisse former l'âme moralement, parce que seule elle est capable de produire des propositions-fondamentales fermes et exactement déterminées [288].

[153] Si l'*exaltation de l'esprit* [289], dans le sens le plus général du mot, est un dépassement des limites de la raison humaine entrepris suivant des propositions-fondamentales, l'*exaltation morale* est alors ce dépassement des limites que la raison pure pratique fixe à l'humanité en [V, 86] interdisant de placer le fondement subjectif de la détermination d'actions conformes au devoir, c'est-à-dire le ressort moral de celles-ci, quelque part ailleurs que dans la loi elle-même, et la résolution qui par là est insufflée aux maximes, quelque part ailleurs que dans le respect pour cette loi, partant, en commandant de prendre la pensée du devoir, qui abat toute *arrogance* aussi bien que toute vaine *philautie*, pour *principe de vie* suprême de toute moralité en l'homme.

S'il en est ainsi, ce ne sont donc pas seulement des auteurs de romans ou des éducateurs sentimentaux (quel que soit le zèle qu'ils mettent à s'emporter contre la sensiblerie), mais

parfois même des philosophes, bien plus, les plus sévères entre tous, les stoïciens, qui ont introduit, au lieu d'une sobre mais sage discipline des mœurs, l'*exaltation morale*, même si l'exaltation des derniers était plutôt héroïque, celle des premiers d'une qualité mièvre et amollissante ; et l'on peut, sans hypocrisie, dire en toute vérité de la doctrine morale de l'Évangile que c'est lui qui a, d'abord par la pureté du principe moral, mais en même temps par l'adéquation de celui-ci aux [154] bornes d'êtres finis, soumis toute bonne conduite de l'homme à la discipline d'un devoir placé devant leurs yeux, discipline qui ne les laisse pas s'exalter pour des perfections morales chimériques, et posé les bornes de l'humilité (c'est-à-dire de la connaissance de soi-même) à la présomption aussi bien qu'à l'amour-propre, qui tous deux méconnaissent volontiers leurs limites.

Devoir ! Ô grand nom sublime, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui implique qu'on se laisse persuader par flatterie, mais qui exiges la soumission, qui cependant aussi, pour remuer la volonté, ne menaces de rien qui pourrait susciter dans l'esprit une aversion naturelle et terroriser, mais qui poses simplement une loi qui ne trouve pas [290] d'elle-même un accès à l'esprit, tout en gagnant cependant par elle-même, contre notre gré, la vénération (sinon toujours l'obéissance), une loi devant laquelle se taisent toutes les inclinations, même si elles œuvrent secrètement contre elle ; quelle est l'origine qui est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble lignée, qui rejette fièrement toute parenté avec les inclinations, le fait de provenir de cette racine étant la condition indispensable de cette valeur que les hommes ne peuvent se donner qu'eux-mêmes [291] ?

Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme une partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que seul l'entendement peut penser, et auquel [155] est soumis en même temps tout le monde sensible, avec lui l'existence empiriquement déterminable de l'homme [V, 87] dans le temps et le tout de l'ensemble des fins (lequel tout est seul conforme à des lois pratiques inconditionnées, telle la loi morale) [292]. Ce n'est rien d'autre que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté et

l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois qui lui sont propres, c'est-à-dire des lois pratiques pures qui lui sont données par sa propre raison, la personne en tant qu'appartenant au monde sensible étant donc soumise à sa propre personnalité en tant qu'appartenant en même temps au monde intelligible [293] ; il n'y a donc pas à s'étonner s'il faut que l'homme, en tant qu'appartenant aux deux mondes, ne considère pas son propre être, relativement à sa seconde et suprême destination, autrement qu'avec vénération, et les lois de cette destination autrement qu'avec le respect le plus grand.

C'est sur cette origine que se fondent dès lors certaines expressions qui désignent la valeur des ob-jets d'après des idées morales. La loi morale est *sainte* (inviolable). L'homme est sans doute très éloigné de la sainteté, mais il faut que l'*humanité* dans sa personne soit sainte pour lui. Dans la création tout entière, tout ce que l'on veut, et ce sur quoi on a quelque pouvoir, peut aussi être employé *simplement comme moyen* ; l'homme seul, et avec lui toute créature raisonnable, est [156] *fin en soi-même*. Il est, en effet, grâce à l'autonomie de sa liberté, le sujet [294] de la loi morale, laquelle est sainte. C'est précisément en raison de cette liberté que toute volonté, même la volonté propre à chaque personne et dirigée sur elle-même [295], est bornée par la condition de l'accord avec l'*autonomie* de l'être raisonnable, à savoir de ne le soumettre à aucune intention qui ne serait pas possible suivant une loi pouvant trouver sa source dans le sujet même qui pâtit, et donc de ne l'utiliser jamais simplement comme moyen, mais en même temps en lui-même comme une fin [296]. Cette condition, à bon droit, s'impose, pour nous, même à la volonté divine relativement aux êtres raisonnables dans le monde, en tant qu'il s'agit de ses créatures, parce qu'elle repose sur la *personnalité* de ceux-ci, par laquelle seule ils sont des fins en soi.

Cette idée de la personnalité, idée qui éveille le respect et qui nous met devant les yeux la sublimité de notre nature [297] (du point de vue de sa destination), en ce qu'elle nous laisse apercevoir en même temps l'insuffisante conformité de notre

conduite relativement à elle, et en ce qu'elle abat par là la présomption, est, même pour la raison humaine la plus commune, naturelle et aisément saisissable. Tout homme, ne fût-il même que moyennement sincère, n'a-t-il pas, à l'occasion, trouvé qu'il s'est abstenu d'un mensonge, par ailleurs inoffensif, par lequel il pouvait ou bien [V, 88] se tirer lui-même d'une fâcheuse affaire, ou bien même être utile à un ami cher et plein de mérite [157], uniquement pour ne pas être obligé, secrètement, de se mépriser à ses propres yeux ? Un homme droit, dans le plus grand malheur de la vie, qu'il aurait pu éviter s'il avait seulement pu se résoudre à passer outre au devoir, n'est-il pas soutenu par la conscience d'avoir malgré tout, en sa personne, préservé et honoré l'humanité dans sa dignité, de n'avoir pas sujet d'encourir la honte devant lui-même et de craindre le regard intérieur de l'examen de conscience ? Cette consolation n'est pas le bonheur, elle n'en est pas même la plus petite partie. Car personne ne souhaitera d'avoir l'occasion de l'éprouver, ne souhaitera peut-être pas même une vie dans de telles circonstances. Mais cet homme vit, et il ne peut supporter d'être, à ses propres yeux, indigne de vivre. Cet apaisement intérieur est donc seulement négatif au regard de tout ce qui est susceptible de rendre la vie agréable ; en effet, il consiste à éloigner le danger de déchoir dans sa valeur personnelle, quand on a déjà renoncé entièrement à celle de sa situation. Il est l'effet d'un respect pour quelque chose de tout à fait autre que la vie, par comparaison et opposition à quoi la vie avec tout son agrément n'a bien plutôt aucune valeur. Il ne vit plus que par devoir, et non parce qu'il trouve le moindre goût à la vie.

[158] C'est ainsi qu'est constitué le véritable ressort de la raison pratique pure ; il n'est autre que la loi morale pure elle-même, en tant qu'elle nous laisse pressentir la sublimité de notre existence suprasensible, et que, subjectivement, elle produit comme effet, chez les hommes qui ont en même temps conscience de leur existence sensible et de la dépendance qui y est liée à l'égard de leur nature, de ce fait très affectée pathologiquement[298], du respect pour leur destination plus haute. Or, à ce ressort peuvent fort bien s'associer assez d'attraits et d'agréments de la vie, de sorte que même à ce seul

point de vue, déjà, le choix le plus prudent d'un *épicurien* raisonnable réfléchissant sur le bien le plus grand de la vie s'affirmerait en faveur de la bonne conduite morale, et il peut même être judicieux de lier cette perspective d'une jouissance heureuse de la vie à cette cause motrice suprême et déjà par elle-même suffisamment déterminante ; mais cela ne peut se faire que pour contrebalancer les séductions que le vice ne manque pas de faire miroiter du côté opposé, non pour y placer, ne serait-ce que pour une part infime, la véritable force motrice, quand il est question du devoir. Car cela équivaudrait à vouloir polluer la résolution morale [V, 89] à sa source. La majesté du devoir n'a rien à voir avec la jouissance de la vie [299] ; elle a sa loi propre, elle a aussi son propre tribunal, et quand bien même on voudrait le plus possible agiter ensemble ces deux choses pour [159] les présenter, mélangées, en quelque sorte comme un remède, à l'âme malade, elles se sépareraient malgré cela aussitôt d'elles-mêmes, et, si elles ne le faisaient pas, la première n'agirait alors plus du tout ; et, si même la vie physique gagnait par là quelque force, la vie morale se consumerait irrémédiablement.

Élucidation critique de l'analytique de la raison pratique pure

J'entends par élucidation critique [300] d'une science, ou d'une section de celle-ci constituant par elle-même un système, l'examen et la légitimation du fait qu'il lui faut avoir précisément cette forme systématique et aucune autre, quand on la compare avec un autre système qui a pour fondement un pouvoir de connaître semblable. Or, la raison pratique et la raison spéculative ont pour fondement un seul et même pouvoir de connaître, en tant qu'elles sont l'une et l'autre *raison pure*. Il faudra donc déterminer la différence entre la forme systématique de l'une et celle de l'autre par comparaison des deux, et fournir la raison de cette différence.

L'analytique de la raison théorique pure avait [301] affaire à la connaissance des ob-jets qui [160] peuvent être donnés à l'entendement, et il fallait donc qu'elle partît de l'*intuition*, par conséquent (puisque celle-ci est toujours sensible) de la sensibilité, mais qu'elle progressât de là d'abord aux concepts

(des ob-jets de cette intuition), et ce ne fut qu'après ce double travail préalable qu'elle put finir par des *propositions-fondamentales*. Au contraire, parce que la raison pratique a affaire, non à des ob-jets en vue de les *connaître*, mais à son propre pouvoir de *rendre effectivement-réels* ces ob-jets (conformément à la connaissance de ceux-ci), c'est-à-dire à une *volonté* qui est une causalité dans la mesure où la raison contient le fondement de la détermination de cette causalité, et étant donné, par conséquent, qu'elle a à fournir, non un objet de l'intuition, mais (parce que le concept de causalité contient toujours le rapport à une loi, laquelle détermine l'existence du divers dans ses relations), en tant que raison pratique, *seulement une loi* de cette intuition, il faut donc qu'une analytique de la critique [302] de cette raison dans la mesure où elle doit être une raison pratique (une telle critique étant la tâche proprement dite), commence par la *possibilité* [V, 90] de propositions-fondamentales *pratiques a priori*. De là uniquement elle pouvait passer aux *concepts* des ob-jets d'une raison pratique, à savoir ceux du bien et du mal en général, pour, alors seulement, les présenter en conformité avec ces propositions-fondamentales (car il n'est pas possible de fournir ces concepts, en tant que ceux du bien et du mal, avant ces principes, par quelque pouvoir de connaître que ce soit), et c'est ensuite seulement que le dernier chapitre, à savoir [161] celui qui traite de la relation de la raison pratique pure avec la sensibilité et de son influence nécessaire, qui a à être connue *a priori*, sur cette dernière, c'est-à-dire du *sentiment moral*, pouvait venir conclure le livre [303]. Ainsi, l'analytique de la raison pure pratique divisait donc, d'une manière tout à fait analogue à celle de la raison théorique, l'ensemble entier de toutes les conditions de son usage, mais en suivant l'ordre inverse. L'analytique de la raison pure théorique avait été divisée en esthétique transcendantale et logique transcendantale, celle de la raison pratique le fut à l'inverse en logique et esthétique de la raison pratique pure (s'il m'est permis d'employer ici, simplement pour les besoins de l'analogie, ces dénominations qui ne sont par ailleurs pas du tout appropriées [304]), la logique à son tour, dans la première, en analytique des concepts et en analytique des propositions-fondamentales, ici en analytique des propositions-

fondamentales et en analytique des concepts. Là, l'esthétique avait encore deux parties, à cause des deux formes d'une intuition sensible ; ici, la sensibilité n'est pas du tout considérée comme capacité d'intuition, mais seulement comme sentiment (qui peut être un fondement subjectif du désir), et, à cet égard, la raison pratique pure n'autorise plus de division supplémentaire [305].

Aussi, que cette division en deux parties, avec leur subdivision, n'ait pas été effectivement entreprise ici (comme on pouvait être aisément entraîné, au départ, à vouloir le tenter à partir de l'exemple de la première), on en pénètre aussi très aisément la raison. [162] En effet, parce que c'est la *raison pure* qui est considérée ici dans son usage pratique, par conséquent en partant de propositions-fondamentales *a priori*, et non de fondements de la détermination empiriques, il faudra que la division de l'analytique de la raison pratique pure se présente, par ressemblance avec un syllogisme, comme procédant de l'universel dans la *majeure* (dans le principe moral), par une subsomption, sous cette majeure, d'actions possibles (comme bonnes ou mauvaises), subsomption effectuée dans la *mineure*, à la *conclusion*, à savoir à la détermination subjective de la volonté (à un intérêt pour le bien possible pratiquement et pour la maxime fondée sur lui). À celui qui a pu reconnaître qu'il était convaincu par les propositions avancées dans l'analytique, [V, 91] de telles comparaisons donneront satisfaction, car elles permettent à bon droit de s'attendre à ce qu'un jour peut-être on parvienne jusqu'à la pénétration de l'unité du pouvoir de la raison pure tout entière (du pouvoir théorique aussi bien que pratique), et à ce que l'on puisse tout dériver d'un seul principe, ce qui est l'irrésistible besoin de la raison humaine, qui ne trouve une entière satisfaction que dans l'unité systématique complète de ses connaissances [306].

Mais si nous considérons à présent aussi le contenu de la connaissance que nous pouvons avoir de la raison pratique pure et par elle, tel qu'il est exposé par l'analytique de celle-ci, on trouve, à côté d'une analogie notable entre elle et la raison théorique, de non [163] moins notables différences. Relativement à la raison théorique, le pouvoir d'une

connaissance rationnelle pure pouvait, par des exemples tirés des sciences (dans lesquelles, comme elles mettent de bien des façons leurs principes à l'épreuve par un usage méthodique, on n'a pas à redouter que se produise aussi facilement que dans la connaissance commune une introduction subreptice de fondements empiriques de la connaissance), être prouvé *a priori* très aisément et avec évidence. Mais que la raison pure, sans l'introduction d'un quelconque fondement empirique de la détermination, soit aussi seule pratique par elle-même, il fallait pouvoir l'établir à partir de l'*usage pratique le plus commun de la raison*, en attestant la proposition-fondamentale pratique suprême comme une proposition-fondamentale que toute raison humaine naturelle reconnaît, en tant que pleinement *a priori* et ne dépendant d'aucune donnée sensible, comme loi suprême de sa volonté. Il a d'abord fallu, quant à la pureté de son origine, l'authentifier et la justifier, même dans le *jugement de cette raison commune*, avant même que la science ne pût s'en saisir pour en faire un usage comme d'un fait en quelque sorte, lequel est antérieur à tout raisonnement subtil sur sa possibilité, et à toutes les conséquences susceptibles d'en être tirées. Mais cette circonstance se laisse aussi fort bien expliquer à partir de ce qui vient d'être mentionné un peu plus haut [307] ; il faut, en effet, que la raison pure pratique commence nécessairement par les propositions-fondamentales qu'il faut donc poser, en tant que données [164] premières, au fondement de toute science, et qui ne peuvent donc en être dérivées seulement par la suite. Mais cette justification des principes moraux en tant que propositions-fondamentales d'une raison pure, on a aussi pu très aisément y procéder, et avec une sûreté suffisante, en prenant appui sur le jugement de l'entendement humain commun, pour cette raison que tout ce qui est empirique et qui aimerait s'immiscer, comme fondement de la détermination de la volonté, dans nos [V, 92] maximes, se *fait* aussitôt *reconnaître* par le sentiment de plaisir ou de peine qui lui est nécessairement attaché en tant que cela excite des désirs, la raison pratique pure *refusant* cependant fermement de l'accueillir comme condition dans son principe. Par cette résistance d'une raison pratiquement législatrice à l'immixtion de toute inclination, grâce à ce qui est *ressenti* d'une manière particulière, qui cependant n'est pas

antérieur à cette législation de la raison pratique, mais est bien plutôt produit comme effet par celle-ci, et précisément comme une coercition, à savoir par le sentiment d'un respect tel qu'aucun homme n'en a pour des inclinations, de quelque espèce qu'elles soient, mais qu'il a pour la loi, l'hétérogénéité des fondements de la détermination (empiriques et rationnels) est rendue si manifeste, et de façon si distincte et si frappante, qu'il n'y a aucun entendement humain, même le plus commun, qui ne puisse comprendre à l'instant, dans un exemple donné, que par des fondements [165] empiriques du vouloir il peut certes lui être conseillé d'en suivre les attraits, mais qu'il ne peut être exigé de lui qu'il *obéisse*[308] jamais à une autre loi que la seule loi pratique pure de la raison.

Or, la distinction de la *doctrine du bonheur* et de la *doctrine des mœurs*, les principes empiriques constituant le fondement de la première en son entier, mais ne constituant, dans la seconde, pas même le plus petit complément, est, dans l'analytique de la raison pratique pure, la première et la plus importante des tâches incombant à cette dernière, tâche dans laquelle il lui faut procéder aussi *exactement* et, si on peut le dire ainsi, aussi *méticuleusement* que le géomètre l'a toujours fait dans son travail. Mais le philosophe, qui doit affronter ici (comme toujours dans la connaissance rationnelle par simples concepts, sans construction de ceux-ci[309]) une plus grande difficulté, parce qu'il ne dispose d'aucune intuition (pour un pur noumène[310]) comme fondement, a cependant aussi la chance de pouvoir, presque comme le chimiste[311], mettre en place une expérimentation avec la raison pratique de tout homme, afin de distinguer le fondement moral (pur) du fondement empirique de la détermination, à savoir lorsqu'il ajoute la loi morale (comme fondement de la détermination) à la volonté affectée empiriquement (par exemple de celui qui aimerait bien mentir, parce qu'il en escompte quelque avantage). C'est comme lorsque le chimiste ajoute de l'alcali à une solution de terre calcaire dans de l'esprit-de-sel ; l'esprit-de-sel se sépare aussitôt de la chaux pour s'unir [166] à l'alcali, et la chaux est précipitée au fond. De la même façon, présentez à celui qui est habituellement un homme sincère (ou qui, pour une fois, cependant, se met en pensée seulement à la

place d'un homme sincère) la loi morale [V, 93], par laquelle il reconnaît l'indignité d'un menteur, – aussitôt sa raison pratique (dans le jugement qu'elle porte sur ce qui devait être fait par lui) se sépare de l'avantage, s'unit avec ce qui préserve en lui le respect pour sa propre personne (avec la véracité), et l'avantage, après avoir été dissocié et lessivé pour en ôter tout composant rationnel (la raison étant maintenant entièrement du côté du devoir), est dès lors pesé par chacun, pour pouvoir éventuellement encore être combiné avec la raison dans d'autres cas, excepté celui où il pourrait répugner à la loi morale, loi que la raison n'abandonne jamais, mais à laquelle elle est intimement unie.

Mais cette *distinction* entre le principe du bonheur et celui de la moralité n'est pas pour autant aussitôt une *opposition* entre les deux, et la raison pratique pure ne dit pas que l'on doit *renoncer* à toute prétention au bonheur, mais seulement que l'on ne doit *pas* du tout le prendre *en considération*, dès lors qu'il est question de devoir. Cela peut même, à certains égards, être un devoir que de veiller à son bonheur ; d'une part, parce que le bonheur (qui requiert habileté, santé, richesse) fournit des moyens pour l'accomplissement de son devoir, d'autre part parce que la privation du bonheur [167] (par exemple la pauvreté) induit des tentations de transgresser son devoir. Mais ne travailler qu'à son bonheur, cela ne peut jamais être immédiatement un devoir, et encore moins un principe de tout devoir. Or, comme tous les fondements de la détermination de la volonté, à l'exception de la seule loi pratique pure de la raison (la loi morale), sont, dans leur ensemble, empiriques, et que comme tels, par conséquent, ils relèvent du principe du bonheur, il faut donc, dans leur ensemble, les dissocier de la proposition-fondamentale morale suprême et ne jamais les y incorporer comme condition, parce que ce serait détruire toute valeur morale, tout de même que le mélange d'éléments empiriques ajoutés aux propositions-fondamentales géométriques détruirait toute évidence mathématique, ce que (au jugement de *Platon*[312]) la mathématique a de plus parfait, et qui a priorité même sur toute utilité de celle-ci.

Au lieu de la déduction du principe suprême de la raison pratique pure [313], c'est-à-dire de l'explication de la possibilité d'une connaissance *a priori* de ce genre, on n'a cependant pu avancer rien de plus que ceci, à savoir que, si l'on pénétrait la possibilité de la liberté d'une cause efficiente, on pourrait également pénétrer, non sans doute simplement la possibilité, mais bien la nécessité de la loi morale comme loi pratique suprême pour des êtres raisonnables, auxquels on attribue la liberté dans la causalité de leur volonté [314], parce que ces deux concepts sont si inséparablement liés que l'on [V, 94] pourrait aussi définir [315] la liberté pratique par l'indépendance de la volonté à l'égard de toute [168] loi autre que la seule [316] loi morale. Mais nous ne pouvons nullement pénétrer, quant à sa possibilité, la liberté d'une cause efficiente, spécialement dans le monde sensible, bien heureux si nous pouvons seulement être suffisamment assurés qu'on ne peut produire de preuve de son impossibilité [317], et si nous sommes maintenant contraints, et par là précisément aussi justifiés, par la loi morale qui la postule, à l'admettre [318]. Comme il y en a cependant encore beaucoup qui continuent de croire pouvoir expliquer cette liberté, comme tout autre pouvoir naturel, par des principes empiriques, et de la considérer comme une propriété *psychologique*, dont l'explication relèverait seulement d'un examen plus attentif de la *nature de l'âme* et du ressort de la volonté, non comme un prédicat *transcendantal* de la causalité d'un être qui appartient au monde sensible (ce qui est pourtant la seule chose qui importe effectivement ici), et de supprimer ainsi la magnifique ouverture qui nous est impartie par la raison pratique pure au moyen de la loi morale, à savoir l'ouverture sur un monde intelligible par la réalisation du concept, qui autrement serait transcendant, de la liberté, et de supprimer du même coup la loi morale elle-même, laquelle n'admet absolument aucun fondement de la détermination empirique, il sera donc nécessaire d'avancer encore quelque chose ici pour prémunir contre ce leurre et pour présenter l'empirisme dans toute la faiblesse de sa platitude.

[169] Le concept de la causalité comme *nécessité naturelle*, à la différence de cette causalité comme *liberté*, ne concerne que l'existence [319] des choses en tant qu'elle est *déterminable*

dans le temps, par conséquent comme phénomènes par opposition à leur causalité comme choses en elles-mêmes. Or, si l'on prend les déterminations de l'existence des choses dans le temps pour des déterminations des choses en elles-mêmes (ce qui est le mode de représentation le plus habituel), la nécessité dans les relations causales ne se laisse en aucune manière accorder avec la liberté, mais elles sont opposées contradictoirement [320] l'une à l'autre. Car il résulte de la première que chaque événement, par conséquent aussi chaque action qui se passe à un instant donné, est, sous la condition de ce qui était dans le temps qui a précédé, nécessaire. Or, comme le temps passé n'est plus en mon pouvoir, il faut donc que chaque action que j'accomplis soit, par des raisons déterminantes *qui ne sont pas en mon pouvoir* [321], nécessaire, ce qui veut dire que je ne suis jamais libre dans l'instant où j'agis. Bien plus, quand bien même je considérerais toute mon existence comme indépendante de quelque cause étrangère que ce soit (par exemple de Dieu), [V, 95] de telle sorte que les fondements de la détermination de ma causalité, voire de mon existence tout entière, ne seraient pas du tout hors de moi, cela ne changerait pourtant pas le moins du monde cette nécessité naturelle en liberté. Car, en chaque instant, je me trouve en effet toujours soumis à la nécessité d'être déterminé à [170] agir par *ce qui n'est pas en mon pouvoir*, et la série infinie a *parte priori* des événements, que je ne ferais jamais que continuer d'après un ordre prédéterminé sans pouvoir nulle part la commencer par moi-même, serait une chaîne naturelle continue, et ma causalité ne serait donc jamais liberté.

Si l'on veut, par conséquent, attribuer la liberté à un être dont l'existence est déterminée dans le temps, on ne peut alors, au moins dans cette mesure, l'excepter de la loi de la nécessité naturelle qui régit tous les événements de son existence, partant, aussi, ses actions, car cela reviendrait à le livrer au hasard aveugle. Mais, comme cette loi concerne inévitablement toute causalité des choses en tant que leur *existence* est déterminable *dans le temps*, s'il s'agissait là de la manière selon laquelle on aurait à se représenter aussi l'*existence de ces choses en elles-mêmes*, il s'ensuivrait qu'il faudrait rejeter la liberté comme un concept nul et impossible.

Par conséquent, si l'on veut encore la sauver, il ne reste alors pas d'autre issue que d'attribuer l'existence d'une chose en tant qu'elle est déterminable dans le temps, par conséquent aussi la causalité selon la loi de la *nécessité naturelle, au phénomène seulement*, *la liberté*, en revanche, précisément *à ce même être comme chose en elle-même*. En tout cas, cela est certainement inévitable, si l'on veut conserver ensemble ces deux concepts qui se repoussent [322] l'un l'autre ; mais, dans l'application, lorsqu'on veut les expliquer en tant qu'ils sont réunis dans une seule et même action [171], et donc expliquer cette union elle-même, de grandes difficultés apparaissent cependant, qui semblent rendre cette union impossible.

Quand je dis d'un homme qui commet un vol que cet acte est, d'après la loi naturelle de la causalité, une conséquence nécessaire des fondements de la détermination du temps qui a précédé, c'est qu'il était impossible que cet acte pût ne pas avoir lieu ; comment dès lors le fait de juger d'après la loi morale peut-il opérer en cela un changement, et supposer qu'il aurait pu ne pas être commis parce que la loi dit qu'il aurait dû ne pas être commis, c'est-à-dire comment peut-on appeler tout à fait libre un homme, dans cet instant même et en vue de cette même action, instant dans lequel et action en vue de laquelle il est pourtant soumis à une [V, 96] nécessité naturelle inévitable ? Chercher une échappatoire dans le fait de ramener seulement le *mode* des fondements de la détermination de sa causalité suivant la loi de la nature à un concept *comparatif* de la liberté (d'après lequel on appelle quelquefois effet libre ce dont le fondement naturel déterminant réside *intérieurement* dans l'être produisant des effets, par exemple ce qu'accomplit un corps une fois qu'il a été lancé, lorsqu'il suit son libre mouvement, étant donné qu'on emploie le terme de liberté parce que ce corps, durant son déplacement, n'est pas poussé par quelque chose de l'extérieur [323], ou, de même que nous appelons aussi mouvement libre le mouvement d'une montre, parce qu'elle entraîne elle-même son aiguille, laquelle ne doit donc [172] pas être poussée extérieurement, de la même façon nous disons des actions de l'homme, bien que par les fondements de leur détermination qui précèdent dans le temps elles soient nécessaires, qu'elles sont néanmoins libres, parce

que précisément ces actions sont intérieures, causées par des représentations produites par nos propres forces, suivant des désirs suscités à l'occasion de certaines circonstances, et, partant, selon notre bon plaisir), c'est un misérable subterfuge, par lequel certains encore se laissent toujours abuser et croient ainsi avoir résolu, avec une argutie médiocre, ce difficile problème à la solution duquel des millénaires ont travaillé en vain, solution dont il est par conséquent fort improbable qu'elle soit susceptible d'être trouvée si l'on en reste de façon aussi évidente à la superficie des choses. En effet, dans la question portant sur cette liberté qu'il faut poser comme fondement de toutes les lois morales et de l'imputation conformément à ces lois, il n'importe absolument pas de savoir si la causalité déterminée suivant une loi de la nature est nécessaire par des fondements de la détermination qui résident *dans* le sujet ou *hors* de lui, et dans le premier cas, si elle est nécessaire par l'instinct ou en vertu de fondements de la détermination pensés par la raison ; si ces représentations déterminantes ont, d'après l'aveu justement de ces hommes eux-mêmes, le fondement de leur existence néanmoins dans le temps et précisément dans l'*état antérieur*, mais celui-ci à son tour dans un état précédent, et ainsi de suite, elles peuvent donc bien, ces déterminations, être toujours intérieures, elles peuvent bien avoir une causalité psychologique et non mécanique, [173] c'est-à-dire produire l'action par des représentations et non par du mouvement corporel, elles n'en restent pas moins des *fondements de la détermination* de la causalité d'un être en tant que son existence est déterminable dans le temps, donc déterminable à partir de conditions nécessitantes du temps passé, lesquelles, par conséquent, *ne sont plus au pouvoir du sujet* au moment où celui-ci doit agir, ces fondements impliquant donc certes une liberté psychologique (si l'on tient absolument à utiliser cette expression à propos d'un enchaînement purement intérieur des représentations de l'âme), mais aussi bien la nécessité naturelle, partant, ne [V, 97] laissant subsister aucune *liberté transcendantale*, qu'il faut penser comme indépendance par rapport à tout ce qui est empirique et donc à la nature en général, que celle-ci soit en l'occurrence considérée, comme ob-jet du sens interne, seulement dans le temps, ou encore,

comme objet des sens externes, à la fois dans l'espace et dans le temps, liberté (dans ce dernier sens qui est le sens authentique) sans laquelle, étant donné qu'elle est seule pratique *a priori*, aucune loi morale, aucune imputation selon cette dernière ne sont possibles. C'est précisément pour cette raison que l'on peut aussi appeler *mécanisme* de la nature toute nécessité des événements arrivant dans le temps suivant la loi naturelle de la causalité, même si l'on n'entend pas pour autant par là qu'il faille que les choses qui lui sont soumises soient effectivement des *machines* matérielles. On ne prend en considération ici que la nécessité de la connexion des événements dans une série temporelle, telle qu'elle se développe suivant la loi de la nature, [174] que l'on appelle maintenant le sujet dans lequel se produit ce déroulement *automaton materiale*, parce que la mécanique qui le constitue[324] est mû par de la matière, ou, avec *Leibniz, automaton spirituale*[325], parce qu'il est mû par des représentations, et si la liberté de notre volonté n'était aucune autre liberté que la dernière (entendons la liberté psychologique et comparative, non en même temps la liberté transcendantale, c'est-à-dire absolue), elle ne vaudrait au fond guère mieux que la liberté d'un tournebroche qui, lui aussi, une fois qu'il a été remonté, effectue de lui-même ses mouvements.

Pour lever à présent la contradiction apparente entre mécanisme de la nature et liberté dans une seule et même action pour le cas qui nous occupe, il faut se rappeler ce qui était dit dans la *Critique de la raison pure*, ou ce qui s'ensuit, à savoir que la nécessité naturelle, qui ne peut coexister avec la liberté du sujet, ne s'applique qu'aux déterminations d'une chose qui est soumise à des conditions temporelles, par conséquent uniquement aux déterminations du sujet agissant en tant qu'il est phénomène, de sorte que, de ce point de vue, les fondements de la détermination de chacune des actions de ce sujet résident dans ce qui appartient au temps passé et *n'est plus en son pouvoir* (dans quoi il faut aussi englober, en tant que manifestations <*Phänomens*>[326], ses actes déjà commis, ainsi que le caractère qui, à ses propres yeux, lui est imputable d'après ces actes). Mais précisément ce [175] même sujet qui,

d'un autre côté, a également conscience de lui-même comme d'une chose en elle-même, considère aussi son existence *en tant qu'elle n'est pas soumise à des conditions du temps*, et lui-même en revanche comme pouvant être déterminé seulement par des lois qu'il se donne lui-même par la raison, et, dans cette existence qui est la sienne, il n'y a rien pour lui d'antérieur à la détermination de sa volonté, mais toute action et en général [V, 98] toute détermination, changeant conformément au sens interne, de son existence, même toute la série ordonnée de son existence comme être sensible, demandent à être regardées, dans la conscience de son existence intelligible, comme conséquence uniquement, jamais comme fondement de la détermination de sa causalité en tant que *noumène*. En considérant les choses ainsi, l'être raisonnable peut dès lors dire ajuste titre de toute action qu'il commet et qui est contraire à la loi, quand bien même elle est, comme phénomène, suffisamment déterminée dans le passé et en ce sens immanquablement nécessaire, qu'il aurait pu s'en abstenir ; car elle appartient, avec tout le passé qui la détermine, à une manifestation <*Phänomen*> unique de son caractère, qu'il se donne à lui-même, et d'après lequel il s'impute à lui-même, comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité de ces phénomènes.

Avec cela s'accordent aussi parfaitement les sentences de cette étonnante faculté qui est en nous, et à laquelle nous donnons le nom de Conscience[327]. Un homme peut user d'artifice autant qu'il le veut pour se représenter une conduite contraire à la loi [176], conduite dont il se souvient, sous les couleurs d'une négligence non préméditée, d'une simple imprudence que l'on ne peut jamais éviter tout à fait, par conséquent de quelque chose vers quoi il a été emporté par le courant de la nécessité naturelle, et se déclarer en l'occurrence innocent, il trouvera cependant malgré cela que l'avocat qui plaide en sa faveur ne peut absolument pas réduire au silence l'accusateur qu'il porte en lui, s'il a conscience d'avoir été, au moment où il a commis l'injustice, dans son bon sens, c'est-à-dire d'avoir eu l'usage de sa liberté ; et, bien qu'il *s'explique* sa faute par quelque mauvaise habitude qu'il a insensiblement contractée en négligeant les soins qu'il se doit, et qui a atteint

un degré tel qu'il peut regarder sa faute comme une conséquence naturelle de cette habitude, il ne peut pourtant par là s'assurer contre le reproche qu'il se fait et le blâme qu'il s'adresse à lui-même. C'est là-dessus aussi que se fonde le repentir suscité par un acte commis il y a longtemps, chaque fois que nous nous souvenons de cet acte ; un sentiment douloureux, produit comme effet par la résolution morale, sentiment qui est pratiquement vain dans la mesure où il ne peut servir à faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, et qui pourrait même sembler absurde (ce que *Priestley*[328], en *fataliste* authentique et procédant de façon conséquente, déclare d'ailleurs à propos de ce sentiment, ce qui fait qu'en raison de cette franchise il mérite plus d'approbation que ceux qui, soutenant en fait le mécanisme de la volonté et la [177] liberté de celle-ci en paroles seulement, persistent à vouloir être réputés comme intégrant cette liberté dans leur système syncrétiste, alors qu'ils ne peuvent rendre concevable la possibilité d'une telle imputation), [V, 99] mais qui, en tant que douleur, est pourtant tout à fait légitime, parce que la raison, quand il s'agit de la loi de notre existence intelligible (de la loi morale), ne reconnaît aucune distinction de temps et demande seulement si l'événement m'est, en tant qu'acte, attribué, mais y attache dès lors moralement toujours ce même sentiment, que cet acte s'accomplisse en ce moment même, ou qu'il ait été accompli il y a longtemps. En effet, la *vie sensible* a, relativement à la conscience de son existence *intelligible*[329] (de la liberté), l'unité absolue d'une manifestation <*Phänomen*> qu'il ne faut pas, en tant qu'elle contient simplement des phénomènes de la résolution qui concerne la loi morale (du caractère), juger d'après la nécessité naturelle qui lui appartient en tant que phénomène, mais d'après l'absolue spontanéité de la liberté. On peut donc accorder que, s'il nous était possible de pénétrer si profondément la façon de penser d'un homme, telle qu'elle se manifeste par des actions internes aussi bien qu'externes, de sorte que chacun des ressorts de ces actions, même le moindre, nous fût connu, en même temps que toutes les circonstances extérieures produisant des effets sur eux, on pourrait calculer la conduite à venir de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, et affirmer pourtant [178] avec cela que

l'homme est libre [330]. En effet, si nous étions encore capables d'une vue autre (mais qui ne nous est manifestement pas du tout accordée, et à la place de laquelle nous n'avons que le concept rationnel), à savoir d'une intuition intellectuelle de ce même sujet, nous verrions que toute cette chaîne de phénomènes, relativement à ce qui ne peut toujours toucher que la loi morale, dépend de la spontanéité du sujet comme chose en elle-même, spontanéité de la détermination dont on ne peut donner aucune explication physique. À défaut de cette intuition, la loi morale nous garantit cette distinction du rapport de nos actions comme phénomènes à l'être sensible de notre sujet, et du rapport par lequel cet être sensible lui-même est rapporté au substrat intelligible qui est en nous. – Dans cette perspective, qui est naturelle à notre raison, quoique inexplicable, se laissent aussi justifier certains jugements qui, portés en toute conscience [331], paraissent cependant à première vue s'opposer à toute équité. Il y a des cas où des hommes, tout en ayant bénéficié d'une éducation qui, dans le même temps, a été fructueuse pour d'autres, montrent cependant dès leur enfance une méchanceté si précoce et y persistent en la renforçant tellement jusque dans leur âge mûr qu'on les tient pour des scélérats-nés et, en ce qui concerne leur façon de penser, pour tout à fait incorrigibles, [V, 100] mais que pourtant on juge pour [179] la façon dont ils se conduisent, à qui on reproche d'être coupables de leurs méfaits, bien plus, eux-mêmes (les enfants) trouvent ces reproches tout à fait fondés, exactement comme si, nonobstant la constitution naturelle désespérée qu'on prête à leur esprit, ils continuaient d'être aussi responsables que tout autre homme. Cela ne pourrait pas se faire si nous ne supposions pas que tout ce qui provient de l'arbitre de l'homme (comme c'est le cas, à n'en pas douter, de toute action commise intentionnellement) a pour fondement une causalité libre, laquelle exprime, dès la première jeunesse, son caractère dans ses phénomènes [332] (dans les actions), phénomènes qui, à cause de l'uniformité de la conduite, font connaître un enchaînement naturel qui ne rend cependant pas nécessaire la constitution maligne de la volonté, mais qui est bien plutôt la conséquence de l'admission volontaire des propositions-fondamentales mauvaises et

immuables, lesquelles ne le rendent que plus répréhensible et plus punissable encore.

Mais il y a encore une difficulté qui attend la liberté [333], en tant qu'elle doit être unie avec le mécanisme de la nature dans un être qui appartient au monde sensible, une difficulté qui, même après que tout ce qui précède a été reconnu, la menace cependant d'une ruine complète. Toutefois, avec ce danger, une circonstance nous donne cependant en même temps l'espoir d'une issue encore heureuse [180] pour l'affirmation de la liberté, à savoir que cette même difficulté gêne bien plus fortement (en fait, comme nous le verrons bientôt, uniquement) un système dans lequel l'existence déterminable dans le temps et dans l'espace est tenue pour l'existence même des choses en elles-mêmes, qu'elle ne nous force donc pas à abandonner [334] notre présupposition la plus fondamentale, celle de l'idéalité du temps comme simple forme de l'intuition sensible [335], par conséquent comme simple mode de représentation propre au sujet en tant qu'il appartient au monde sensible, et qu'elle demande donc seulement que nous l'unissions avec cette idée [336].

Si l'on peut bien nous accorder en effet que [337] le sujet intelligible peut encore être libre relativement à une action donnée, bien que, comme sujet appartenant aussi au monde sensible, il soit, relativement à cette même action, conditionné mécaniquement, il semble cependant qu'il faille également, dès lors que l'on admet que *Dieu*, comme Être originaire universel, est *cause* aussi de *l'existence de la substance* (une proposition que l'on ne peut jamais rejeter sans rejeter en même temps le concept de Dieu comme Être de tous les êtres et avec cela son attribut d'être suffisant pour tout, attribut dont tout dépend en théologie), que l'on accorde que les actions de l'homme ont [V, 101] leur fondement déterminant dans *ce qui est totalement hors de leur* [338] *pouvoir*, à savoir dans la causalité d'un Être suprême distinct de lui, de qui dépend complètement son existence et toute la détermination de sa causalité. En [181] effet, si les actions de l'homme, en tant qu'elles appartiennent à ses déterminations dans le temps, n'étaient pas de simples déterminations de l'homme comme phénomène, mais des déterminations de l'homme comme

chose en elle-même, la liberté ne pourrait pas être sauvée. L'homme serait une marionnette ou un automate de Vaucanson [339], construit et remonté par le maître suprême de tous les ouvrages de l'art, et la conscience de lui-même en ferait certes un automate pensant, mais chez lequel la conscience de sa spontanéité, dès lors qu'elle est prise pour de la liberté, serait une pure illusion, étant donné qu'elle ne mérite d'être appelée ainsi que comparativement, parce que les causes prochaines qui déterminent son mouvement, et une longue série remontant de celles-ci à leurs causes déterminantes, sont certes intérieures, mais que la cause dernière et suprême se trouve néanmoins entièrement dans une main étrangère. C'est pourquoi je ne vois pas comment ceux qui persistent encore et toujours à considérer le temps et l'espace comme des déterminations appartenant à l'existence des choses en elles-mêmes [340] veulent éviter ici la fatalité des actions, ni comment, lorsqu'ils se contentent simplement (comme le fit *Mendelssohn* [341], cet esprit par ailleurs si perspicace) de n'admettre l'un et l'autre que comme des conditions appartenant nécessairement à l'existence d'êtres finis et dérivés, mais non à celle de l'Être originaire infini, ils veulent justifier le droit dont ils s'autorisent pour faire une telle distinction, comment même ils veulent simplement éviter la contradiction [182] dans laquelle ils tombent, lorsqu'ils regardent l'existence dans le temps comme une détermination nécessairement inhérente aux choses finies en elles-mêmes, étant donné que Dieu est la cause de cette existence, mais qu'il ne peut être la cause du temps (ou de l'espace) même (parce qu'il faut supposer celui-ci comme condition nécessaire *a priori* à l'existence des choses), qu'il faut par conséquent que sa causalité, relativement à l'existence de ces choses, soit elle-même conditionnée suivant le temps, ce à l'occasion de quoi il faut dès lors que surgissent inévitablement toutes les contradictions incompatibles avec les concepts de son infinité et de son indépendance. Au contraire, il nous est très facile de distinguer la détermination de l'existence divine en tant qu'indépendante de toutes les conditions du temps, à la différence de l'existence d'un être du monde sensible, comme l'*existence d'un être en lui-même*, de celle d'une *chose dans le phénomène*. C'est pourquoi, si l'on n'admet pas cette idéalité

du temps et de l'espace, [V, 102] il ne reste plus que le *spinozisme*, pour lequel l'espace et le temps sont des déterminations essentielles de l'Être originaire lui-même, mais pour lequel aussi les choses qui dépendent de cet Être (nous-mêmes aussi par conséquent) ne sont pas des substances, mais simplement des accidents [342] qui lui sont inhérents, parce que, si ces choses existent seulement comme les effets de cet Être *dans le temps*, temps qui serait la condition de leur existence en elle-même, il faudrait aussi que les actions de ces êtres fussent seulement ses actions, qu'il produirait en un lieu et à un moment donnés. C'est pourquoi [183] le spinozisme, malgré l'absurdité de son idée fondamentale, conclut de façon bien plus conséquente [343] qu'on ne peut le faire d'après la théorie de la création dans laquelle les *êtres*, dont on admet qu'ils sont des substances, et *existant* en eux-mêmes *dans le temps*, sont regardés comme des effets d'une cause suprême, et cependant en même temps comme n'appartenant pas à l'Être originaire [344] et à son action, mais comme des substances, pour eux-mêmes.

La difficulté qui vient d'être examinée se résout brièvement et de façon évidente de la manière suivante : si l'existence *dans le temps* est un mode de représentation simplement sensible appartenant aux êtres pensants qui sont dans le monde, si, par conséquent, elle ne les concerne pas comme choses en elles-mêmes, la création de ces êtres est donc une création des choses en elles-mêmes, puisque le concept d'une création ne relève pas du mode sensible de représentation de l'existence ni de la causalité, mais ne peut se rapporter qu'à des noumènes. Par conséquent, quand je dis d'êtres du monde sensible qu'ils sont créés, je les considère dans cette mesure comme des noumènes. Donc, tout comme il y aurait contradiction à dire que Dieu est un créateur de phénomènes, de même il y a contradiction à dire qu'il est, en tant que créateur, cause des actions dans le monde sensible, partant, des actions comme phénomènes, même s'il est cause de l'existence des êtres agissants (comme noumènes). S'il est possible dès lors (à condition seulement que nous admettions l'existence dans le temps comme quelque chose qui ne vaut que pour les phénomènes, non pour les choses en elles-

mêmes) d'affirmer la liberté sans porter atteinte [184] au mécanisme naturel des actions comme phénomènes, le fait que les êtres agissants soient des créatures ne peut donc absolument rien changer en l'occurrence, puisque la création concerne leur existence intelligible, mais non leur existence sensible, et ne peut donc être regardée comme fondement de la détermination des phénomènes ; mais il en irait tout autrement si les êtres du monde comme choses en elles-mêmes existaient *dans le temps*, attendu que le créateur de la substance serait en même temps l'auteur de toute la mécanique constituant cette substance.

On voit quelle est l'importance considérable de la séparation introduite dans la critique de la raison spéculative pure [V, 103] entre le temps (et l'espace également) et l'existence des choses en elles-mêmes.

On dira que la solution proposée ici de la difficulté renferme quand même bien des obscurités, et ne peut guère admettre une exposition claire. Mais toute autre solution qui a été essayée, ou que l'on peut essayer, est-elle donc plus facile et plus accessible ? On a plutôt envie de dire que les maîtres dogmatiques de la métaphysique ont montré qu'ils étaient plus malins que sincères en faisant autant que possible perdre de vue ce point difficile, dans l'espoir que, s'ils n'en parlaient pas du tout, personne non plus n'y penserait spontanément. Quand on doit rendre service à une science, il faut que toutes les difficultés soient *dévoilées* et il faut même que soient *recherchées* [185] celles qui, aussi cachées soient-elles, lui font obstacle ; car chacune de ces difficultés appelle une solution qui ne peut être trouvée sans procurer à la science un accroissement, que ce soit en étendue ou en précision, de telle sorte que même les obstacles deviennent des moyens de faire progresser la science en profondeur. Par contre, veut-on masquer intentionnellement les difficultés, ou seulement les lever par des moyens palliatifs, que tôt ou tard elles en deviennent des maux irrémédiables qui, dans un scepticisme total, anéantissent la science.

Comme c'est proprement le concept de la liberté qui, entre toutes les idées de la raison spéculative pure, procure seul un si grand élargissement dans le champ du suprasensible, quoique seulement au point de vue de la connaissance pratique, je me demande *d'où a bien pu lui revenir l'exclusivité d'une si grande fécondité*, tandis que les autres désignent sans doute la place vide pour de purs êtres d'entendement possibles, mais ne peuvent en déterminer le concept par rien. Je comprends aussitôt que, comme je ne puis rien penser sans catégorie, il faut rechercher d'abord, aussi pour l'idée rationnelle de la liberté, dont je m'occupe, une catégorie qui est ici la catégorie de la *causalité*, et que, bien qu'aucune intuition correspondante ne puisse être soumise au *concept rationnel* de la liberté [186], en tant qu'il s'agit d'un concept transcendant [345], il faut néanmoins qu'au *concept de l'entendement* (de la causalité), pour la synthèse duquel *le premier* exige l'inconditionné, soit d'abord donnée une intuition sensible, par laquelle seulement la réalité objective [V, 104] lui est assurée. Or, toutes les catégories sont distribuées en deux classes : les catégories *mathématiques*, qui se rapportent seulement à l'unité de la synthèse dans la représentation des objets, et les catégories *dynamiques*, qui se rapportent à l'unité de la synthèse dans la représentation de l'existence des objets. Les premières (celles de la quantité et de la qualité) contiennent toujours une synthèse de l'*homogène*, dans laquelle l'inconditionné, pour ce qui est donné dans l'intuition sensible en tant que conditionné dans l'espace et dans le temps, ne peut pas du tout être trouvé, attendu qu'il faudrait que cet inconditionné lui-même appartienne à son tour à l'espace et au temps, et soit donc toujours à nouveau conditionné [346] ; de là vient aussi que, dans la dialectique de la raison théorique pure, les deux manières opposées de trouver l'inconditionné et la totalité des conditions pour ces premières catégories, étaient fausses l'une et l'autre [347]. Les catégories de la seconde classe (celles de la causalité et de la nécessité d'une chose) n'exigeaient absolument pas cette homogénéité (du conditionné et de la condition dans la synthèse), parce que ici ne devait pas être représentée l'intuition, comme composée d'un divers en elle, mais seulement comment l'existence de l'objet conditionné

qui lui correspond vient s'ajouter à l'existence de la condition [187] (dans l'entendement, comme étant en connexion avec elle) ; et il était alors permis de poser pour ce qui est toujours conditionné dans le monde sensible (aussi bien relativement à la causalité qu'à l'existence contingente des choses elles-mêmes) [348] l'inconditionné, quoique de façon indéterminée au demeurant, dans le monde intelligible, et de rendre la synthèse transcendante [349] ; c'est pourquoi aussi il s'est alors trouvé, dans la dialectique de la raison spéculative pure, que les deux manières [350], en apparence opposées l'une à l'autre, de trouver l'inconditionné pour le conditionné, par exemple de penser, dans la synthèse de la causalité, pour le conditionné dans la série des causes et des effets du monde sensible, la causalité qui n'est plus elle-même conditionnée de façon sensible, n'étaient en réalité pas contradictoires, et que la même action qui, en tant qu'appartenant au monde sensible, est toujours conditionnée de façon sensible, c'est-à-dire mécaniquement nécessaire, peut en même temps cependant, comme relevant de la causalité de l'être agissant en tant qu'il appartient au monde intelligible, avoir aussi pour fondement une causalité inconditionnée sensiblement, partant, être pensée comme libre. Il s'agissait dès lors simplement de convertir ce qui *peut être* en ce qui *est*, c'est-à-dire de pouvoir prouver sur un cas effectivement-réel, en quelque sorte par un fait, que certaines actions supposent une telle causalité (la causalité intellectuelle, inconditionnée sensiblement), qu'elles soient effectivement-réelles ou même simplement commandées, c'est-à-dire objectivement pratiquement nécessaires. Nous ne pouvions espérer rencontrer cette connexion dans des actions [188] effectivement données dans l'expérience, comme événements du monde sensible, [V, 105] parce qu'il faut chercher la causalité par liberté toujours en dehors du monde sensible, dans l'intelligible. Mais en dehors des êtres sensibles, il n'y a pas d'autres choses qui sont données à notre perception et à notre observation. Donc, il ne restait qu'à trouver éventuellement une proposition-fondamentale incontestable de la causalité, et, pour tout dire, objective, propre à exclure de sa détermination toute condition sensible, c'est-à-dire une proposition-fondamentale dans laquelle la raison ne fasse pas appel, par ailleurs, à quelque chose d'*autre* comme fondement

de la détermination relativement à la causalité, si ce n'est à celui qu'elle porte en elle-même avec cette proposition-fondamentale, et où elle est, par conséquent, en tant que *raison pure*, elle-même pratique. Or cette proposition-fondamentale n'a besoin d'aucune recherche et d'aucune découverte ; elle était toujours déjà dans la raison de tous les hommes et elle est incorporée à leur être, et c'est la proposition-fondamentale de la *moralité*. Donc cette causalité inconditionnée et le pouvoir de celle-ci, la liberté, et précisément avec elle un être (moi-même), qui appartient au monde sensible, mais en même temps en tant qu'appartenant au monde intelligible, ne sont plus simplement *pensés* d'une manière indéterminée et problématique (ce dont la raison spéculative déjà pouvait trouver que c'était faisable)[351], mais même *déterminés relativement à la loi* de leur causalité et *connus* assertoriquement[352], et ainsi nous a été donnée la réalité-effective du monde intelligible, et ce, précisément, de façon *déterminée* au point de vue pratique [189], et cette détermination qui, dans une visée théorique, serait *transcendante* (exorbitante)[353], est *immanente* dans une visée pratique. Mais nous ne pouvions faire le même pas relativement à la seconde idée dynamique, à savoir celle d'un *être nécessaire*[354]. Nous ne pouvions nous y élever à partir du monde sensible sans la médiation de la première idée dynamique. Car si nous voulions le tenter, il nous faudrait avoir osé faire le saut consistant à abandonner tout ce qui nous est donné, pour nous lancer dans ce dont rien non plus ne nous est donné, grâce à quoi nous pourrions médiatiser la connexion d'un tel être intelligible avec le monde sensible (parce que l'être nécessaire devrait être connu comme donné *en dehors de nous*), ce qui, comme cela est maintenant évident, est en revanche tout à fait possible relativement à *notre propre* sujet, dans la mesure où, par la loi morale, il se reconnaît lui-même, *d'une part*, comme déterminé en tant qu'être intelligible (en vertu de la liberté), et, *d'autre part*, comme agissant dans le monde sensible suivant cette détermination. Le concept de la liberté est le seul qui permette qu'il ne nous soit pas nécessaire de sortir hors de nous-mêmes afin de trouver l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible[355]. Car c'est notre raison [V, 106] elle-même qui, par la loi pratique

suprême et inconditionnée, se connaît [356] et connaît l'être qui a conscience de cette loi (notre propre personne) comme appartenant au monde pur de l'entendement et, plus précisément même, comme y appartenant avec la détermination [190] de la manière dont il peut, en tant que tel, être actif. On comprend ainsi pourquoi, dans tout le pouvoir de la raison, il n'y a *que le pouvoir pratique* qui puisse être ce qui nous aide à nous élever au-dessus du monde sensible, et ce qui nous fournit des connaissances d'un ordre et d'une connexion suprasensibles, mais qui, pour cela même, ne peuvent évidemment être étendues qu'autant que cela est justement nécessaire dans une visée pratique.

Qu'il me soit permis de profiter de cette occasion pour attirer l'attention sur une seule chose encore, à savoir que chaque pas que l'on fait avec la raison pure, même dans le champ pratique où l'on ne s'embarrasse d'aucune spéculation subtile, se rattache cependant exactement, et justement de lui-même, à tous les moments de la critique de la raison théorique, tout comme s'il était envisagé, selon un dessein réfléchi, uniquement en vue d'apporter une confirmation à celle-ci. Une concordance aussi précise, qui n'est cherchée d'aucune façon, mais qui (comme on peut s'en convaincre soi-même, si l'on veut seulement prendre la peine de pousser les recherches morales jusqu'à leurs principes) s'impose d'elle-même, concordance des propositions les plus importantes de la raison pratique avec les réflexions, souvent trop subtiles et inutiles en apparence, de la critique de la raison spéculative, surprend et provoque l'étonnement, et confirme la maxime, déjà reconnue et prônée par d'autres, selon laquelle il faut, dans toute recherche scientifique, poursuivre sereinement sa marche avec toute la rigueur et toute la probité possibles [191], sans se préoccuper de ce à quoi cette recherche pourrait d'aventure contrevenir en dehors de son champ, mais en voulant l'exécuter pour elle-même, autant que faire se peut, véritablement et complètement. Une observation fréquente m'a convaincu que, quand on a mené ces recherches à leur terme, ce qui, à mi-chemin de celles-ci, me paraissait parfois très scabreux au regard d'autres doctrines extérieures à ce champ, pour peu que j'aie détourné les yeux de cette difficulté

et que je me sois concentré uniquement sur ma recherche, le temps seulement qu'elle fût achevée, s'accordait en définitive parfaitement et de façon inattendue avec ce qui avait été trouvé de façon indépendante, sans tenir le moindre compte de ces doctrines, sans partialité ni prédilection pour elles. Les écrivains s'épargneraient maintes erreurs et mainte peine perdue (parce qu'elle visait une illusion), s'ils pouvaient seulement se décider à se mettre au travail avec un peu plus de probité.

[192] [V, 107]

LIVRE DEUXIÈME

DIALECTIQUE DE LA RAISON PRATIQUE PURE

Chapitre premier

D'une dialectique de la raison pratique pure en général

La raison pure a toujours sa dialectique, qu'on la considère dans son usage spéculatif ou dans son usage pratique ; car elle exige la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné, et celle-ci ne peut véritablement être rencontrée que dans les choses en elles-mêmes. Mais, comme il faut que tous les concepts des choses soient rapportés à des intuitions qui, chez nous autres hommes, ne peuvent jamais être que sensibles, partant, nous permettent de connaître les ob-jets non comme choses en elles-mêmes mais seulement comme phénomènes, dans la série du conditionné et des conditions desquels l'inconditionné ne peut jamais se rencontrer, une apparence inévitable naît donc de [193] l'application de cette idée rationnelle de la totalité des conditions (partant, de l'inconditionné) à des phénomènes comme s'ils étaient des choses en elles-mêmes (car on les prend toujours ainsi, lorsque fait défaut une critique qui met en garde contre cette confusion), apparence dont on ne remarquerait cependant jamais qu'elle est trompeuse, si elle ne se trahissait elle-même par un *conflit* de la raison avec elle-même dans l'application à des phénomènes de sa proposition-fondamentale qui consiste à supposer l'inconditionné pour tout conditionné [357]. Mais, par là, la raison se trouve contrainte de scruter cette apparence pour savoir d'où elle naît et comment elle peut être surmontée, ce qui ne peut se faire que par une critique complète de tout le pouvoir pur de la raison [358], de sorte que l'antinomie de la raison pure, qui devient manifeste dans sa dialectique, est en fait l'égarement le plus bienfaisant dans lequel ait jamais pu tomber la raison humaine, puisqu'elle nous incite en fin de compte à chercher la clé pour sortir de ce labyrinthe [359], clé qui, une fois qu'elle a été trouvée, fait découvrir encore ce que l'on ne cherchait pas et dont on a pourtant besoin, à savoir une perspective ouvrant sur un ordre de choses plus élevé et immuable, dans lequel nous sommes dès à présent, et dans lequel nous pouvons désormais être engagés par des préceptes

déterminés à poursuivre notre existence conformément à la destination suprême que détermine la raison. [V, 108]

[194] Comment il est possible, dans l'usage spéculatif de la raison pure, de résoudre cette dialectique naturelle et d'éviter l'erreur venant d'une apparence au demeurant naturelle, cela peut être découvert en détail dans la critique de cette faculté. Mais la raison dans son usage pratique n'est en rien dans une situation plus enviable. Elle cherche, en tant que raison pratique pure, pour le pratique conditionné (pour ce qui repose sur des inclinations et le besoin naturel), également l'inconditionné et, à la vérité, non pas comme fondement de la détermination de la volonté, mais, alors même que ce fondement a été donné (dans la loi morale), comme la totalité inconditionnée de l'*ob-jet* de la raison pratique pure, sous le nom de *souverain Bien* [360].

Déterminer cette idée pratiquement, c'est-à-dire de façon suffisante pour la maxime de notre conduite raisonnable, c'est l'affaire de la *doctrine de la sagesse*, et celle-ci à son tour, en tant que *science*, est la *philosophie*, dans la signification que ce mot avait pour les Anciens, pour lesquels elle enseignait dans quel concept il convient de placer le souverain Bien et la conduite à suivre pour l'acquérir. Il serait bon de laisser à ce mot son ancienne signification, celle d'une *doctrine du souverain Bien*, pour autant que la raison s'efforce, dans cette doctrine, de parvenir à la *science*. Car, d'une part, la condition restrictive ajoutée serait conforme à l'expression grecque (qui signifie amour de la *sagesse*), et en même temps suffisante aussi [195] pour comprendre sous le nom de philosophie l'amour de la *science*, partant, de toute connaissance spéculative [361] de la raison, dans la mesure où elle est utile à la raison en vue aussi bien du concept du souverain Bien que du fondement de la détermination pratique, sans pourtant faire perdre de vue la fin essentielle pour laquelle seule on peut appeler la philosophie doctrine, de la sagesse. D'autre part, il ne serait pas mauvais non plus de décourager la présomption de celui qui oserait s'arroger le titre de philosophe, en lui présentant déjà avec la définition du mot la règle de l'estime de soi qui va rabattre de beaucoup ses prétentions ; car être un *professeur de sagesse* devrait quand même signifier un peu

plus qu'être un disciple qui n'a toujours pas suffisamment progressé pour se conduire lui-même, et bien moins encore pour en conduire d'autres avec la certitude d'atteindre une fin aussi élevée ; cela signifierait être un *maître dans la connaissance de la sagesse*, ce qui dit plus que ce qu'un homme modeste s'attribuera à lui-même, et la philosophie resterait encore, tout comme [V, 109] la sagesse elle-même, toujours un idéal qui, objectivement, n'est représenté de façon complète que dans la raison, mais qui, subjectivement, pour la personne, n'est que le but de ses efforts incessants, et en la possession duquel n'est autorisé à prétendre être, en s'attribuant le titre de philosophe, que celui qui peut attester de l'effet infaillible de la philosophie (dans la maîtrise de soi [196] et dans l'intérêt, jamais démenti, pris avant tout au bien public) sur sa personne comme exemple, ce que les Anciens exigeaient en effet de ceux qui voulaient mériter ce nom fameux.

En ce qui concerne la dialectique de la raison pratique pure dans la détermination du concept du *souverain Bien* (dialectique qui, si on parvient à la résoudre, laisse espérer, tout comme la dialectique de la raison théorique, l'effet le plus bienfaisant[362], parce que les contradictions de la raison pratique pure avec elle-même, examinées avec franchise et non dissimulées, contraignent à entreprendre une critique complète de son propre pouvoir), il ne nous reste plus à faire qu'un rappel préliminaire.

La loi morale est l'unique fondement de la détermination de la volonté pure. Mais, étant donné que cette loi est purement formelle (à savoir qu'elle exige que seule la forme de la maxime soit universellement législatrice), elle fait abstraction, en tant que fondement de la détermination, de toute matière, partant, de tout objet du vouloir. Par conséquent, le souverain Bien a beau être toujours l'*ob-jet* entier d'une raison pratique pure, c'est-à-dire d'une volonté pure, il ne doit quand même pas pour autant être pris pour *le fondement de la détermination* de cette dernière[363], et il faut regarder la loi morale seule comme le fondement qui la détermine à faire du souverain Bien, ainsi que de sa réalisation effective ou du fait de le promouvoir, son objet. Ce rappel est d'importance dans une

affaire aussi délicate [197] que l'est celle de la détermination des principes moraux, où même la plus légère confusion fausse les résolutions. Car on aura saisi grâce à l'Analytique que, si l'on admet avant la loi morale, comme fondement de la détermination de la volonté, un objet quelconque dénommé un bien, et que l'on en dérive ensuite le principe pratique suprême, cela amènerait alors toujours de l'hétéronomie et refoulerait le principe moral [364].

Mais il va de soi que, si dans le concept du souverain Bien se trouve déjà incluse la loi morale en tant que condition suprême, le souverain Bien n'est alors pas simplement *objet*, mais son concept même et la représentation de son existence, possible par notre raison pratique [365], [V, 110] sont en même temps le *fondement de la détermination* de la volonté pure ; car alors, de fait, c'est la loi morale déjà incluse dans ce concept et pensée avec lui, et aucun autre ob-jet, qui détermine la volonté d'après le principe de l'autonomie. Cet ordre dans les concepts de la détermination de la volonté ne doit pas être perdu de vue, sous peine de ne plus se comprendre soi-même et de croire se contredire quand tout se tient pourtant dans la plus parfaite harmonie.

[198] Chapitre deuxième

De la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept du souverain bien

Le concept de ce qui est *souverain* contient déjà une équivoque qui, si l'on n'y prend garde, peut occasionner des disputes inutiles. Souverain peut signifier suprême (*supremum*) ou aussi achevé (*consummatum*). Dans le premier cas, il désigne la condition qui est elle-même inconditionnée, c'est-à-dire qui n'est subordonnée à aucune autre (*originarium*) ; dans le second, le tout qui n'est point une partie d'un tout plus grand encore de la même espèce (*perfectissimum*). Que la *vertu* (en tant qu'elle nous rend dignes d'être heureux) soit la *condition suprême* de tout ce qui peut nous paraître désirable, partant, aussi, de toute notre recherche du bonheur, partant, qu'elle soit le Bien *suprême*, c'est ce qui a été prouvé dans l'Analytique. Mais elle n'est pas encore pour cela le bien complet et achevé, en tant qu'ob-jet de la faculté de désirer d'êtres raisonnables et finis [366] ; car, pour être ce bien, il est exigé que s'y ajoute le *bonheur*, et, à vrai dire, pas seulement aux [199] yeux intéressés de la personne qui se prend elle-même pour fin, mais même au jugement d'une raison impartiale, qui considère la vertu en général dans le monde comme une fin en soi. Car, avoir besoin du bonheur, en être également digne, et cependant ne pas y avoir part, cela ne peut pas du tout s'accorder avec le vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance, même si nous ne nous représentons qu'en pensée un tel être à titre d'essai. En tant donc que la vertu et le bonheur constituent, ensemble, la possession du souverain Bien dans une personne, mais aussi, lorsqu'en même temps le bonheur est imparti très exactement en proportion de la moralité (comme valeur de la personne et comme ce qui la rend digne d'être heureuse), le *souverain Bien* d'un monde possible, le souverain Bien désigne le [V, 111] Tout, le Bien achevé, dans lequel cependant la vertu reste toujours, comme condition, le Bien suprême, parce qu'il n'y a pas d'autre condition au-dessus de lui [367], et dans lequel le bonheur est toujours quelque chose qui est certes agréable pour celui qui le

possède, mais n'est pas, par lui seul, bon absolument et à tous égards, supposant au contraire toujours, comme condition, la conduite morale conforme à la loi.

Il faut que deux déterminations *nécessairement* liées dans un concept soient en connexion comme fondement et conséquence, et cela de façon que cette *unité* soit considérée ou bien comme *analytique* (connexion logique), ou bien comme *synthétique* (connexion réelle), celle-là d'après la loi de [200] l'identité, celle-ci d'après la loi de la causalité. La connexion de la vertu et du bonheur peut donc être comprise de deux façons : ou bien l'effort pour être vertueux et la recherche rationnelle du bonheur ne sont pas deux actions différentes, mais complètement identiques, de sorte que l'on n'aurait pas besoin de fonder la première action sur une maxime autre que celle fondant la seconde ; ou bien cette connexion consiste en ce que la vertu produit le bonheur comme quelque chose de distinct de la conscience de la vertu, à la manière dont la cause produit un effet [368].

Parmi les anciennes écoles grecques, il n'y en eut à proprement parler que deux qui, ayant certes suivi une seule et même méthode dans la détermination du concept du souverain Bien, dans la mesure où elles n'ont pas voulu reconnaître dans la vertu et le bonheur deux éléments différents du souverain Bien, partant, qui, ayant cherché l'unité du principe d'après la règle de l'identité, se sont en revanche séparées néanmoins en choisissant différemment celui des deux concepts qui est, pour chacune, fondamental. L'*épicurien* disait : avoir conscience de sa maxime conduisant au bonheur, voilà la vertu ; le *stoïcien* : avoir conscience de sa vertu, voilà le bonheur. Pour le premier, la *prudence* équivalait à la moralité ; pour le second, qui choisissait une dénomination plus élevée pour la vertu, la *moralité* seule était la vraie sagesse.

[201] Il faut regretter que la perspicacité de ces hommes (qu'il faut cependant en même temps admirer pour avoir déjà exploré, en des temps si reculés, toutes les voies concevables pour des conquêtes philosophiques) ait été employée à mauvais escient, à se creuser pour établir l'identité [369] de deux concepts totalement hétérogènes, celui du bonheur et celui de la vertu. Mais il était conforme à l'esprit dialectique de leur

époque, et de nos jours aussi cela séduit parfois des esprits subtils, de dépasser des différences essentielles et à jamais inconciliables dans les principes, en cherchant à les transformer en une querelle de mots, et en produisant ainsi artificiellement une apparence d'unité du concept simplement par [V, 112] des dénominations différentes ; et cela concerne ordinairement les cas où l'union de fondements hétérogènes se trouve à une telle profondeur ou à une telle hauteur, ou exigerait un changement si complet des doctrines admises par ailleurs dans le système philosophique, que l'on appréhende de s'engager en profondeur dans la différence réelle, et qu'on préfère la traiter comme un désaccord concernant de simples questions formelles [370].

Alors que toutes deux se creusaient pour chercher à établir que les principes pratiques de la vertu et du bonheur ne faisaient qu'un, ces écoles n'étaient pas pour autant d'accord entre elles sur la manière dont elles pensaient pouvoir produire à toute force cette identité, mais elles s'écartaient infiniment l'une de l'autre, en ce que l'une plaçait son principe du côté esthétique, l'autre du côté logique, celle-là dans la conscience du besoin sensible [202], l'autre dans l'indépendance de la raison pratique à l'égard de tous les fondements de la détermination sensibles. Le concept de la vertu se trouvait déjà, selon l'*épicurien*, dans la maxime recommandant de travailler à son propre bonheur ; le sentiment du bonheur était au contraire, d'après le *stoïcien*, déjà contenu dans la conscience de sa vertu. Or, ce qui est contenu dans un autre concept est certes identique à une partie du contenant, mais non pas identique au tout, et deux touts peuvent en outre être spécifiquement distincts l'un de l'autre, même s'ils sont constitués de la même matière, à savoir lorsque les parties sont, dans l'un et dans l'autre, liées d'une façon totalement différente pour former un tout. Le stoïcien affirmait que la vertu est *tout le souverain Bien*, et que le bonheur n'est que la conscience de la possession de la vertu, en tant qu'appartenant à l'état du sujet. L'épicurien affirmait que le bonheur est *tout le souverain Bien*, et que la vertu n'est que la forme de la maxime recommandant de chercher le bonheur, à savoir l'usage rationnel des moyens en vue de l'obtenir.

Or, il ressort clairement de l'Analytique que les maximes de la vertu et celles du bonheur personnel sont, relativement à leur principe pratique suprême, totalement hétérogènes, et que, loin de s'accorder, quoiqu'elles appartiennent à un seul et même souverain Bien afin de le rendre possible, elles se bornent considérablement et se portent préjudice mutuellement dans le même sujet. Ainsi [203], la question de savoir *comment le souverain Bien est pratiquement possible* demeure toujours, en dépit de toutes les *tentatives de coalition* faites jusqu'ici, un problème non résolu. Mais ce qui en fait un problème trouvant difficilement une solution est dégagé dans l'Analytique, à savoir que le bonheur et la moralité sont deux *éléments* du souverain Bien spécifiquement tout à fait *différents*, et que, par conséquent, leur liaison *ne* peut *pas* être connue *analytiquement* [V, 113] (que, par exemple, celui qui cherche son bonheur puisse dans cette conduite sienne se trouver, par simple décomposition des concepts, vertueux, ou celui qui suit la vertu se trouver, par la conscience d'une telle conduite, déjà *ipso facto* heureux), mais qu'elle est une *synthèse* des concepts. Cependant, parce que cette liaison est reconnue comme étant *a priori*, partant, pratiquement nécessaire, par conséquent comme n'étant pas dérivée de l'expérience, et que la possibilité du souverain Bien ne repose ainsi sur aucun principe empirique, il faudra donc que la déduction de ce concept soit *transcendantale.* Il est *a priori* (moralement) nécessaire de *produire le souverain Bien par la liberté de la volonté* ; il faut donc que la condition de possibilité du souverain Bien repose, elle aussi, exclusivement sur des fondements *a priori* de la connaissance [371].

[204]

I.
L'antinomie de la raison pratique

Dans le souverain Bien qui est pratique pour nous, c'est-à-dire qui est à réaliser effectivement par notre volonté, la vertu et le bonheur sont pensés comme nécessairement liés, de sorte que l'un ne peut être admis par une raison pratique pure sans

que l'autre l'accompagne. Or cette liaison (comme toute liaison) est ou *analytique* ou *synthétique.* Mais comme cette liaison donnée ne peut être analytique, comme cela vient tout juste d'être montré, il faut donc que cette liaison soit pensée synthétiquement, à savoir comme connexion de la cause avec l'effet, puisqu'elle concerne un bien pratique, c'est-à-dire un bien qui est possible par l'action. Il faut donc, ou que le désir du bonheur soit la cause motrice poussant à des maximes de la vertu, ou que la maxime de la vertu soit la cause efficiente du bonheur [372]. Le premier cas est *absolument* impossible, parce que (comme cela a été prouvé dans l'Analytique) des maximes qui placent le fondement de la détermination de la volonté dans l'aspiration au bonheur personnel ne sont pas du tout morales et ne peuvent fonder aucune vertu. Mais le second cas est *également impossible*, parce que toute connexion pratique des causes et des effets dans le monde, comme résultat de la détermination de la volonté [205], ne se règle pas sur les résolutions morales de la volonté, mais sur la connaissance des lois de la nature et sur le pouvoir physique de les utiliser en vue des fins qu'on se propose, et que, par conséquent, aucune connexion nécessaire et suffisante pour le souverain Bien, entre le bonheur et la vertu, ne peut être attendue dans le monde de la plus stricte [V, 114] observation des lois morales. Or, comme promouvoir le souverain Bien, lequel contient cette connexion dans son concept, est un objet nécessaire *a priori* de notre volonté, et que cela se trouve inséparablement lié à la loi morale, il faut donc que l'impossibilité du premier prouve aussi la fausseté de la seconde. Par conséquent, si le souverain Bien est impossible d'après des règles pratiques, il faut que la loi morale qui commande de promouvoir celui-ci soit, elle aussi, fantastique, et qu'elle vise des fins imaginaires vides, partant, qu'elle soit fausse en soi [373].

II.
Suppression [374] critique de l'antinomie de la raison pratique

Dans l'antinomie de la raison spéculative pure se trouve un conflit semblable entre la nécessité naturelle et la liberté en ce qui concerne la causalité des événements dans le monde [375]. On

l'a surmonté en prouvant qu'il ne s'agissait pas d'un conflit véritable, [206] si l'on considère les événements et même le monde dans lequel ils se produisent, (comme aussi on doit le faire), seulement comme des phénomènes ; en effet, un seul et même être agissant a, *comme phénomène* (même au regard de son propre sens interne), une causalité dans le monde sensible, qui est toujours conforme au mécanisme de la nature, mais relativement au même événement, en tant que la personne agissante se considère en même temps comme *noumène* (comme pure intelligence dans l'existence, non déterminable dans le temps, de ce noumène), il peut renfermer un fondement de la détermination de cette causalité d'après des lois de la nature, fondement qui est lui-même libre à l'égard de toute loi de la nature.

Il en va de même, à présent [376], pour l'antinomie de la raison pratique pure qui nous occupe ici. La première des deux propositions, à savoir que la quête du bonheur produit un fondement de la résolution vertueuse, est *absolument fausse* ; la seconde en revanche, à savoir que la résolution vertueuse produit nécessairement le bonheur, n'est *pas* fausse *absolument*, mais seulement en tant que cette résolution est considérée comme la forme de la causalité dans le monde sensible, et, partant, si je prends l'existence dans le monde sensible pour le seul mode d'existence de l'être raisonnable ; elle n'est donc fausse que de *façon conditionnelle*. Or, puisque je suis non seulement autorisé à penser mon existence aussi comme noumène dans un monde de l'entendement, mais que [V, 115] je possède même, avec la loi morale, un fondement de la détermination purement intellectuel de ma causalité (dans le monde sensible [207]), il n'est donc pas impossible que la moralité de la résolution ait, en tant qu'elle est cause, un rapport sinon immédiat, du moins médiat (par l'intermédiaire d'un Auteur intelligible de la nature) [377] et, à vrai dire, nécessaire, avec le bonheur en tant qu'effet dans le monde sensible [378], cette liaison, dans une nature qui est simplement objet des sens, ne pouvant jamais avoir lieu autrement que de façon contingente et ne pouvant suffire à constituer le souverain Bien.

Donc, en dépit de ce conflit apparent d'une raison pratique avec elle-même, le souverain Bien, la fin suprême nécessaire d'une volonté moralement déterminée, est un objet véritable pour la volonté ; en effet, il est possible pratiquement, et les maximes de la volonté, qui s'y rapportent quant à leur matière, ont de la réalité objective, réalité mise en question au départ avec cette antinomie [379] concernant la liaison de la moralité, et du bonheur suivant une loi universelle, mais mise en question par simple méprise, parce que l'on prenait la relation entre des phénomènes pour une relation des choses en elles-mêmes à ces phénomènes.

Si nous nous voyons contraints de chercher la possibilité du souverain Bien, de ce but assigné par la raison à tous les êtres raisonnables pour tout ce qu'ils peuvent moralement souhaiter, tellement loin, à savoir dans la connexion avec un monde intelligible, il [208] faut s'étonner de ce que les philosophes de l'Antiquité comme ceux des Temps modernes aient cependant pu trouver, déjà *dans cette vie* (dans le monde sensible), le bonheur joint à la vertu selon une proportion tout à fait appropriée, ou qu'ils aient pu se persuader d'en avoir conscience. Car *Épicure* aussi bien que les *Stoïciens* mettaient le bonheur, qui provient, dans la vie, de la conscience de la vertu, au-dessus de tout, et le premier ne manifestait pas dans ses préceptes pratiques des résolutions aussi basses qu'on voudrait le conclure des principes de sa théorie, qu'il employait pour l'explication, non pour l'agir, ou que ne le pensaient beaucoup d'interprètes de ces principes, induits en erreur par l'expression de volupté substituée à celle de contentement ; au contraire, il comptait la pratique la plus désintéressée du bien au nombre des formes de jouissance de la joie la plus intime, et la modération et la maîtrise des inclinations, quelles que puissent être les exigences, sur ce point, du moraliste le plus sévère, faisaient partie de son plan visant un plaisir (il entendait par là la joie constante du cœur) ; en cela il ne se séparait des Stoïciens principalement qu'en ce qu'il plaçait dans ce plaisir le fondement nous mettant en mouvement, ce que ces derniers se refusaient à faire, et certainement avec raison. Car, d'une [V, 116] part [380], le vertueux *Épicure*, comme le font encore aujourd'hui beaucoup

d'hommes moralement bien intentionnés, mais qui ne réfléchissent pas assez profondément sur leurs principes, commit l'erreur de supposer déjà la *résolution* vertueuse chez les personnes dont il voulait d'abord indiquer quel était le ressort les poussant [209] à la vertu [381] (et c'est un fait qu'un homme probe ne peut se trouver heureux, s'il n'a auparavant conscience de sa probité ; en effet, étant donné la résolution vertueuse, les reproches qu'il serait contraint, par sa façon personnelle de penser, de s'adresser à lui-même à l'occasion d'éventuelles transgressions, et la condamnation morale portée contre soi-même, le priveraient de toute jouissance de ce que son état pourrait, sans cela, avoir d'agréable). Mais la question est de savoir par quoi une telle résolution et façon de penser, pour l'estimation de la valeur de son existence, est d'abord rendue possible, étant donné qu'avant elle on ne pouvait pas encore rencontrer, dans le sujet, le moindre sentiment d'une valeur morale en général. L'homme, s'il est vertueux, n'éprouvera certainement pas de joie de vivre si, en chacune de ses actions, il n'a pas conscience de sa probité, quelque favorable que soit pour lui la fortune en ce qui concerne son état physique ; mais pour le rendre tout d'abord vertueux, partant, avant encore qu'il n'estime si hautement la valeur morale de son existence, peut-on vraiment lui vanter la paix de l'âme qui est censée résulter de la conscience d'une probité dont il n'a, c'est évident, pas le sentiment ?

Mais, d'un autre côté, on trouve toujours ici la cause qui risque d'occasionner la faute de subreption (*vitium subreptionis*) [382] et, pour ainsi dire, une illusion d'optique dans la conscience de soi à propos de ce que l'on *fait*, à la différence de ce que l'on *sent*, illusion que même l'homme le plus averti ne saurait complètement [210] éviter. La résolution morale est nécessairement liée avec une conscience de la détermination de la volonté *immédiatement par la loi*. Or la conscience d'une détermination de la faculté de désirer est toujours le fondement d'une satisfaction prise à l'action qui est produite par là ; mais ce plaisir, cette satisfaction en elle-même, n'est pas le fondement de la détermination de l'action ; c'est au contraire la détermination de la volonté, immédiatement par la seule raison, qui est le fondement du

sentiment de plaisir, et cette détermination reste une détermination pratique pure, et non pas esthétique, de la faculté de désirer. Or, comme cette détermination produit intérieurement le même effet, celui précisément d'inciter à l'activité, qu'aurait produit un sentiment de l'agrément attendu de l'action désirée, nous regardons dès lors facilement ce que nous faisons nous-mêmes comme quelque chose que nous ressentons de manière purement passive, et nous prenons le [V, 117] ressort moral pour un stimulant sensible, comme cela arrive d'ordinaire toujours dans ce qu'on appelle l'illusion des sens (ici du sens interne). C'est quelque chose de très sublime dans la nature humaine que nous soyons immédiatement déterminés à des actions par une loi pure de la raison, et que nous allions même jusqu'à partager l'illusion qui nous fait prendre ce qu'il y a de subjectif dans cette déterminabilité intellectuelle de la volonté pour quelque chose d'esthétique et pour l'effet d'un sentiment sensible particulier[383] (car un sentiment intellectuel serait une contradiction). Il est aussi très important d'[211] attirer l'attention sur cette propriété de notre personnalité, et de cultiver le mieux possible l'effet de la raison sur ce sentiment[384]. Mais il faut également se garder, en célébrant faussement ce fondement de la détermination moral comme ressort, dès lors qu'on le fait reposer sur des sentiments de joies particulières (qui pourtant ne sont que des conséquences), de dévaloriser et de défigurer, comme si on le présentait sur un faux paillon[385], le ressort propre et véritable, la loi elle-même. Le respect, et non le plaisir ou la jouissance du bonheur, est donc quelque chose pour lequel il n'est pas possible qu'il y ait un sentiment *antérieur* posé au fondement de la raison (parce que ce sentiment serait toujours esthétique et pathologique), et en tant que conscience de la contrainte immédiate exercée sur la volonté par la loi, ce quelque chose est tout au plus un analogue du sentiment de plaisir, puisque, dans sa relation à la faculté de désirer, il produit justement le même effet, mais à partir d'autres sources[386] ; or, c'est seulement par ce mode de représentation que l'on peut atteindre ce que l'on cherche, à savoir que des actions se produisent non seulement conformément au devoir (comme conséquence de sentiments agréables), mais par devoir, ce

qu'il faut prendre comme la fin véritable de toute éducation morale.

Mais ne dispose-t-on pas d'un vocable qui ne désignerait pas une jouissance, comme le fait le mot bonheur, mais qui indiquerait cependant une satisfaction prise à notre existence, un analogue du bonheur, analogue [387] dont [212] il faut qu'il accompagne nécessairement la vertu ? En effet ! Ce vocable est celui de *contentement de soi-même*, lequel, au sens propre, n'évoque jamais qu'une satisfaction négative prise à notre existence, avec laquelle on a conscience de n'avoir besoin de rien [388]. La liberté, et la conscience de celle-ci comme d'un pouvoir que nous avons de suivre, avec une résolution prépondérante, la loi morale, est l'*indépendance à l'égard des inclinations*, tout au moins comme causes motrices déterminantes (mais non comme *causes nous affectant* [389]) de notre désir, et, en tant que j'ai conscience de cette indépendance dans l'observation de mes maximes morales, elle est l'unique source d'un contentement inaltérable nécessairement lié à cette conscience, ne reposant sur aucun sentiment particulier, [V, 118] et ce contentement peut s'appeler intellectuel. Le contentement esthétique (qui est improprement appelé ainsi), lequel repose sur la satisfaction des inclinations, quel que puisse être le degré de raffinement que par subtilité on leur prête, ne peut jamais être adéquat à ce que l'on pense comme contentement. Car les inclinations changent, croissent à proportion de l'accueil favorable qui leur est fait, et laissent toujours un vide plus grand encore que celui que l'on a cru remplir. C'est pourquoi elles sont toujours *pesantes* pour un être raisonnable et, même s'il ne lui est pas possible de s'en défaire, elles le contraignent cependant à former le souhait d'en être débarrassé. Même une inclination pour ce qui est conforme au devoir (par exemple pour la bienfaisance) peut sans doute concourir beaucoup à l'efficacité des maximes [213] *morales*, mais elle ne saurait en produire aucune. Car il faut que tout, dans cette maxime, ait pour visée la représentation de la loi comme fondement de la détermination, si l'action doit contenir non simplement de la *légalité*, mais aussi de la *moralité*. L'inclination est aveugle et servile, peu importe qu'elle soit ou non innocente, et il faut

que la raison, là où il s'agit de moralité, ne représente pas seulement le tuteur de l'inclination, mais que, sans tenir compte de cette dernière, elle se préoccupe, en tant que raison pratique pure, uniquement de son propre intérêt. Même ces sentiments de pitié et de tendre sympathie[390], lorsqu'ils précèdent la réflexion sur ce qui est devoir et deviennent le fondement de la détermination, sont pesants même pour des personnes bien disposées, jettent le trouble dans leurs maximes réfléchies, et ont pour effet de leur faire souhaiter d'être débarrassées de ces sentiments et d'être uniquement soumises à la raison législatrice.

On peut comprendre par là comment la conscience de ce pouvoir d'une raison pratique pure peut produire par l'acte (par la vertu) une conscience de l'empire sur nos inclinations, partant, de l'indépendance à leur égard, par conséquent aussi à l'égard de l'insatisfaction qui les accompagne toujours, et donc produire une satisfaction négative de l'état dans lequel nous nous trouvons, c'est-à-dire un *contentement* qui, à sa source, est un contentement concernant notre personne. La liberté elle-même est susceptible de devenir de cette manière (à savoir indirectement) l'objet d'une jouissance[391] [214] qui ne peut s'appeler bonheur, parce qu'elle ne dépend pas de l'intervention positive d'un sentiment, et qui ne peut pas non plus, à parler exactement, s'appeler *béatitude*, parce qu'elle n'implique pas une indépendance complète à l'égard des inclinations et des besoins, mais qui néanmoins ressemble à la béatitude, dans la mesure du moins où la détermination de la volonté par cette jouissance[392] peut rester indépendante de leur influence, et se trouve ainsi être, du moins par son origine, analogue à la propriété de se suffire à soi-même, que l'on ne peut attribuer qu'à l'Être suprême.

[V, 119] De cette résolution[393] de l'antinomie de la raison pure pratique il résulte que, dans les propositions-fondamentales pratiques, on peut penser, au moins comme possible, une liaison naturelle et nécessaire entre la conscience de la moralité et l'espérance d'un bonheur proportionné à cette moralité en tant que conséquence de cette dernière (mais, évidemment, sans pour autant justement la connaître et la pénétrer) ; mais il en résulte, en revanche, qu'il est impossible

que des propositions-fondamentales de la recherche du bonheur puissent produire de la moralité ; et il en résulte, par conséquent, que le Bien *suprême* (comme la première condition du souverain Bien) est constitué par la moralité, que, au contraire, le bonheur constitue certes le second élément du souverain Bien, mais de telle sorte qu'il est seulement la conséquence, moralement conditionnée et pourtant nécessaire, de la moralité. Ce n'est que par cette subordination que le *souverain Bien* est l'objet tout entier de la raison pratique pure, et il faut nécessairement qu'elle se le représente comme possible, parce que c'est un commandement de celle-ci que de faire tout son possible pour contribuer à le produire [215]. Mais, parce que la possibilité d'une telle liaison du conditionné avec sa condition appartient entièrement à la relation suprasensible des choses et ne peut absolument pas être donnée d'après des lois du monde sensible, – bien que la conséquence pratique de cette idée, donc les actions qui visent à rendre effectif le souverain Bien, appartiennent au monde sensible –, nous essaierons d'exposer les fondements de cette possibilité relativement d'abord à ce qui est immédiatement en notre pouvoir, et ensuite relativement à ce que la raison nous offre pour suppléer à notre impuissance touchant la possibilité du souverain Bien (nécessaire d'après des lois pratiques), et qui n'est pas en notre pouvoir [394].

III.
Du primat de la raison pratique pure dans sa liaison avec la raison spéculative pure

Par le primat dans le rapport entre deux ou plusieurs choses liées par la raison, j'entends la prééminence qu'a l'une d'entre elles pour être le premier fondement de la détermination de la liaison avec toutes les autres. Dans un sens pratique plus restreint, il signifie la prééminence de l'intérêt de l'une, en tant que l'intérêt des autres est subordonné au sien (qu'on ne peut faire passer après aucun autre) [216]. On peut attribuer à chaque faculté de l'esprit un *intérêt*, c'est-à-dire un principe qui contient la condition sous laquelle seule cette faculté se trouve sollicitée. La raison, comme faculté des principes, détermine l'intérêt de [V, 120] toutes les forces de l'esprit,

mais le sien se détermine lui-même [395]. L'intérêt de son usage spéculatif consiste dans la *connaissance* de l'objet poussée jusqu'aux principes *a priori* les plus élevés, celui de son usage pratique dans la détermination de la *volonté* relativement à sa fin dernière et complète [396]. Quant à ce qui est requis pour la possibilité d'un usage de la raison en général, à savoir qu'il faut que ses principes et ses assertions ne se contredisent pas les unes les autres, cela ne constitue pas une partie de l'intérêt de cette faculté, mais c'est la condition pour avoir seulement de la raison ; c'est seulement son élargissement, non le simple accord avec elle-même, qui est compté pour son intérêt.

Si la raison pratique ne peut admettre et penser comme donné rien de plus que ce que la raison *spéculative* a pu, par elle-même, lui présenter comme résultat de sa pénétration, alors c'est à cette dernière que revient le primat. Mais, si l'on pose qu'elle a par elle-même des principes *a priori* qui sont originaires, avec lesquels seraient inséparablement liées certaines positions théoriques qui, pourtant, échapperaient à toute pénétration possible de la part de la raison spéculative (il ne faudrait pas non plus, cependant, qu'elles soient en contradiction avec elle), la question se pose de savoir quel [217] intérêt est le plus élevé (et non quel est celui dont il faudrait qu'il s'effaçât devant l'autre, car l'un n'est pas nécessairement en conflit avec l'autre) : ou bien il faut que la raison spéculative, qui ne sait rien de tout ce que la raison pratique lui propose d'admettre, accepte ces propositions et cherche, bien qu'elles soient transcendantes pour elle, à les accorder avec ses concepts, comme une propriété étrangère qui lui aurait été transmise, ou bien elle est autorisée à suivre obstinément son intérêt propre séparé [397] et, en suivant la canonique [398] d'*Épicure*, à rejeter comme ratiocination vide tout ce qui ne peut pas garantir sa réalité objective par des exemples évidents à exhiber dans l'expérience, quand bien même son intrication avec l'intérêt de l'usage pratique (pur) serait aussi étroite que possible, et quand bien même, en soi, cela ne serait pas en contradiction avec la raison théorique, seulement parce que tout cela porte effectivement préjudice à l'intérêt de la raison spéculative en abolissant les limites

qu'elle s'est posées à elle-même, et en la livrant à toutes les absurdités ou folies de l'imagination.

En effet, dans la mesure où la raison pratique, en tant que pathologiquement conditionnée, c'est-à-dire en tant que gérant simplement l'intérêt des inclinations sous le principe sensible du bonheur, serait posée comme fondement, cela ne pourrait aucunement être exigé de la raison spéculative. Le paradis de *Mahomet*, ou l'union par fusion des *théosophes* et des *mystiques* avec la divinité [399], selon la fantaisie de chacun, imposeraient à la raison leurs [218] [V, 121] monstruosités, et ce serait tout aussi bien de n'avoir pas de raison du tout, plutôt que de la sacrifier de cette façon à toutes les divagations. Mais, si la raison pure peut être pratique par elle-même et l'est effectivement, comme l'atteste la conscience de la loi morale, ce n'est donc toujours qu'une seule et même raison, que ce soit dans une intention théorique ou dans une intention pratique, qui juge d'après des principes *a priori*, et il est alors clair, bien que dans le premier cas son pouvoir ne suffise pas à établir affirmativement certaines propositions, mais que, précisément aussi, elles ne la contredisent pas, qu'il lui [400] faut, dès lors que ces propositions sont *inséparablement liées à l'intérêt pratique* de la raison pure, les admettre, certes comme une offre lui venant d'ailleurs, qui n'a pas poussé sur son sol, mais qui pourtant est suffisamment garantie, et chercher à les comparer et à les rattacher à tout ce qui est en son pouvoir en tant que raison spéculative, en se contentant cependant du fait qu'il ne s'agit pas là de résultats de sa pénétration, mais quand même d'élargissements de son usage dans quelque autre intention, à savoir l'intention pratique, ce qui n'est en rien contraire à son intérêt, qui consiste à borner la démesure spéculative.

Ainsi, dans l'union de la raison spéculative pure avec la raison pratique pure en vue d'une connaissance, le primat revient à cette dernière, car on présuppose que cette union n'est assurément pas *contingente* et arbitraire [219], mais fondée *a priori* sur la raison elle-même, et, partant, *nécessaire*. Car, sans cette subordination, surgirait un conflit de la raison avec elle-même, parce que, si elles étaient simplement juxtaposées, à égalité, l'une à l'autre (coordonnées), la

première fermerait hermétiquement sa frontière alentour et n'accueillerait sur ce qui est son domaine [401] rien qui vînt de la seconde, tandis que celle-ci étendrait tout de même ses frontières sur tout et chercherait, là où son besoin l'exigerait, à y faire rentrer la frontière de la première. Mais d'être subordonnée à la raison spéculative, et donc renverser l'ordre, cela ne peut en aucune façon être exigé de la raison pratique pure, puisque tout intérêt est en définitive pratique, et que même l'intérêt de la raison spéculative n'est que conditionné et qu'il est complet seulement dans l'usage pratique.

[V, 122]

IV.
L'immortalité de l'âme
comme postulat de la raison pratique pure

Produire effectivement le souverain Bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale. Mais, dans cette volonté, la *conformité complète* des résolutions à la loi morale est la condition suprême du souverain Bien. Il faut donc qu'elle soit possible aussi bien que son objet, puisqu'[220] elle est contenue dans le commandement même qui ordonne de promouvoir celui-ci. Or la conformité complète de la volonté à la loi morale est la *sainteté*, une perfection dont aucun être raisonnable du monde sensible n'est capable à aucun moment de son existence. Toutefois, comme elle n'en est pourtant pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle ne peut être rencontrée que dans un *progrès* allant à l'*infini* vers cette conformité complète, et il est nécessaire, d'après des principes de la raison pratique pure, d'admettre une telle progression pratique comme l'objet réel de notre volonté.

Ce progrès infini n'est cependant possible que dans la supposition d'une *existence* et d'une personnalité de ce même être raisonnable étendant leur durée à l'*infini* (ce que l'on appelle l'immortalité de l'âme) [402]. Donc le souverain Bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de

l'immortalité de l'âme ; partant, celle-ci, en tant qu'inséparablement liée à la loi morale, est un *postulat* de la raison pratique pure (par où j'entends une proposition *théorique*, mais qui, comme telle [403], ne saurait être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement dépendante d'une loi *pratique* ayant *a priori* une valeur inconditionnée).

La proposition concernant la destination morale de notre nature, à savoir que nous ne pouvons atteindre la conformité complète avec la [221] loi morale que dans un progrès allant à l'infini, est de la plus grande utilité, non seulement en tenant compte de ce qu'elle supplée présentement l'impuissance de la raison spéculative, mais aussi eu égard à la religion. À défaut de cette proposition, ou bien la loi morale va être totalement déchue de sa *sainteté* parce que l'on s'ingénie à se la représenter comme *bienveillante* (indulgente) et ainsi adaptée à notre convenance, ou bien parce qu'on exalte ce à quoi nous sommes appelés, et avec cela notre attente, jusqu'à en faire une destination inaccessible, à savoir l'acquisition complète fortement espérée de la sainteté de la volonté, [V, 123] et que l'on se perd dans des rêves *théosophiques* exaltants en contradiction totale avec la connaissance de soi-même [404], cette alternative ne pouvant que faire obstacle à l'incessant *effort* pour obéir ponctuellement et constamment à un commandement de la raison, commandement strict, sévère, qui cependant n'est pas simplement idéal, mais qui est vrai. Pour un être raisonnable, mais fini, il n'y a de possible que le progrès à l'infini des degrés inférieurs aux degrés supérieurs de la perfection morale [405]. Celui *qui est Infini*, pour qui la condition du temps n'est rien, voit dans cette série, pour nous indéfinie [406], le tout de la conformité à la loi morale, et la sainteté, qu'exige inflexiblement son commandement pour que l'on soit en accord avec sa justice dans la part du souverain Bien qu'il assigne à chacun, peut être saisie entièrement dans une unique intuition intellectuelle de l'existence des êtres raisonnables [222]. Ce qui seul peut revenir à la créature, relativement à l'espérance d'avoir cette part, ce serait la conscience de sa résolution éprouvée, qui lui permettrait, à partir du progrès déjà accompli depuis un état pire vers un état moralement meilleur, et à partir de l'intention invariable dont

elle a eu par là même connaissance, d'espérer une continuation ultérieure ininterrompue de ce progrès, quelle que puisse être la durée de son existence, et même au-delà de cette vie [*], et d'être ainsi, jamais certes ici-bas ou [223] à un quelconque moment futur prévisible de son existence, mais seulement dans l'infinité de sa durée (que Dieu seul peut embrasser), [V, 124] complètement adéquate à la volonté de Dieu (sans indulgence ni rémission, qui ne s'accordent pas avec la justice).

V.
L'existence de Dieu comme postulat de la raison pratique pure

La loi morale a conduit, dans l'analyse précédente, à la tâche pratique qui est prescrite, sans aucun concours de ressorts sensibles, uniquement par la raison pure, à savoir celle de la nécessaire perfection de la première et principale partie du souverain Bien, de la *moralité*, et, comme cette tâche ne peut être complètement achevée que dans une éternité, au postulat de l'*immortalité*. Il faut que cette même loi conduise aussi à la possibilité du deuxième élément du souverain Bien, à savoir du *bonheur* proportionné à cette moralité, et cela de manière aussi désintéressée [224] que précédemment à partir de la simple raison impartiale, ce qui signifie : conduise à la supposition de l'existence d'une cause adéquate à cet effet, c'est-à-dire à postuler l'*existence de Dieu*, comme nécessairement rattachée à la possibilité du souverain Bien (l'objet de notre volonté qui est nécessairement lié avec la législation morale de la raison pure). Nous nous proposons d'exposer ce rapport d'une manière convaincante.

Le *bonheur* est l'état, dans le monde [407], d'un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, *tout marche à souhait et selon sa volonté*, et il repose par conséquent sur l'accord de la nature avec la fin entière qu'il poursuit, et par là même avec le fondement essentiel de la détermination de sa volonté. Or, la loi morale, en tant que loi de la liberté, commande par des fondements de la détermination qui doivent être totalement indépendants de la nature et de l'accord de celle-ci avec notre faculté de désirer (comme ressorts) ; dans le monde, cependant, l'être raisonnable agissant n'est

manifestement pas en même temps cause du monde et de la nature elle-même. Donc il n'y a pas, dans la loi morale, le moindre fondement en vue d'un rapport nécessaire entre la moralité et le bonheur, qui lui est proportionné, d'un être appartenant comme partie au monde et qui par là même en dépend, et qui justement pour cela ne peut, par sa volonté, être cause de cette nature, et ne peut, pour ce qui est de son bonheur, [225] mettre cette nature, par ses propres forces, complètement en accord avec ses propositions-fondamentales pratiques. [V, 125] Cependant, dans la tâche pratique de la raison pure, c'est-à-dire dans le nécessaire effort pour travailler en vue[408] du souverain Bien, un tel rapport est postulé comme nécessaire : nous *devons* chercher à promouvoir le souverain Bien (il faut donc bien qu'il soit possible). Ainsi on *postule* aussi l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature, et qui contient le fondement de ce rapport, à savoir de l'accord exact entre le bonheur et la moralité. Or, cette cause suprême doit contenir le fondement de l'accord de la nature, non seulement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais aussi avec la représentation de cette *loi*, en tant qu'ils en font pour eux le *fondement suprême de la détermination de la volonté*, et, par conséquent, non seulement avec les mœurs de manière formelle, mais aussi avec leur moralité comme le fondement qui les met en mouvement, c'est-à-dire avec leur résolution morale. Donc, le souverain Bien n'est possible dans le monde que si l'on admet une cause suprême de la nature, qui exerce une causalité conforme à la résolution morale. Or un être qui est capable d'actions d'après la représentation de lois est une *intelligence* (un être raisonnable), et la causalité d'un tel être d'après cette représentation des lois est sa *volonté*. Donc la cause suprême de la nature, en tant qu'il faut la supposer pour le souverain Bien [226], est un être qui, par l'*entendement* et la *volonté*, est la cause (par conséquent l'auteur) de la nature, c'est-à-dire *Dieu*. Par conséquent, le postulat de la possibilité du *souverain Bien dérivé* (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la réalité-effective d'un *souverain Bien originaire*, à savoir de l'existence de Dieu, Or, c'était un devoir pour nous de promouvoir le souverain Bien, partant, c'était non seulement un droit, mais aussi une nécessité liée,

comme besoin, avec le devoir, de supposer la possibilité de ce souverain Bien qui, puisqu'il ne peut s'effectuer que sous la condition de l'existence de Dieu, lie inséparablement avec le devoir la supposition de cette existence, ce qui veut dire qu'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu [409].

Or, il faut bien remarquer ici que cette nécessité morale est *subjective*, c'est-à-dire qu'elle est un besoin, et non pas *objective*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas elle-même un devoir ; car il ne peut aucunement y avoir de devoir d'admettre l'existence d'une chose (parce que cela ne concerne que l'usage théorique de la raison). On ne veut pas dire non plus par là qu'il est nécessaire d'admettre l'existence de Dieu *comme un fondement de toute obligation en général* (car ce fondement, comme cela a été suffisamment prouvé, repose uniquement sur [V, 126] l'autonomie de la raison elle-même). Ce qui seul relève ici du devoir, c'est de travailler à produire et à promouvoir le souverain Bien dans le monde, souverain Bien dont la possibilité peut donc être postulée, [227] mais que notre raison ne trouve pas pensable autrement qu'en supposant une intelligence suprême ; admettre l'existence de celle-ci est donc lié à la conscience de notre devoir, bien que ce fait même de l'admettre soit du ressort de la raison théorique, au regard de laquelle seule il peut, considéré comme fondement de l'explication, être appelé une *hypothèse*, alors que relativement à l'intelligibilité d'un objet qui nous est assurément imposé comme tâche par la loi morale [410] (le souverain Bien), partant, d'un besoin dans une intention pratique, il peut être appelé une *croyance* et, plus précisément, une pure *croyance rationnelle* [411], parce que la raison pure seule (aussi bien suivant son usage théorique que suivant son usage pratique) est la source d'où il jaillit.

Avec cette *déduction*, on comprend maintenant pourquoi les écoles *grecques* ne purent jamais arriver jusqu'à la solution de leur problème de la possibilité pratique du souverain Bien ; c'est qu'elles faisaient toujours de la règle de l'usage que la volonté de l'homme fait de sa liberté le fondement unique et suffisant par lui-même de cette possibilité, sans avoir besoin pour cela, à ce qu'il leur semblait, de l'existence de Dieu. Certes, elles avaient bien fait d'établir le principe des mœurs

pour lui-même, indépendamment de ce postulat, à partir du rapport de la raison seule [412] à la volonté, et, partant, de faire de ce rapport la condition pratique *suprême* du souverain Bien ; mais il n'était pas pour autant *toute* la condition de possibilité [228] de celui-ci. Les *épicuriens* avaient bien admis, certes, pour principe suprême des mœurs, un principe totalement faux, à savoir celui du bonheur, et ils avaient substitué à une loi une maxime du choix arbitraire, au gré de l'inclination de chacun ; mais ils procédèrent quand même *de façon* suffisamment *conséquente* en rabaissant d'autant, à savoir proportionnellement à la médiocrité de leur proposition-fondamentale, leur souverain Bien, et en n'espérant pas de bonheur plus grand que celui qui peut être obtenu par la prudence humaine (qui demande aussi de la tempérance et la modération des inclinations), bonheur qui, comme on le sait, ne peut être en définitive que fort chiche et très variable selon les circonstances, sans même compter les exceptions qu'il leur fallait sans cesse concéder pour leurs maximes, et qui les rendent impropres à servir de lois. Les *stoïciens*, au contraire, avaient choisi de façon très juste leur principe pratique suprême, à savoir la vertu, comme condition du souverain Bien, mais en présentant le degré de vertu qui [V, 127] est exigé par la loi pure de celle-ci comme pouvant être complètement atteint en cette vie, ils avaient non seulement exagéré le pouvoir moral de l'*homme*, avec le nom de *sage*, au-delà de toutes les bornes de sa nature, et admis une chose qui contredit toute notre connaissance de l'homme, mais aussi et avant tout, ils n'ont pas voulu reconnaître dans le second *élément constitutif* du souverain Bien, à savoir le bonheur, un ob-jet original de la faculté humaine de désirer, [229] pour rendre, au contraire, leur *sage*, semblable à une divinité dans la conscience de l'excellence de sa personne, tout à fait indépendant de la nature (pour ce qui concerne son contentement), étant donné qu'ils l'exposaient certes à des maux de la vie, mais ne l'y assujettissaient pas (qu'ils le présentaient en même temps aussi comme affranchi du mal), et ils ont ainsi effectivement laissé de côté le second élément du souverain Bien, le bonheur personnel, en le plaçant seulement dans l'agir et dans le contentement que procure sa propre valeur, et en l'incluant ainsi dans la conscience de la façon de

penser morale, en quoi ils eussent cependant pu être largement réfutés par la voix de leur propre nature.

La doctrine du christianisme [*413], quand bien même on ne la considérerait pas encore en tant que doctrine religieuse, fournit [230] sur ce point un concept du souverain [V, 128] Bien (du royaume de Dieu) qui seul satisfait aux exigences les plus rigoureuses de [231] la raison pratique. La loi morale est sainte (inflexible) et exige la sainteté des mœurs, bien que toute la perfection morale à laquelle l'homme puisse prétendre ne soit jamais que vertu, c'est-à-dire résolution conforme à la loi par *respect* pour la loi, par conséquent conscience d'un penchant continuel à la transgression, ou du moins d'une impureté [414], c'est-à-dire à l'introduction de nombreux fondements inauthentiques (non moraux) pour nous pousser à observer la loi, par conséquent une estime de soi-même qui ne va pas sans humilité, et qu'elle ne laisse ainsi comme incombant à la créature, au regard de la sainteté, que la loi chrétienne exige, rien d'autre qu'un progrès à l'infini, l'autorisant cependant par là même à espérer une durée de son existence s'étendant à l'infini. La *valeur* d'une résolution *complètement* conforme à la loi morale est infinie, parce que tout le bonheur possible, dans le jugement d'un dispensateur sage et tout-puissant de ce même bonheur, n'est borné par rien d'autre que par la déficience dans la conformité d'êtres raisonnables à leur devoir. Mais la loi morale par elle-même ne *promet* cependant aucun bonheur, car celui-ci, suivant les concepts d'un ordre naturel en général, n'est pas nécessairement lié à l'observation de cette loi. Or, la doctrine morale chrétienne supplée ce manque (de l'indispensable second élément constitutif du souverain Bien) par la présentation [415] du monde dans lequel des êtres raisonnables se consacrent de toute leur âme [232] à la loi morale, comme d'un *royaume de Dieu*, dans lequel la nature et les mœurs forment, grâce à un saint Auteur qui rend possible le souverain Bien dérivé, une harmonie étrangère à chaque élément pris en lui-même. La *sainteté* des mœurs leur est déjà imposée dans cette vie comme [V, 129] règle, mais le bien-être proportionné à cette sainteté, la *béatitude*, est représenté comme pouvant seulement être atteint dans une éternité, parce qu'il faut que *celle-là* soit toujours l'archétype

de leur conduite dans chaque situation, et que le progrès vers elle est possible et nécessaire déjà dans cette vie, tandis que *celle-ci*, sous le nom de bonheur, ne peut pas du tout être atteinte dans ce monde (pour autant que cela dépend de notre pouvoir), et constitue, pour cette raison, seulement un ob-jet d'espérance. En dépit de cela, le principe chrétien de la *morale*, en lui-même, n'est cependant pas théologique (partant, hétéronomie), mais il est l'autonomie de la raison pratique pure, prise pour elle-même, parce que cette morale fait de la connaissance de Dieu et de sa volonté le fondement, non de ces lois, mais seulement de l'espoir d'atteindre au souverain Bien sous la condition de les observer, et qu'elle place même le véritable *ressort* de l'observation de ces lois, non dans les conséquences souhaitées de cette observation, mais seulement dans la représentation du devoir, en tant qu'être digne de profiter de celles-là [416] ne peut consister qu'en l'observation fidèle de celui-ci.

[233] De cette manière, la loi morale conduit, par le concept du souverain Bien comme objet et fin finale de la raison pratique pure, à la *religion*, c'est-à-dire *à la connaissance de tous les devoirs comme des commandements divins, non comme des sanctions* [417], *c'est-à-dire des ordonnances* [418] *arbitraires et par elles-mêmes contingentes d'une volonté étrangère*, mais comme des *lois* essentielles de toute volonté libre pour elle-même, mais qu'il faut néanmoins regarder comme des commandements de l'Être suprême, parce que nous ne pouvons espérer que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne), et en même temps toute-puissante, le souverain Bien dont la loi morale nous fait un devoir de nous le poser comme ob-jet de nos efforts, et que, par conséquent, nous ne pouvons espérer y atteindre que par l'accord avec cette volonté. Ici également, tout reste donc désintéressé et fondé seulement sur le devoir, sans que l'on soit autorisé à prendre pour fondement des ressorts comme la crainte ou l'espérance, lesquelles, lorsqu'elles sont érigées en principes, anéantissent toute la valeur morale des actions. La loi morale me commande de faire du souverain Bien possible dans un monde l'ob-jet ultime de toute ma conduite. Mais je ne puis espérer le produire comme effet que par l'accord de ma

volonté avec celle d'un Auteur du monde saint et bon ; et bien que *mon propre bonheur* soit compris dans le concept du souverain Bien, comme dans celui d'un tout dans lequel le plus grand bonheur est représenté comme lié, dans la plus exacte proportion, avec le degré le plus élevé [234] de perfection morale (possible chez des créatures), [V, 130] ce n'est cependant pas lui, mais la loi morale (qui borne au contraire strictement [419], à certaines conditions, mon désir illimité de bonheur) qui est le fondement de la détermination de la volonté imposé pour promouvoir le souverain Bien.

C'est pourquoi aussi la morale n'est pas proprement la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous *rendre* heureux, mais comment nous devons devenir *dignes* du bonheur. C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute que pointe l'espérance d'avoir un jour part au bonheur dans la mesure où nous avons été soucieux de n'en être pas indignes.

Quelqu'un est *digne* d'être en possession d'une chose ou d'être dans un état lorsque le fait qu'il le soit est en harmonie avec le souverain Bien. On peut maintenant entendre aisément que ce qui nous rend ainsi dignes dépend de la conduite morale, parce que celle-ci constitue, dans le concept du souverain Bien, la condition du reste (de ce qui appartient à l'état de la personne), à savoir de la participation au bonheur. Dès lors, il suit de là qu'il ne faut jamais que la morale en elle-même soit traitée comme une *doctrine du bonheur*, c'est-à-dire comme un enseignement concernant la manière d'avoir part au bonheur, car sa seule affaire est la [235] condition rationnelle (*conditio sine qua non*) de ce dernier, non le moyen de l'acquérir. Mais quand elle (qui impose uniquement des devoirs, et ne fournit pas des règles de prudence pour la satisfaction de souhaits égoïstes) a été exposée intégralement, alors seulement, après que s'est éveillé le souhait moral [420], qui se fonde sur une loi, de promouvoir le souverain Bien (de faire advenir le royaume de Dieu), souhait qui ne pouvait auparavant venir à aucune âme égoïste, et après que, en vue de ce souhait, le pas vers la religion a été franchi, cette doctrine morale peut être appelée aussi doctrine du bonheur, parce que *l'espérance* de ce bonheur ne commence qu'avec la religion.

Aussi peut-on voir par là que si l'on demande quelle est la *fin dernière de Dieu* dans la création du monde, il ne faut pas citer le *bonheur* des êtres raisonnables en ce monde, mais le *souverain Bien* qui, au souhait de ces êtres, ajoute encore une condition, à savoir celle d'être dignes du bonheur, c'est-à-dire la *moralité* de ces mêmes êtres raisonnables, qui seule comprend la mesure d'après laquelle uniquement ils peuvent espérer, par la main d'un *sage* Auteur du monde, avoir part au bonheur [421]. Car, comme la *sagesse*, considérée théoriquement, signifie *la connaissance du souverain Bien,* et, considérée pratiquement, *la* [V, 131] *conformité de la volonté au souverain Bien,* on ne peut donc attribuer, à une sagesse indépendante <*selbständig*> souveraine, une fin qui serait fondée uniquement [236] sur la *bonté.* Car on ne peut penser l'effet de celle-ci (relativement au bonheur des êtres raisonnables) comme conforme au souverain Bien originaire que sous les conditions restrictives de l'accord avec la *sainteté* [*] de la volonté de Dieu [422]. C'est pourquoi ceux qui ont placé la fin de la création dans la gloire de Dieu (à condition que l'on ne pense pas celle-ci de façon anthropomorphique comme inclination à vouloir être loué) [423] ont sans doute trouvé l'expression convenant le mieux. Car rien n'est davantage à la gloire de Dieu que ce qui est le plus estimable dans le monde, le respect pour son commandement, l'observation du saint devoir que sa loi nous impose [424], quand [237] son admirable projet en vient à couronner un ordre si beau par un bonheur proportionné. Si ce dernier aspect le rend aimable (pour parler le langage des hommes), il est, à cause du premier, l'ob-jet d'un culte (adoration). Même des hommes peuvent, par leurs bienfaits, gagner certes l'amour, mais jamais, seulement par eux, le respect, de sorte que la plus grande bienfaisance ne leur fait honneur qu'autant qu'elle s'exerce dignement.

Que, dans l'ordre des fins, l'homme (et avec lui chaque être raisonnable) soit une *fin en lui-même*, c'est-à-dire qu'il ne puisse jamais être utilisé par quelqu'un (pas même par Dieu) simplement en tant que moyen, sans qu'il soit en même temps lui-même, en l'occurrence, une fin, qu'il faille donc que l'*humanité* en notre personne soit *sainte* pour nous-mêmes, c'est une conséquence qui, à présent, se tire d'elle-même,

parce que l'homme est le *sujet*[425] *de la loi morale*, partant, de ce qui est saint en soi, [V, 132] à cause de quoi et en accord avec quoi quelque chose peut seulement d'ailleurs être, en général, qualifié de saint. Car cette loi morale se fonde sur l'autonomie de sa volonté en tant qu'elle est une volonté libre, et il faut que celle-ci, suivant ses lois universelles, puisse nécessairement *donner son accord* en même temps à ce à quoi elle doit se *soumettre*.

[238]

VI.
Sur les postulats de la raison pratique pure en général

Ils partent tous de la proposition-fondamentale de la moralité, qui n'est pas un postulat, mais une loi par laquelle la raison détermine immédiatement la volonté, laquelle, par cela même qu'elle est ainsi déterminée, exige, comme volonté pure, ces conditions nécessaires à l'observation de son précepte. Ces postulats ne sont pas des dogmes théoriques, mais des *présupposés* sous un rapport pratique nécessaire ; ils n'élargissent donc assurément pas[426] la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative en *général* (au moyen de leur relation à ce qui est pratique) de la réalité objective et lui donnent le droit d'élaborer des concepts dont autrement elle ne pourrait pas même prétendre affirmer seulement la possibilité.

Ces postulats sont ceux de l'*immortalité*, de la *liberté*, considérée positivement (comme la causalité d'un être, en tant qu'il appartient au monde intelligible)[427], et de l'*existence de Dieu*. Le *premier* découle de la condition, nécessaire pratiquement, de l'appropriation de la durée à l'intégralité de l'accomplissement de la loi morale ; le *second*, du nécessaire présupposé de l'indépendance à l'égard du monde sensible et du pouvoir de détermination de notre volonté d'après [239] la loi d'un monde intelligible, c'est-à-dire de la liberté[428] ; le *troisième*, de la nécessité de la condition d'un tel monde

intelligible qui, afin qu'il soit le souverain Bien, requiert la présupposition du souverain Bien indépendant <*selbständigen*>, c'est-à-dire de l'existence de Dieu.

L'aspiration au souverain Bien, rendue nécessaire par le respect pour la loi morale, avec le présupposé qui en découle de la réalité objective de ce souverain Bien, conduit donc, par des postulats de la raison pratique, à des concepts que la raison spéculative pouvait certes présenter comme des problèmes, mais qu'elle ne pouvait résoudre. Donc : 1. Elle conduit au problème[429] dans la solution duquel [V, 133] la raison spéculative ne pouvait commettre que des *paralogismes* (à savoir à celui de l'immortalité), parce que manquait ici le critère de la permanence pour parachever le concept psychologique d'un sujet dernier, nécessairement attribué à l'âme dans la conscience de soi[430], jusqu'à en faire la représentation réelle d'une substance, ce que parvient à faire la raison pratique par le postulat d'une durée requise pour la conformité avec la loi morale dans le souverain Bien comme fin totale de la raison pratique. 2. Elle conduit au concept[431] dont la raison spéculative ne comportait rien d'autre que l'*antinomie,* antinomie dont elle ne pouvait fonder la solution que sur un concept problématiquement certes pensable, mais non démontrable et déterminable par elle quant à sa réalité objective, à savoir l'idée *cosmologique* [240] d'un monde intelligible et la conscience de notre existence dans ce monde, et elle y conduit au moyen du postulat de la liberté (liberté dont la raison pratique[432] montre la réalité par la loi morale, exposant en même temps avec cette dernière la loi d'un monde intelligible, que la raison spéculative ne pouvait qu'indiquer, mais dont elle ne pouvait déterminer le concept). 3. Elle donne de la signification (dans une intention pratique, c'est-à-dire en tant que condition de possibilité de l'objet d'une volonté déterminée par cette loi) à ce qu'il fallait à la raison spéculative certes penser, mais aussi, comme simple *idéal* transcendantal, laisser indéterminé, à savoir au concept *théologique* de l'Être originaire, en tant que principe suprême du souverain Bien dans un monde intelligible par une législation morale toute-puissante dans ce dernier.

Mais notre connaissance se trouve-t-elle dès lors effectivement élargie de cette manière par la raison pratique pure, et ce qui était *transcendant* pour la raison spéculative est-il *immanent* avec la raison pratique ? Assurément, mais *seulement dans une visée pratique*. Car nous ne connaissons sans doute par là ni la nature de notre âme, ni le monde intelligible, ni l'Être suprême selon ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais nous avons seulement réuni leurs concepts dans le concept *pratique* du *souverain Bien*, en tant qu'objet de notre volonté, et cela complètement *a priori* par la raison pure, mais uniquement au moyen de la loi morale et seulement aussi par rapport à cette loi au regard de l'objet qu'elle commande. [241] Mais quant à savoir comment la liberté est seulement possible, et comment l'on a à se représenter théoriquement et positivement cette sorte de causalité, on ne le pénètre pas pour autant, mais seulement qu'une telle liberté existe [433], postulée par la loi morale et en vue de celle-ci. Il en va de même pour les autres idées qu'aucun entendement humain n'approfondira jamais quant à leur possibilité, mais dont [V, 134] aucune sophistique aussi ne fera jamais admettre, contre la conviction de l'homme même le plus ordinaire, que ce ne sont pas de vrais concepts [434].

VII.
Comment il est possible de penser, dans une intention [435] pratique, un élargissement de la raison pure qui ne soit pas en même temps un élargissement de sa connaissance comme connaissance spéculative

Pour ne pas devenir trop abstrait, nous voulons répondre à cette question en l'appliquant immédiatement au cas dont il s'agit ici. – Pour élargir *pratiquement* une connaissance pure, il faut que soit donnée *a priori* une *intention*, c'est-à-dire une fin comme objet (de la volonté), objet qui, indépendamment de toutes les propositions-fondamentales théoriques [436], est représenté comme pratiquement nécessaire par un impératif déterminant immédiatement la volonté (catégorique) ; et cet objet est ici le *souverain Bien.* Or, celui-ci [437] n'est pas possible

sans présupposer trois concepts théoriques (pour lesquels, parce que ce sont de simples concepts purs de la raison, [242] on ne peut trouver aucune intuition correspondante ni, partant, par la voie théorique, aucune réalité objective) : à savoir la liberté, l'immortalité et Dieu. Donc la possibilité de ces objets de la raison spéculative pure, la réalité objective que cette dernière ne pouvait leur assurer, est postulée par la loi pratique qui commande de faire exister le souverain Bien possible dans un monde ; par là alors la connaissance théorique de la raison pure reçoit sans doute un accroissement [438], mais qui consiste simplement en ce que ces concepts, qui autrement sont problématiques pour elle (simplement pensables), sont maintenant assertoriquement déclarés être de ces concepts auxquels correspondent effectivement des objets, parce que la raison pratique a inévitablement besoin de l'existence de ces derniers pour la possibilité de son objet, lequel est même pratiquement absolument nécessaire, le souverain Bien, et que la raison théorique a le droit, pour cela, de les supposer. Cet élargissement de la raison théorique n'est cependant pas un élargissement de la spéculation, c'est-à-dire un élargissement dont on puisse faire désormais, dans une *intention théorique*, un usage positif. En effet, comme la raison pratique n'a rien fait de plus à cette occasion que de montrer que ces concepts sont réels et qu'ils ont effectivement leurs objets (possibles), mais qu'avec cela rien ne nous est donné en matière d'intuitions de ces mêmes objets (ce qui ne peut pas non plus être demandé), aucune proposition synthétique n'est donc possible grâce à cette réalité qui leur est reconnue. Par conséquent, [243] cette ouverture ne nous aide en rien à élargir notre connaissance par la raison pure dans une intention spéculative, mais elle l'élargit assurément au [V, 135] regard de l'usage pratique de la raison pure. Les trois idées de la raison spéculative évoquées plus haut ne sont en elles-mêmes pas encore des connaissances ; mais ce sont des *pensées* (transcendantes) dans lesquelles il n'y a rien d'impossible. Or, elles reçoivent, par une loi pratique apodictique, comme conditions nécessaires de la possibilité de ce que cette loi nous commande de *prendre pour objet,* de la réalité objective, c'est-à-dire que nous apprenons par cette loi *qu'elles ont des objets*, sans cependant pouvoir indiquer comment leur concept se

rapporte à un objet[439], et cela, en effet, n'est pas encore une connaissance de *ces objets* ; car on ne peut, par là, juger synthétiquement de quoi que ce soit à leur propos, ni déterminer théoriquement l'application[440] de ces idées, partant, on ne peut faire d'elles absolument aucun usage rationnel théorique, sachant que c'est en cela que consiste proprement toute connaissance spéculative de la raison. Cependant la connaissance théorique, *non pas de ces objets certes*, mais de la raison en général, a tout de même été élargie par là dans la mesure où, malgré tout, des *objets* ont été *donnés* à ces idées par les postulats pratiques, puisqu'une pensée simplement problématique a acquis par là seulement de la réalité objective. Ce n'était donc pas là un élargissement de la connaissance *d'ob-jets suprasensibles donnés*, mais quand même un élargissement de la raison théorique et [244] de la connaissance de cette dernière relativement au suprasensible en général, en tant que la raison a été contrainte de reconnaître *qu'il y a de tels ob-jets*, sans pour autant pouvoir les déterminer plus précisément ni, partant, élargir la connaissance des objets eux-mêmes (dont il est établi désormais qu'ils lui ont été donnés à partir d'un fondement pratique, et aussi seulement en vue d'un usage pratique), la raison théorique pure pour laquelle toutes ces idées sont transcendantes et sans objet ne devant cet accroissement qu'à son pouvoir pratique pur. Elles deviennent ici *immanentes* et *constitutives*, parce qu'elles sont les fondements de la possibilité de *rendre effectivement-réel l'objet nécessaire* de la raison pratique pure (le souverain Bien), alors que sans cela elles sont *transcendantes* et elles sont de simples principes *régulateurs* de la raison spéculative, qui ne lui imposent pas d'admettre un nouvel objet au-delà de l'expérience, mais seulement de rapprocher de l'intégralité son propre usage dans l'expérience[441]. Mais, dès lors que la raison est entrée en possession de cet accroissement, il lui faudra, en tant que raison spéculative (en fait uniquement pour assurer son usage pratique), se mettre au travail avec ces idées négativement, c'est-à-dire en vue non pas d'un élargissement, mais d'une clarification[442], pour écarter, d'un côté, l'*anthropomorphisme* comme la source de la *superstition* [V, 136] ou comme élargissement apparent de ces concepts par une prétendue

expérience, d'un autre côté, le *fanatisme* qui promet l'élargissement de ces concepts par une intuition suprasensible ou [245] par des sentiments de ce genre ; il n'y a là que des obstacles à l'usage pratique de la raison pure, obstacles dont la suppression fait donc assurément partie de l'élargissement de notre connaissance dans une intention pratique, sans que cet élargissement soit contredit par le fait d'avouer en même temps que la raison, dans son intention spéculative, n'a absolument rien gagné par là.

Pour tout usage de la raison relativement à un ob-jet sont requis des concepts purs de l'entendement (des *catégories*), sans lesquels aucun ob-jet ne peut être pensé. Ces concepts ne peuvent être appliqués pour l'usage théorique de la raison, c'est-à-dire pour la connaissance de ces ob-jets, qu'à condition qu'une intuition (laquelle est toujours sensible) puisse en même temps leur être soumise, et donc seulement pour représenter par eux un objet d'expérience possible [443]. Or, ici, des *idées* de la raison, qui ne peuvent être données dans aucune expérience, sont précisément ce qu'il me faudrait penser, au moyen de catégories, pour le connaître. Cependant, il ne s'agit pas ici de la connaissance théorique des objets de ces idées, mais seulement d'établir qu'elles ont tout simplement des objets. Cette réalité leur est procurée par la raison, pratique pure, et la raison théorique, en cela, n'a rien de plus à faire que de *penser* simplement ces objets au moyen de catégories, ce qui est parfaitement possible, comme nous l'avons clairement montré par ailleurs [444], sans qu'il y ait besoin d'intuition (ni sensible ni suprasensible), parce que les catégories [246] ont leur siège et leur origine dans l'entendement pur, indépendamment de toute intuition et antérieurement à toute intuition, seulement en tant que faculté de penser, et qu'elles signifient toujours seulement un objet en général, *de quelque manière qu'il puisse en définitive nous être donné*. Or, il n'est sans doute pas possible de donner aux catégories, en tant qu'elles doivent être appliquées à ces idées, un objet dans l'intuition ; mais *qu'un tel objet existe effectivement*, partant, que la catégorie, en tant que simple forme de la pensée, ne soit pas ici vide, mais ait une signification, cela leur est suffisamment garanti cependant par

un objet que la raison pratique propose indubitablement dans le concept du souverain Bien, et donc leur est garantie la *réalité des concepts* qui font partie de ce qui est requis pour la possibilité du souverain Bien, sans que soit produit pour autant, par cet accroissement, le moindre élargissement de la connaissance suivant des propositions-fondamentales théoriques.

[V, 137] Si, en outre, ces idées de Dieu, d'un monde intelligible (du royaume de Dieu) et de l'immortalité sont déterminées par des prédicats qui sont tirés de notre propre nature, on ne peut regarder cette détermination ni comme une *présentation sensible*[445] de ces idées pures de la raison (anthropomorphismes), ni comme une connaissance transcendante d'ob-jets *suprasensibles* ; en effet, ces prédicats ne sont autres que [247] l'entendement et la volonté, et considérés plus précisément dans ce rapport réciproque dans lequel il faut les penser dans la loi morale, donc seulement en tant qu'il est fait d'eux un usage pratique pur. De tout ce qui, par ailleurs, se rattache psychologiquement à ces concepts, c'est-à-dire dans la mesure où nous observons empiriquement ces facultés qui sont les nôtres *dans leur exercice* (par exemple, que l'entendement de l'homme est discursif, que ses représentations sont donc des pensées et non des intuitions, qu'elles se succèdent dans le temps, que sa volonté est toujours grevée, quant à sa satisfaction, d'une dépendance à l'égard de l'existence de son ob-jet, etc., ce qui ne saurait se rencontrer ainsi dans l'Être suprême), il est alors fait abstraction ; et ainsi, des concepts par lesquels nous pensons pour nous un être de l'entendement pur, il ne reste rien de plus que juste ce qui est requis pour la possibilité de penser une loi morale, partant, certes, une connaissance de Dieu, mais seulement relativement à la pratique ; c'est pourquoi, si nous faisons l'essai de l'élargir pour en faire une connaissance théorique, nous obtenons pour Dieu un entendement qui ne pense pas, mais *qui est intuitif*[446], une volonté qui est dirigée sur des objets de l'existence desquels son contentement ne dépend pas de la moindre façon (je ne veux même pas mentionner les[447] prédicats transcendantaux, comme par

exemple une grandeur de l'existence, c'est-à-dire une durée, mais qui ne se manifeste pas dans le temps, lequel est l'unique moyen pour nous de nous représenter l'existence comme grandeur [248]), tous attributs dont nous ne pouvons nous former aucun concept servant à la *connaissance* de l'ob-jet, ce qui nous apprend aussi qu'ils ne peuvent jamais servir à une *théorie* des êtres suprasensibles, et que donc, de ce côté-là, ils ne sont pas du tout en mesure de fonder une connaissance spéculative, mais que leur usage se borne exclusivement à la mise en œuvre de la loi morale.

Ce qui vient d'être dit est si évident et peut, par le fait, être prouvé si clairement que l'on peut tranquillement mettre au défi tous les prétendus *érudits en théologie naturelle* (une singulière désignation) [*] de nommer ne serait-ce qu'un seul de ces [V, 138] attributs déterminant leur ob-jet (en dehors des prédicats purement ontologiques), soit de l'entendement, soit de la volonté, dont on ne puisse établir de façon irréfutable que, si l'on en [249] retire tout anthropomorphisme, il ne nous reste plus que le simple mot, sans que l'on puisse relier à ce mot le moindre concept, grâce auquel il serait permis d'espérer un élargissement de la connaissance théorique. Mais, au regard de ce qui est pratique, il nous reste cependant encore, de ces attributs d'un entendement et d'une volonté, le concept d'un rapport auquel la loi morale (qui précisément détermine *a priori* ce rapport de l'entendement à la volonté) confère de la réalité objective. Dès lors que cela est acquis, le concept de l'objet d'une volonté moralement déterminée (le concept du souverain Bien), et avec lui les conditions de sa possibilité, les idées de Dieu, de liberté et d'immortalité, se voient accorder aussi de la réalité, mais toujours seulement en relation avec la pratique de la loi morale (et non en vue de quelque spéculation que ce soit).

Après ces rappels, il est aisé maintenant de trouver aussi la réponse à l'importante question de savoir *si le concept de Dieu est un concept qui ressortit à la physique* (partant, aussi à la métaphysique, en tant que celle-ci renferme seulement les principes purs *a priori* de la première dans leur sens universel) *ou à la morale* [448]. *Expliquer* les dispositions de la nature ou leur changement en ayant recours, en l'occurrence, à Dieu

comme à l'Auteur de toutes choses, ce n'est, pour le moins, pas une explication physique, et c'est en général [449] l'aveu que l'on est au bout de sa philosophie, puisque l'on est contraint d'admettre quelque chose dont [250] on n'a autrement par soi aucun concept, pour pouvoir se former un concept de la possibilité de ce que l'on a devant les yeux [450]. Mais, s'élever par la métaphysique *au moyen de raisonnements concluants* de la connaissance de *ce* monde au concept de Dieu et à la preuve de son existence, c'est impossible pour cette raison qu'il nous faudrait connaître ce monde comme le tout possible le plus parfait [451], et, partant, à cette fin, connaître tous les mondes possibles (pour pouvoir les comparer avec celui-ci), et, partant, être omniscients, [V, 139] pour affirmer que ce n'est que par un *Dieu* (pour affirmer comment il nous faut, à nous, penser ce concept) que ce monde était possible. Connaître cependant, en plus, l'existence de cet être entièrement à partir de simples concepts, voilà qui est absolument impossible, parce que toute proposition relative à l'existence, c'est-à-dire telle qu'elle affirme d'un être, dont je me forme un concept, qu'il existe, est une proposition synthétique, c'est-à-dire une proposition par laquelle je dépasse ce concept et affirme de lui plus que ce qui était pensé en lui : à savoir que pour ce concept qui est *dans l'entendement* est aussi posé, comme lui correspondant, un ob-jet *hors de l'entendement*, ce qui est manifestement impossible à découvrir par aucun raisonnement [452]. Donc, il ne reste pour la raison qu'une seule manière de procéder pour parvenir à cette connaissance, à savoir déterminer son objet en partant, comme raison pure, du principe suprême de son usage pratique pur (puisque cet usage ne vise de toute façon que l'*existence* de quelque chose comme conséquence de la raison) [251]. Et c'est là que se présente non seulement, avec la tâche inévitable imposée par la raison, à savoir la nécessaire tension de la volonté vers le souverain Bien, la nécessité d'admettre un tel Être originaire relativement à la possibilité de ce bien dans le monde, mais, ce qui est le plus remarquable, quelque chose qui faisait entièrement défaut à la démarche de la raison dans la voie naturelle, à savoir *un concept exactement déterminé de cet Être originaire.* Étant donné que nous ne pouvons connaître qu'une petite partie de ce monde, et que nous pouvons encore moins le comparer avec tous les mondes

possibles, nous pouvons donc certes conclure, de l'ordre, de la finalité et de la grandeur qu'il présente, à un Auteur *sage, bon, puissant*, etc.[453], de ce monde, mais non à *l'omniscience, la toute-bonté, la toute-puissance*, etc., de cet Auteur. On peut aussi très bien reconnaître que l'on est certes autorisé à suppléer cette inévitable lacune par une hypothèse permise et tout à fait raisonnable, à savoir que, si dans tous les points qui se présentent à une connaissance plus précise de notre part transparaît de la sagesse, de la bonté, etc., alors il en sera de même dans tous les autres, et qu'il est donc raisonnable d'attribuer à l'Auteur du monde toute la perfection possible ; toutefois, ce ne sont pas là des *raisonnements* qui puissent nous permettre de nous illusionner sur notre pénétration, mais seulement des droits que l'on peut nous accorder, et qui, malgré cela, ont besoin encore d'une habilitation venant d'ailleurs pour que l'on puisse en user. Le concept de Dieu reste donc toujours, lorsqu'on suit la voie empirique [252] (de la physique), un *concept* de la perfection de l'Être premier *qui n'est pas assez exactement déterminé* pour qu'on puisse le tenir pour adéquat au concept d'une divinité (avec la métaphysique en revanche, dans sa partie transcendantale, on ne peut rien obtenir du tout).

[V, 140] Je tente donc de confronter ce concept avec l'objet de la raison pratique, et je découvre là que la proposition-fondamentale morale n'admet cet objet[454] comme possible que sous la supposition d'un Auteur du monde possédant la *souveraine perfection.* Il faut qu'il soit *omniscient*, pour connaître ma conduite jusque dans l'intimité ultime de ma résolution dans toutes les situations possibles et pour tout le temps à venir ; il faut qu'il soit *tout-puissant*, pour donner à ma conduite les suites qui lui sont conformes, comme aussi *omniprésent, éternel*, etc. Partant, la loi morale, par le concept du souverain Bien comme ob-jet d'une raison pratique pure, détermine le concept de l'Être originaire *comme Être suprême*[455], ce que n'a pu accomplir la démarche physique (et, la prolongeant à un niveau plus élevé, la démarche métaphysique), partant, toute la démarche spéculative de la raison. Donc le concept de Dieu est un concept qui originairement ne ressortit pas à la physique, c'est-à-dire un

concept pour la raison spéculative, mais à la morale, et on peut le dire également des autres concepts de la raison, dont nous avons traité plus haut comme postulats de la raison dans son usage pratique.

[253] Si, remontant dans l'histoire de la philosophie grecque, on ne trouve, avant *Anaxagore*[456], aucune trace nette d'une théologie rationnelle pure, la raison ne s'en trouve pas dans le fait que les philosophes plus anciens aient manqué d'entendement et de perspicacité pour s'élever jusque là par la voie de la spéculation, au moins avec l'aide d'une hypothèse tout à fait raisonnable ; quoi de plus facile, quoi de plus naturel, que la pensée qui d'elle-même se présente à chacun d'admettre, au lieu de diverses causes du monde présentant des degrés de perfection indéterminés, une cause unique et raisonnable qui possède *toute la perfection* ? Mais les maux dans le monde leur paraissaient constituer des objections beaucoup trop fortes pour qu'ils se tinssent autorisés à adopter une telle hypothèse. Partant, ils firent preuve d'intelligence et de pénétration en cela même qu'ils ne se permirent pas cette hypothèse et qu'ils cherchèrent plutôt au milieu des causes naturelles s'ils ne pouvaient pas tomber, parmi elles, sur la constitution et le pouvoir requis pour l'Être originaire. Mais, après que ce peuple pénétrant eut avancé dans ses recherches jusqu'à traiter, philosophiquement, même des objets moraux, sur lesquels d'autres peuples n'ont jamais rien fait d'autre que bavarder, ils rencontrèrent tout d'abord un nouveau besoin, à savoir un besoin pratique, qui ne manqua point de leur fournir le concept déterminé de l'Être originaire pendant que la raison spéculative devait se satisfaire du rôle de spectateur, ou tout au plus du mérite qu'elle pouvait avoir à orner un concept qui ne s'était pas développé sur son sol [254], et à promouvoir par un cortège [V, 141] de confirmations tirées de l'étude de la nature qui alors seulement purent ressortir, non pas sans doute l'autorité de ce concept (qui était déjà fondée), mais bien plutôt la possibilité de parader avec une prétendue pénétration théorique de la raison.

À la lumière de ces rappels, le lecteur de la critique de la raison spéculative pure achèvera de se convaincre combien

était hautement nécessaire, combien était utile, pour la théologie et la morale, la difficile *déduction* des catégories [457]. Car c'est par là seulement que l'on peut éviter, quand on les situe dans l'entendement pur, de les tenir, avec *Platon*, pour innées [458], et de fonder là-dessus des prétentions transcendantes avec des théories du suprasensible que l'on ne verra pas disparaître de sitôt, mais en transformant par là la théologie en lanterne magique pour des fantasmagories [459], ou que l'on peut éviter, si au contraire on tient qu'elles sont acquises, de borner, avec *Épicure.*, tout usage de ces catégories, même celui qui en est fait dans une intention pratique, seulement à des ob-jets et à des fondements de la détermination sensibles [460]. Mais, évidemment, tout cela ne peut être évité [461] qu'après que la critique, dans cette déduction, a pu prouver, *premièrement* : qu'elles ne sont pas d'origine empirique, mais qu'elles ont *a priori* leur siège et leur source dans l'entendement pur ; *deuxièmement* aussi : que, comme elles sont rapportées *à des ob-jets en général*, indépendamment de l'intuition de ces ob-jets [255], elles ne peuvent certes produire une *connaissance théorique* qu'en étant appliquées à des ob-jets *empiriques*, mais qu'elles servent malgré tout aussi, appliquées à un ob-jet donné par la raison pratique pure, *au penser déterminé* du *suprasensible*, à condition toutefois que cette pensée ne soit déterminée que par des prédicats qui appartiennent nécessairement à *l'intention pratique* pure, donnée *a priori*, et à sa possibilité. Borner, quant à la spéculation, la raison pure [462], et l'élargir pratiquement, c'est cela seulement qui la mène à cette *relation d'égalité* dans le cadre de laquelle la raison en général peut être utilisée conformément à ses fins, et cet exemple prouve, mieux que tout autre, qu'il faut que le chemin vers la *sagesse*, s'il doit être assuré et non devenir impraticable ou nous égarer, passe inévitablement, chez nous autres hommes, par la science, ce dont, à savoir que la science conduise à cette fin, on ne peut se convaincre qu'une fois qu'elle est achevée.

[V, 142]

VIII.
De l'acte-de-tenir-pour-vrai venant d'un besoin de la raison pure

Un *besoin* de la raison pure dans son usage spéculatif ne conduit qu'à des *hypothèses*, le besoin de la [256] raison pratique pure, en revanche, conduit à des *postulats* ; car, dans le premier cas, je m'élève du dérivé aussi haut *que je le veux* dans la série des fondements, et j'ai besoin d'un fondement originaire [463], non pas pour donner à ce dérivé (par exemple à la liaison causale des choses et des changements dans le monde) de la réalité objective, mais seulement pour satisfaire complètement ma raison dans ses recherches concernant ce dérivé. Ainsi je vois devant moi de l'ordre et de la finalité dans la nature, et je n'ai pas besoin, pour m'assurer de la *réalité-effective* de l'un et de l'autre, d'avoir recours à la spéculation, mais seulement, pour les *expliquer*, de leur *supposer une divinité* comme cause, étant donné qu'une telle supposition – parce que le raisonnement qui conclut d'un effet à une cause déterminée, spécialement à une cause aussi exactement et aussi complètement déterminée que l'est celle que nous avons à penser en Dieu, est toujours incertain et pénible – ne peut jamais être portée à un degré plus élevé que celui que constitue, pour nous autres hommes, l'opinion la plus raisonnable [*]. Au [257] contraire, un besoin de la raison *pratique* pure est fondé sur un *devoir*, celui de prendre quelque chose (le souverain Bien) comme ob-jet de ma volonté pour le promouvoir de toutes mes forces ; mais il me faut pour cela supposer la possibilité de cet ob-jet, partant, aussi les conditions nécessaires à cette possibilité, à savoir Dieu, la liberté et l'immortalité, parce que je ne puis les prouver par ma raison spéculative, ni non plus assurément les réfuter. Ce devoir se fonde sur une loi évidemment entièrement indépendante de ces dernières suppositions, apodictiquement certaine par elle-même, à savoir la loi morale, et il n'a besoin, par conséquent, d'aucun soutien extérieur venant d'une opinion théorique sur la constitution interne des choses, la finalité secrète de l'ordre du monde ou de quelque gouverneur qui y présiderait [464], pour nous obliger le plus parfaitement à des actions inconditionnellement conformes à la loi. Mais

l'effet subjectif de cette loi, à savoir la *résolution*, conforme à cette loi et rendue nécessaire aussi par elle, de promouvoir le souverain Bien pratiquement possible, suppose au moins que ce dernier soit *possible*, car si ce n'était pas le cas, il serait pratiquement impossible de poursuivre l'objet d'un concept qui serait au fond vide et sans objet. Or, les postulats ci-dessus [258] ne concernent que les conditions physiques ou métaphysiques, en un mot les conditions résidant dans la nature des choses, de la *possibilité* du souverain Bien, non en vue d'une quelconque intention spéculative, mais en vue d'une fin pratiquement nécessaire de la volonté rationnelle pure, qui ici ne *choisit* pas, mais *obéit* à un commandement inflexible de la raison, lequel a *objectivement* son fondement dans la constitution des choses telles qu'il nous faut en juger universellement par la raison pure, et ne se fonde certainement pas sur l'*inclination* qui, en vue de ce que nous *souhaitons* pour des raisons *purement subjectives*, n'est nullement autorisée à admettre aussitôt comme possibles les moyens de l'obtenir, voire même comme effectivement-réel l'ob-jet. C'est donc là un *besoin dans une intention absolument nécessaire*, et qui justifie qu'on le suppose, non seulement comme hypothèse permise, mais comme postulat dans une intention pratique ; et, si l'on accorde que la loi morale pure oblige inflexiblement un chacun comme commandement (non comme règle de prudence), l'homme intègre peut bien dire : je *veux* qu'il y ait un Dieu, que mon existence dans ce monde soit encore, en dehors de la connexion naturelle, une existence dans un monde pur de l'entendement, enfin que ma durée aussi soit sans fin, j'y tiens fermement et je ne me laisse pas enlever cette croyance ; car c'est la seule chose en laquelle mon intérêt, parce qu'il ne m'est en rien *permis* de le modérer, détermine inévitablement mon jugement [259], sans avoir cure des arguties, quelle que soit ma faiblesse à être en mesure de leur répliquer ou à leur en opposer de plus vraisemblables [* 465].

[V, 144] Pour éviter tout malentendu dans l'emploi d'un concept encore aussi inhabituel que celui d'une croyance rationnelle pratique pure [260], qu'il me soit permis d'ajouter encore une remarque. – Il pourrait sembler peut-être que tout se passait comme si cette croyance rationnelle était elle-même

annoncée ici comme un *commandement*, à savoir celui d'admettre le souverain Bien comme possible. Mais une croyance qui est commandée est une chose absurde. Qu'on se souvienne cependant de l'analyse faite plus haut de ce que le concept de souverain Bien demande que l'on admette, et on comprendra qu'il n'est absolument pas permis de commander d'admettre cette possibilité, et qu'elle n'exige pas de résolutions pratiques de la *reconnaître*, mais qu'il faut que la raison spéculative la concède sans requête ; car personne ne peut en effet vouloir soutenir qu'il est en soi *impossible* qu'il puisse y avoir une dignité des êtres raisonnables à être heureux conforme à la loi morale, à laquelle soit liée une possession de ce bonheur proportionnée à cette dignité. Or, relativement au premier élément du souverain Bien, à savoir en ce qui concerne la moralité, la loi morale nous donne simplement un commandement, et douter de la possibilité de cet élément constitutif, cela reviendrait à jeter le doute sur la loi morale elle-même. Mais en ce qui concerne le second élément de cet objet, à savoir le bonheur constamment conforme à cette dignité, il n'est pas même besoin, il est vrai, d'un commandement, pour en reconnaître la possibilité en général, car la raison théorique n'a elle-même rien à objecter à cela ; c'est seulement [261] *la manière dont* nous devons penser une telle harmonie des lois de la nature avec celles [V, 145] de la liberté qui présente un aspect à propos duquel il nous incombe de faire un *choix*, parce que la raison théorique, à ce sujet, ne décide rien avec une certitude apodictique, et, en ce qui concerne cette certitude, il peut y avoir un intérêt moral qui fasse pencher la balance.

J'avais dit plus haut que, si l'on envisage un simple processus naturel dans le monde, on ne peut en attendre le bonheur exactement conforme à la valeur morale, et qu'il convenait de le tenir pour impossible, et que donc on ne peut, de ce côté-là, reconnaître la possibilité du souverain Bien que dans la supposition d'un Auteur moral du monde. C'est intentionnellement que j'ai différé le fait de borner ce jugement aux conditions *subjectives* de notre raison, pour en faire usage seulement dès lors qu'il serait question de déterminer plus avant le mode de l'acte-de-les-tenir-pour-vrai. En fait, cette impossibilité est *simplement subjective*, c'est-à-

dire que notre raison trouve qu'il est *impossible pour elle* de se rendre concevable, d'après un simple déroulement naturel, un rapport si exactement proportionné et toujours approprié à sa fin entre deux séries d'événements se produisant dans le monde suivant des lois si différentes [466] ; quoiqu'elle ne puisse pas prouver non plus, comme pour tout ce qui par ailleurs dans la nature est conforme à une fin, l'impossibilité de ce rapport d'après [262] des lois universelles de la nature, c'est-à-dire le montrer suffisamment en partant de fondements objectifs.

Mais c'est ici qu'entre en jeu un fondement de la décision d'une autre espèce pour faire pencher la balance dans l'hésitation de la raison spéculative. Le commandement de promouvoir le souverain Bien est fondé objectivement (dans la raison pratique), et la possibilité du souverain Bien en général est aussi fondée objectivement (dans la raison théorique, qui n'a rien à objecter là contre). Mais ce dont la raison ne peut décider objectivement, c'est de quelle manière nous devons nous représenter cette possibilité, si c'est d'après des lois universelles de la nature sans un sage Auteur qui préside à cette nature, ou uniquement en supposant un tel Auteur. Or ici se présente une condition *subjective* de la raison : la seule manière théoriquement possible pour elle, et en même temps la seule utile pour la moralité (qui est soumise à une loi *objective* de la raison), de penser la correspondance exacte du royaume de la nature et du royaume des mœurs comme condition de la possibilité du souverain Bien. Or, puisque promouvoir ce dernier, et, par conséquent, la supposition de sa possibilité, est *objectivement* (mais seulement suivant la raison pratique) nécessaire, mais qu'en même temps la manière dont nous voulons, pour nous, le penser comme possible, est offerte à notre choix, dans lequel on est porté cependant par un libre intérêt de [V, 146] la raison pratique pure à se décider à admettre un sage Auteur du monde, le principe qui [263] détermine en cela notre jugement est certes *subjectif* en tant que besoin, mais il est en même temps aussi, en tant que moyen de promouvoir ce qui est *objectivement* (pratiquement) nécessaire, le fondement d'une *maxime* de l'acte-de-tenir-pour-vrai dans une intention pratique, c'est-à-dire *une croyance rationnelle pratique pure*. Cette croyance n'est donc

pas commandée, mais, en tant que détermination de notre jugement à admettre cette existence et, en outre, à la poser au fondement de l'usage de la raison [467] – détermination volontaire [468], favorable à l'intention morale (commandée) et s'accordant, de surcroît, avec le besoin théorique de la raison –, c'est de la résolution morale qu'elle a surgi d'elle-même [469] ; elle peut donc assez souvent, même parfois chez ceux qui sont bien résolus, devenir chancelante [470], mais elle ne peut jamais tomber dans l'incroyance.

IX.
Du rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique

Si la nature humaine est destinée à tendre au souverain Bien, il faut aussi admettre que la mesure de ses facultés de connaître, et particulièrement la relation de ces facultés entre elles, est appropriée à cette fin. Or, il se trouve que la critique de la raison *spéculative* pure prouve l'extrême incapacité de cette dernière [264] à résoudre, de manière conforme à la fin, les problèmes les plus importants qui lui sont soumis, bien qu'elle ne méconnaisse pas les indications naturelles, et que l'on ne peut pas ne pas voir, que donne cette même raison précisément, tout comme les grands pas qu'elle peut faire pour se rapprocher de cette fin élevée qui lui est assignée, mais sans pourtant l'atteindre jamais pour elle-même, fût-ce avec l'aide de la plus grande connaissance possible de la nature. Il semble donc qu'ici la nature nous ait traités seulement *à la façon d'une marâtre* lorsqu'il s'est agi de nous doter de la faculté dont nous avons besoin pour notre fin.

Mais supposons qu'elle se soit conformée en cela à notre souhait, et qu'elle nous ait donné en partage cette capacité de pénétration ou ces lumières que nous voudrions bien posséder, ou que certains *s'imaginent* sans doute même avoir effectivement en leur possession ; quelle pourrait bien en être, selon toute apparence, la conséquence ? À moins qu'en même temps notre nature tout entière n'en soit changée, les *inclinations*, qui ont évidemment toujours le premier mot, [V, 147] réclameraient d'abord leur satisfaction et, liées à la

réflexion rationnelle, leur satisfaction la plus grande et la plus durable possible, sous le nom de *bonheur* ; la loi morale parlerait ensuite, afin de maintenir ces inclinations dans les bornes qui leur conviennent, et même afin de les soumettre toutes ensemble à une fin plus élevée, ne tenant compte d'aucune inclination. Mais, au lieu de la lutte que la résolution morale a maintenant à soutenir avec les inclinations, lutte dans [265] laquelle l'âme, après quelques défaites, va cependant acquérir peu à peu de la force morale, *Dieu* et l'*éternité*, avec leur *majesté redoutable*, seraient sans cesse *devant nos yeux* (car ce que nous pouvons parfaitement prouver a la même valeur, quant à la certitude, que ce dont nous pouvons nous assurer par nos propres yeux). La transgression de la loi serait sans doute évitée, ce qui est commandé serait accompli ; mais comme la *résolution* à partir de laquelle des actions doivent se produire ne peut nous être inspirée par aucun commandement, alors que l'aiguillon de l'activité est ici immédiatement présent et *extérieur*, qu'il n'est donc pas loisible à la raison de s'élever d'abord dans l'effort pour rassembler, par une représentation vivante de la dignité de la loi, des forces afin de résister aux inclinations, la plupart des actions conformes à la loi seraient produites par la crainte, très peu seulement par l'espérance, et absolument aucune par le devoir, et la valeur morale des actions en revanche, sur laquelle seule repose pourtant la valeur de la personne et même du monde aux yeux de la sagesse suprême, n'existerait absolument pas[471]. La conduite des hommes, aussi longtemps que leur nature demeurerait ce qu'elle est actuellement, serait donc transformée en un simple mécanisme où, comme dans un jeu de marionnettes, tout *gesticulerait* bien, mais où cependant on ne rencontrerait *aucune vie* dans les figures. Mais comme il en va tout autrement pour nous, comme, malgré tous les efforts de notre raison [266], nous n'avons de l'avenir qu'une perspective fort obscure et incertaine, comme le gouverneur du monde nous laisse seulement conjecturer et non apercevoir ou clairement prouver son existence et sa majesté, comme, au contraire, la loi morale qui est en nous, sans nous promettre ou nous faire craindre quelque chose avec certitude, exige de nous un respect désintéressé, tout en nous ouvrant cependant par ailleurs, lorsque ce respect est devenu actif et dominant,

mais alors seulement et seulement par ce moyen, des perspectives sur le royaume du suprasensible, quoiqu'il s'agisse seulement de vues faibles, il peut donc y avoir place pour une résolution véritablement morale, immédiatement consacrée à la loi, et la créature raisonnable peut devenir digne d'avoir part au souverain Bien, part correspondant à la valeur morale de sa personne et non simplement à ses actions. [V, 148] Donc, ce que l'étude de la nature et de l'homme nous enseigne par ailleurs suffisamment pourrait ici encore s'avérer pertinent, à savoir que la sagesse impénétrable par laquelle nous existons n'est pas moins digne de vénération pour ce qu'elle nous a refusé que pour ce qu'elle nous a donné en partage.

[267] [V, 149]

DEUXIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

DOCTRINE DE LA MÉTHODE DE LA RAISON PRATIQUE PURE

[269] [V, 151] Par la *doctrine de la méthode* de la raison *pratique* pure, on ne peut pas entendre la façon de procéder (aussi bien dans la réflexion que dans la présentation) avec des propositions-fondamentales pratiques pures en vue d'une connaissance *scientifique* par cette raison [472], ce qu'on appelle habituellement méthode uniquement en fait pour la raison *théorique* (car la connaissance populaire a besoin d'une *manière*, alors qu'il faut à la science une *méthode*, c'est-à-dire une façon de procéder *suivant des principes* de la raison, par lesquels seulement le divers d'une connaissance peut devenir un système). On entend bien plutôt par cette doctrine de la méthode la façon dont on peut assurer aux lois de la raison pratique pure un *accès* à l'esprit humain, de l'*influence* sur ses maximes, c'est-à-dire rendre également subjectivement pratique la raison qui l'est objectivement.

Or il est bien clair qu'il faut que ceux des fondements de la détermination de la volonté qui seuls rendent les maximes proprement morales et leur donnent une valeur morale, à savoir la représentation immédiate de la loi et l'observation objectivement nécessaire de cette loi, en tant que devoir, soient représentés comme les ressorts véritables des actions ; car, sans cela, l'effet produit serait certes la *légalité* des [270] actions, mais non la *moralité* des résolutions. Mais, ce qui doit paraître moins clair à chacun, et plutôt totalement invraisemblable à première vue, c'est que subjectivement aussi cette présentation de la vertu pure puisse posséder *un pouvoir plus grand* sur l'esprit humain et fournir un ressort bien plus puissant pour entraîner comme effet même cette légalité des actions et produire des résolutions <*Entschlieungen*> [473] plus énergiques de préférer la loi, par pur respect pour elle, à toute autre considération, que n'en peuvent jamais avoir ou fournir comme leur effet [474] toutes les séductions qui proviennent [475] de ce que l'on fait miroiter des plaisirs ou, en général, de tout ce que l'on peut comprendre dans le bonheur [476] [V, 152], ou encore toutes les menaces de douleurs et de maux. Pourtant, il en est effectivement ainsi, et, si la nature humaine n'était pas constituée de cette façon, aucune représentation de la loi, représentation faisant appel à des détours et à des moyens

permettant de la recommander, ne pourrait, par ailleurs, jamais produire la moralité de la résolution. Tout ne serait qu'hypocrisie, la loi serait haïe ou même tout à fait méprisée, tout en étant observée cependant en vue de l'avantage personnel. La lettre de la loi (légalité) serait présente dans nos actions, mais son esprit serait totalement absent de nos résolutions (moralité), et comme, malgré tous nos efforts, nous ne pouvons cependant pas, dans notre jugement, nous affranchir totalement de la raison, il faudrait inévitablement que nous apparaissions à nos propres yeux comme des hommes sans valeur [271], abjects, quand bien même nous chercherions à nous dédommager de cette humiliation devant le for intérieur[477] par le fait de jouir de plaisirs qu'une supposée loi naturelle ou divine aurait attachés, selon notre délire, au mécanisme de sa police qui se réglerait simplement sur ce que l'on fait, sans se préoccuper des fondements qui mettent en mouvement, fondements pour lesquels on le fait.

Sans doute ne peut-on pas nier que, pour amener seulement un esprit ou encore inculte ou déjà corrompu à entrer dans la voie du bien moral, on ait besoin de quelques instructions préparatoires pour l'attirer par son avantage personnel ou l'effrayer par la crainte d'un dommage ; mais dès que ce mécanisme, dès que cette lisière a produit ne serait-ce qu'un peu d'effet, il faut absolument que soit présenté à l'âme le fondement moral pur qui met en mouvement, lequel, non seulement parce qu'il est le seul à fonder un caractère (une façon de penser pratique conséquente, suivant des maximes fermes), mais aussi parce qu'il apprend à l'homme à sentir sa propre dignité, confère à l'esprit une force à laquelle il ne s'attendait pas lui-même, lui permettant de s'arracher à tout attachement sensible, pour autant que ce dernier aurait tendance à s'imposer, et de trouver dans l'indépendance de sa nature intelligible et dans la grandeur d'âme à laquelle [272] il se voit destiné, une compensation plus que suffisante[478] pour les sacrifices qu'il consent. Nous allons donc prouver, par des observations que chacun peut faire, que cette propriété de notre esprit, cette réceptivité à un intérêt moral pur et, partant, la force motrice venant de la pure représentation de la vertu, si elle est convenablement proposée au cœur humain, est le

ressort le plus puissant et, s'il s'agit de la durée et de la ponctualité dans l'observation des maximes morales, le ressort unique nous poussant au bien ; [V, 153] il faut cependant, à cette occasion, rappeler en même temps que si ces observations prouvent seulement la réalité-effective d'un tel sentiment, mais non une amélioration morale à laquelle on serait arrivé par ce dernier, cela ne porte nullement préjudice – comme si elle n'était qu'une vaine fantaisie – à l'unique méthode permettant de rendre subjectivement pratiques, par la simple représentation pure du devoir, les lois pratiques objectives de la raison pure. Car, comme cette méthode n'a encore jamais été mise en pratique, l'expérience ne peut évidemment rien attester concernant son résultat, mais on peut seulement exiger des preuves de notre réceptivité à de tels ressorts, preuves que je compte maintenant présenter brièvement, pour esquisser ensuite de manière succincte la méthode à suivre pour fonder et cultiver de véritables résolutions morales.

Si l'on prête attention au cours des conversations dans des sociétés mêlées qui ne sont pas seulement composées de savants [273] et de ratiocineurs, mais aussi d'hommes d'affaires et de femmes, on remarque que, en dehors du récit et de la plaisanterie, il y a encore une autre forme de conversation qui y trouve place, à savoir la controverse [479] ; car le récit, s'il doit être inédit et par là susciter l'intérêt, manque vite d'un aliment, et la plaisanterie devient facilement insipide. Mais il n'y a rien sur quoi l'on puisse controverser qui suscite plus la participation des personnes qui d'ordinaire sont rapidement gagnées par l'ennui lorsqu'il s'agit de ratiociner, et qui mette une certaine animation dans la société, que la question de la *valeur morale* de telle ou telle action, laquelle doit permettre de déterminer le caractère d'une personne donnée. Ceux qui d'ordinaire trouvent sec et rebutant tout ce qui est trop subtil et trop profond dans les questions théoriques se joignent rapidement à la discussion quand il s'agit de déterminer la teneur morale d'une action, bonne ou mauvaise, dont on fait le récit, et ils montrent, pour chercher tout ce qui pourrait venir diminuer ou rendre seulement douteuse la pureté de l'intention et, partant, le degré de vertu de cette action, une

exactitude, une profondeur, une subtilité que l'on n'attend pas d'eux d'ordinaire à propos d'un objet de spéculation. On peut souvent, dans ces jugements, voir transparaître le caractère des personnes mêmes qui jugent les autres, personnes dont certaines semblent incliner avant tout, en exerçant leur fonction de juge de préférence sur les morts, à défendre le bien dont [274] on fait état à propos de tel ou tel de leurs actes contre toutes les insinuations désobligeantes d'impureté, et finalement toute la valeur morale de la personne contre le reproche d'hypocrisie et de méchanceté dissimulée, alors que d'autres, cherchant plutôt à mettre en accusation et à incriminer, [V, 154] inclinent avant tout à contester cette valeur. Cependant, on ne peut pas toujours prêter à ces derniers l'intention de vouloir faire disparaître complètement, par leurs ratiocinations, la vertu de tous les exemples que donnent les hommes, pour n'en plus faire par là qu'un mot creux, car il ne s'agit souvent que d'une sévérité bien intentionnée dans la détermination de la teneur morale véritable d'après une loi inflexible qui, prise comme terme de comparaison, les exemples n'ayant pas à jouer ce rôle, rabaisse considérablement la présomption en matière de morale, et n'enseigne pas simplement la modestie, mais la fait ressentir à quiconque s'examine sans complaisance. Il n'en reste pas moins que chez les défenseurs de la pureté de l'intention dans des exemples donnés, il est évident qu'ils aimeraient bien, là où la probité présumée joue en faveur de l'intention, effacer de cette dernière même la plus petite tache, avec comme motif la crainte, si l'on conteste l'authenticité de tous les exemples et si l'on dénie la pureté à toute vertu humaine, que cette dernière ne finisse par être vraiment prise pour une simple chimère, et qu'ainsi tout effort pour y tendre soit méprisé comme vaine affectation et présomption mensongère.

[275] Je ne comprends pas pourquoi les éducateurs de la jeunesse n'ont pas, depuis si longtemps, exploité ce penchant de la raison à entrer avec plaisir dans l'examen le plus subtil des questions pratiques ainsi soulevées, ni pourquoi, après avoir pris pour fondement un catéchisme purement moral, ils n'ont pas fouillé les biographies d'hier et d'aujourd'hui dans l'intention d'avoir sous la main des références concernant les devoirs à étudier, références qui leur permettraient avant tout,

par la comparaison d'actions semblables faites dans des circonstances diverses, d'exercer le jugement de leurs élèves afin que ceux-ci en discernent la plus ou moins grande teneur morale, ce en quoi ils verront même la prime jeunesse, qui par ailleurs n'est pas encore mûre pour quelque spéculation que ce soit, faire rapidement preuve de beaucoup de perspicacité et, parce qu'elle sent les progrès de sa faculté de juger, d'un intérêt qu'elle ne ménage pas, mais références aussi qui, et c'est le plus important, leur laissent espérer avec confiance que l'exercice fréquent consistant à reconnaître la bonne conduite dans toute sa pureté et à l'approuver, ou au contraire à remarquer avec regret ou mépris tout écart, fût-ce le plus petit, par rapport à elle, bien que cela ne soit d'abord pratiqué que comme un jeu de la faculté de juger, dans lequel des enfants peuvent rivaliser entre eux, laissera néanmoins une impression durable de haute estime d'un côté et d'aversion de l'autre, lesquelles, par la simple habitude de regarder souvent de telles actions comme dignes de louange [276] ou de blâme, constitueraient une bonne base pour l'intégrité de la [V, 155] conduite dans l'avenir. Je souhaite seulement qu'on leur épargne ces exemples d'actions dites *nobles* (d'un mérite hors du commun), dont nos écrits sentimentaux [480] sont tellement prodigues, et qu'on se réfère en tout au devoir et à la valeur qu'un être humain peut et doit se donner à ses propres yeux par la conscience de ne l'avoir pas transgressé, car ce qui n'aboutit qu'à de vains souhaits et de vaines aspirations à une perfection inaccessible ne produit que des héros de roman, qui, en s'enorgueillissant de leur sentiment pour ce qui est extraordinairement grand, s'exemptent en échange d'observer ce qui est commun et praticable, s'acquitter de ses obligations, qui leur apparaît alors petit jusqu'à l'insignifiance [*].

[277] Mais si l'on demande ce qu'est, à proprement parler, la *pure* moralité qu'il nous faut prendre comme pierre de touche pour examiner la teneur morale de chaque action, il me faut avouer qu'il n'y a que les philosophes qui puissent rendre douteuse la façon de trancher cette question ; car dans la raison humaine commune elle est tranchée depuis longtemps, non sans doute par des formules universelles abstraites, mais assurément par l'usage habituel, pour ainsi dire comme l'est la

distinction entre la main droite et la main gauche[481]. Nous allons donc d'abord montrer quel est le signe distinctif de la pure vertu à partir d'un exemple, et, en nous imaginant qu'il a été proposé au jugement, disons d'un enfant de dix ans, voir s'il faudrait que cet enfant, de lui-même et sans y être amené par son maître, juge nécessairement ainsi. Qu'on raconte l'histoire d'un homme honnête que l'on veut pousser à se joindre aux diffamateurs d'une personne innocente et par ailleurs démunie[482] (comme par exemple Anne Boleyn, accusée par Henri VIII, roi d'Angleterre[483]). On lui offre des avantages, c'est-à-dire de riches cadeaux ou un rang élevé ; il les refuse. Cette attitude provoquera simplement de l'assentiment et de l'approbation [V, 156] dans l'âme de l'auditeur, parce qu'il ne s'agit que d'avantages. On commence alors à le menacer de lui faire subir des préjudices. Il y a, parmi ces [278] diffamateurs, ses meilleurs amis qui lui retirent maintenant leur amitié, des proches parents qui le menacent (lui qui n'a pas de fortune) de le déshériter, des gens puissants qui, en tout lieu et en toute circonstance, peuvent le persécuter et l'humilier, un souverain qui le menace de lui ôter la liberté, voire la vie même. Mais, pour lui donner aussi à sentir, afin que la mesure de sa souffrance soit comble, la douleur que seul un cœur moralement bon peut ressentir au plus profond de lui-même, qu'on se représente sa famille menacée d'une détresse et d'un misère extrêmes, le *suppliant de céder*, qu'on se le représente lui-même comme n'étant justement pas, quoique intègre, d'une constitution invulnérable et insensible au sentiment de la compassion et à celui de sa propre détresse, mais restant pourtant fidèle, à un moment où il souhaite n'avoir jamais vu le jour qui l'a exposé à une aussi indicible douleur, à sa décision d'être honnête, et cela sans hésiter ni même douter : alors mon jeune auditeur s'élèvera graduellement de la simple approbation à l'admiration, de là à l'étonnement, enfin à la plus haute vénération et à un souhait ardent de pouvoir être lui-même un tel homme (mais non toutefois de se trouver dans sa situation, évidemment) ; et pourtant la vertu n'a ici tant de valeur que parce qu'elle coûte beaucoup et non parce qu'elle rapporte quelque chose[484]. Toute l'admiration qu'inspire ce caractère et l'effort même pour lui ressembler reposent ici [279] entièrement sur la pureté

de la proposition-fondamentale morale, laquelle ne peut être représentée correctement de façon immédiatement évidente qu'en écartant des ressorts de l'action tout ce que les hommes peuvent considérer comme faisant partie du bonheur. Il faut donc que la moralité agisse d'autant plus fortement sur le cœur humain qu'elle est représentée comme plus pure. D'où il suit alors que, si la loi des mœurs, et l'image de la sainteté et de la vertu, doivent véritablement [485] exercer quelque influence sur notre âme, elles ne peuvent l'exercer que pour autant que c'est pure, non mélangée avec des intentions visant notre bien-être, qu'elle nous est recommandée comme ressort, car c'est dans la souffrance qu'elle se montre de la manière la plus éclatante [486]. Or, ce dont la mise à l'écart renforce l'effet d'une force motrice, il fallait que cela fût un obstacle. Par conséquent, toute adjonction des ressorts empruntés au bonheur personnel constitue un obstacle empêchant d'obtenir, pour la loi morale, de l'influence sur le cœur humain. – J'affirme en outre que, même dans cette action admirée, si le fondement qui a mis en mouvement son auteur pour qu'elle se produise a été la haute estime [V, 157] de son devoir, alors c'est justement ce respect pour la loi, et certainement pas la prétention à pouvoir intimement croire à sa propre magnanimité et au caractère noble et méritoire de sa manière de penser [487], qui exerce la force la plus grande sur l'esprit du spectateur, et j'affirme, par conséquent, qu'il faut que le devoir, et non le sentiment du mérite, ait sur l'esprit l'influence non seulement la plus déterminée, mais aussi, s'il est représenté sous le vrai jour [280] de son inviolabilité, la plus pénétrante [488].

À notre époque où l'on croit, avec l'effusion et la mollesse de certains sentiments, ou avec des prétentions ambitieuses, orgueilleuses et qui flétrissent le cœur plutôt qu'elles ne le fortifient, agir plus efficacement sur l'esprit qu'avec la représentation sobre et sévère du devoir, qui est plus appropriée à l'imperfection humaine et au progrès dans le bien, il est plus nécessaire que jamais d'appeler l'attention sur cette méthode. Proposer pour modèles aux enfants des actions présentées comme nobles, magnanimes, méritoires, dans l'idée de les intéresser à ces dernières en leur inspirant de l'enthousiasme, c'est totalement en contradiction avec la fin

qui est poursuivie [489]. En effet, comme ils sont encore très éloignés de l'observation du devoir le plus ordinaire et même de le juger correctement, cela veut dire qu'on en fait très tôt de véritables songe-creux. Mais même parmi la fraction plus instruite et plus expérimentée de l'humanité, ce prétendu ressort, s'il n'a pas sur le cœur un effet préjudiciable à la moralité, n'a quand même aucunement l'effet véritablement moral que l'on voulait parvenir à produire par son moyen.

Il faut que tous les *sentiments*, spécialement ceux qui doivent produire un effort inaccoutumé, aient leur effet au moment où ils sont à leur acmé et avant qu'ils ne se délitent, sinon ils n'en ont aucun ; car [281] le cœur revient naturellement à son mouvement vital modéré, naturel, et retombe ainsi dans l'indifférence qui était la sienne auparavant ; parce que, en effet, quelque chose lui a été apporté qui l'excitait, mais rien qui le fortifiât [490]. Il faut que les *propositions-fondamentales* soient établies sur des concepts [491], sur tout autre fondement ne peuvent apparaître que des élans qui ne peuvent donner à la personne aucune valeur morale et pas même de la confiance en elle-même sans laquelle la conscience de sa résolution morale et d'un caractère moral, c'est-à-dire du souverain Bien dans l'homme, ne peuvent exister. Or, il faut que ces concepts, comme ils doivent devenir subjectivement pratiques, ne s'arrêtent pas aux lois objectives de la moralité pour que celles-ci soient admirées et estimées hautement par rapport à l'humanité, mais prennent en considération la représentation de ces lois dans leur relation à l'homme et à son individualité, étant donné qu'en effet cette loi [V, 158] apparaît sous une forme qui est certes digne du respect le plus grand, mais qui n'est pas avenante comme elle le serait si elle appartenait à l'élément auquel l'homme est naturellement habitué ; elle apparaît au contraire comme le contraignant à quitter, non sans abnégation souvent, cet élément pour entrer dans un élément plus élevé, dans lequel il ne peut, hanté sans cesse par la crainte d'une rechute, se maintenir qu'avec peine. En un mot, la loi morale exige qu'on lui obéisse par devoir, non par une prédilection qu'on ne peut et qu'on ne doit pas du tout supposer.

[282] Voyons maintenant, à la lumière d'un exemple, si, dans la représentation d'une action comme noble et magnanime, il y a plus de force subjectivement motrice pour constituer un ressort que si elle est représentée simplement comme un devoir relativement à l'austère loi morale. L'action par laquelle un homme, au plus grand péril de sa vie, cherche à sauver des gens du naufrage, s'il finit par y laisser lui-même sa vie, sera sans doute, d'un côté, attribuée au devoir, mais d'un autre côté aussi, et le plus souvent, réputée méritoire [492], mais notre haute estime pour cette action se trouve vraiment très atténuée par le concept du *devoir envers soi-même* qui semble subir ici quelque préjudice. Plus décisif est le sacrifice magnanime de sa vie pour le salut de la patrie, et cependant on garde quelque scrupule quant à la question de savoir si c'est un devoir tellement parfait que celui qui consiste à se consacrer à cette intention spontanément et sans que cela soit commandé, et l'action n'a pas la pleine force d'un modèle et d'un encouragement à l'imiter. Mais s'il s'agit d'un devoir rigoureux, dont la transgression lèse la loi morale en elle-même et sans égard pour le bien des hommes, et en foule aux pieds pour ainsi dire la sainteté (un de ces devoirs que l'on a coutume d'appeler des devoirs envers Dieu [493], parce que en lui nous pensons en substance l'idéal de la sainteté), nous accordons le respect le plus parfait à l'observation de ce devoir [494] en sacrifiant tout ce qui peut jamais avoir quelque [283] valeur pour la plus intime de toutes nos inclinations [495], et nous constatons que notre âme se trouve fortifiée et élevée par un tel exemple dès lors que nous pouvons nous convaincre par là que la nature humaine est capable d'une aussi grande élévation au-dessus de tous les ressorts que la nature peut jamais lui opposer. *Juvénal* présente un tel exemple dans une gradation qui fait vivement sentir au lecteur la force du ressort que renferme la loi pure du devoir en tant que devoir :

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer ; ambiguae si quando citabere testis
[V, 159] *Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis*
Falsus, et admoto dictet periuria tauro :
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas [496].

Si nous pouvons donner à nos actions un quelconque caractère flatteur concernant ce qui est méritoire, alors l'amour de soi se trouve en fait déjà mêlé au ressort, qui reçoit par conséquent quelque appui du côté de la sensibilité. Mais tout soumettre à la sainteté du devoir uniquement, et avoir conscience qu'on *peut* le faire, parce que notre propre raison le reconnaît comme son commandement et dit qu'on *doit* le faire, cela signifie s'élever pour ainsi dire complètement au-dessus du monde sensible lui-même, et cela est, pour cette même conscience de la loi en tant que la loi est aussi ressort, inséparable d'un pouvoir *dominant la sensibilité*[497] [284], même s'il n'est pas toujours suivi d'effet, effet[498] que l'on peut cependant aussi, par l'attention fréquente accordée à ce ressort[499] et par les tentatives, modestes d'abord, pour l'utiliser, espérer voir occasionné néanmoins, de manière à susciter peu à peu en nous le plus grand intérêt, mais un intérêt moral pur, pour sa production.

La méthode adopte donc la démarche suivante. *D'abord*, il s'agit seulement de faire du jugement d'après des lois morales une activité naturelle accompagnant toutes nos propres actions ainsi que l'observation des actions libres d'autrui, d'en faire pour ainsi dire une habitude et de l'aiguiser, en demandant tout d'abord si l'action est objectivement conforme *à la loi morale* et à quelle loi elle est *conforme* ; à cette occasion on distingue alors l'attention à la loi qui fournit simplement un *fondement* pour l'obligation, de la loi qui est *obligatoire* pour l'acte (*leges obligandi a legibus obligantibus*)[500] (comme par exemple la loi de ce que le *besoin* des hommes exige de moi, par opposition à ce que leur *droit* exige de moi, la seconde prescrivant des devoirs stricts, la première au contraire uniquement des devoirs larges)[501], et on apprend ainsi à distinguer diverses espèces de devoirs qui se rencontrent dans une même action. Le second point sur lequel il faut diriger l'attention est la question de savoir si l'action a bien (subjectivement) été faite *en vue de la loi morale* [285] *elle-même*, et donc si elle n'a pas seulement de la rectitude morale en tant qu'acte, mais aussi de la valeur morale en tant que résolution, d'après sa maxime. Or il n'y a pas de doute qu'il faut que cet exercice, et la conscience d'une culture qui en

résulte pour notre raison jugeant simplement de ce qui est pratique, produise peu à peu un certain intérêt pour la loi [V, 160] même de cette raison et, partant, pour des actions moralement bonnes. Car nous finissons par aimer ce dont la considération nous permet de sentir l'élargissement de l'usage de nos facultés de connaître, élargissement encouragé surtout par ce qui manifeste de la rectitude morale ; car c'est seulement dans un tel ordre de choses que la raison peut se trouver à l'aise avec le pouvoir qu'elle a de déterminer *a priori*, d'après des principes, ce qui doit arriver. Un naturaliste finit bien par aimer des ob-jets qui au départ heurtent ses sens, quand il découvre la merveilleuse finalité de leur organisation et qu'ainsi sa raison se réjouit à la contempler, et *Leibniz*, après avoir attentivement examiné un insecte au microscope, le posait à nouveau précautionneusement sur sa feuille, parce qu'il trouvait qu'il s'était instruit à le regarder et qu'il en avait reçu pour ainsi dire un bienfait.

Mais cette occupation de la faculté de juger, qui nous permet de sentir nos propres facultés de connaître, n'est [286] pas encore l'intérêt qui s'attache aux actions et à leur moralité même. Elle fait seulement qu'on se récrée volontiers à exercer un tel jugement, et elle donne à la vertu ou à la manière de penser suivant des lois morales une forme de beauté que l'on admire, mais que l'on ne recherche pas encore pour autant (*laudatur et alget*[502]) ; de même que tout ce dont la contemplation a subjectivement pour effet une conscience de l'harmonie de nos facultés de connaître, et à l'occasion de quoi nous sentons que toute notre faculté de connaître (entendement et faculté d'imaginer) est affermie, produit une satisfaction qui peut aussi être communiquée à d'autres, alors qu'en l'occurrence l'existence de l'objet nous reste indifférente, parce que cet objet n'est regardé que comme l'occasion de prendre conscience de la disposition à des talents en nous, laquelle nous élève au-dessus de l'animalité[503]. Mais c'est là qu'entre en jeu le *second* exercice, celui qui consiste à rendre perceptible, dans la présentation vivante de la résolution morale à l'aide d'exemples, la pureté de la volonté, de prime abord seulement comme perfection négative de cette dernière, pour autant que, dans une action faite par devoir, aucun ressort

lié aux inclinations n'influe sur elle comme fondement de la détermination ; par ce moyen cependant l'élève est maintenu attentif à la conscience de sa *liberté* et, quoique ce renoncement suscite un premier sentiment de douleur, il lui annonce en même temps cependant, en lui permettant d'échapper à la pression de besoins même authentiques, qu'il peut être libéré de l'insatisfaction multiforme [287] dans laquelle tous ces besoins le tiennent, et rend l'esprit capable de ressentir un contentement issu d'autres sources. [V, 161] Le cœur est en effet délivré et soulagé d'un poids qui l'oppresse toujours secrètement, quand, par des résolutions <*Entschließungen*> morales pures dont des exemples sont proposés, se trouve dévoilé à l'homme un pouvoir intérieur, dont lui-même par ailleurs n'a pas même clairement conscience, *la liberté intérieure*, pouvoir de se débarrasser de l'importunité violente des inclinations, à tel point qu'aucune, pas même la plus chère, n'ait d'influence sur une résolution <*Entschließung*> pour laquelle nous devons dès lors nous servir de notre raison. Dans un cas *où je suis seul à savoir* que l'injustice est de mon côté, et où, malgré la très forte opposition que rencontrent, dans la vanité, dans l'égoïsme, et même dans l'antipathie qui, par ailleurs, n'est pas injustifiée à l'égard de celui au droit duquel j'ai porté atteinte, le libre aveu de cette injustice et la proposition d'une réparation, j'arrive néanmoins à m'élever au-dessus de toutes ces tergiversations, dans ce cas j'ai bien la conscience d'une indépendance à l'égard des inclinations et de la fortune, ainsi que la conscience de la possibilité de se suffire à soi-même, possibilité qui m'est en général aussi salutaire dans une autre intention. Et la loi du devoir trouve dès lors, par la valeur positive que l'obéissance à la loi nous permet de ressentir, un accès plus facile, grâce à ce *respect pour nous-mêmes* dans la conscience de notre liberté. Sur ce respect, s'il est vraiment [288] fondé, si l'homme ne craint rien plus que de se trouver, en s'examinant intérieurement lui-même, méprisable et condamnable à ses propres yeux, peut être greffée toute bonne résolution morale, parce que c'est là le meilleur, et même le seul gardien qui puisse empêcher l'intrusion dans l'esprit d'impulsions basses et corruptrices.

Je n’ai voulu indiquer par là que les maximes les plus générales de la doctrine de la méthode d’une culture et d’une pratique morales. Comme la variété des devoirs exigerait encore des déterminations particulières pour chacune de leurs espèces, et demanderait ainsi un travail étendu, on me tiendra pour excusé de m’être tenu dans un écrit comme celui-ci, qui n’est qu’un travail propédeutique, à ces traits fondamentaux.

CONCLUSION

Deux choses remplissent l'esprit d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure de la fréquence et de la persévérance avec laquelle la réflexion [504] s'y attache : *le ciel étoile au-dessus de moi et la loi morale en moi* [505]. Ces deux choses, je n'ai pas à les chercher, comme si elles étaient enveloppées de ténèbres, [V, 162] ou situées dans une région transcendante, au-delà de mon horizon, et je n'ai pas à les conjecturer seulement ; je les vois [289] devant moi, et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. La première commence à la place que j'occupe dans le monde sensible extérieur, et étend la connexion dont je fais partie à l'immensité indéfinie, avec des mondes au-delà des mondes et des systèmes de systèmes, et, en outre, aux temps illimités de leur mouvement périodique, au commencement de ceux-ci et à leur durée. La seconde commence à mon moi invisible, à ma personnalité, et me représente dans un monde ayant une infinité véritable, mais que seul l'entendement peut saisir, et avec lequel (mais en même temps aussi, par là, avec tous ces mondes visibles) je me reconnais lié par une connexion, non pas simplement contingente comme dans la première, mais universelle et nécessaire. Le premier spectacle d'une multitude innombrable de mondes anéantit pour ainsi dire mon importance, en tant que je suis une *créature animale* qui doit de nouveau rendre à la planète (à un simple point dans l'univers), après avoir été pour un court laps de temps douée de force vitale, la matière dont elle fut formée. Le second exalte au contraire à l'infini ma valeur, comme *intelligence*, par ma personnalité dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité et même de tout le monde sensible, autant du moins qu'on peut l'inférer d'après la détermination conforme à une fin fixée par cette loi à mon existence, détermination qui n'est pas bornée aux conditions et aux limites de cette vie [290], mais qui s'étend à l'infini.

Mais l'admiration et le respect peuvent certes pousser à la recherche, ils ne peuvent cependant suppléer l'absence de celle-ci. Que faut-il faire dès lors pour engager cette recherche d'une manière efficace [506] et appropriée à la sublimité de l'ob-

jet ? Des exemples doivent servir ici d'avertissement, mais aussi de modèle. La contemplation du monde a commencé par le spectacle le plus grandiose que les sens de l'homme puissent jamais offrir et que notre entendement puisse jamais supporter de parcourir dans sa vaste amplitude, et elle trouva sa fin… avec l'astrologie. La morale a commencé par la plus noble propriété de la nature morale dont le développement et la culture ont en vue une utilité infinie, et elle trouva sa fin… avec l'exaltation de l'esprit [507] ou avec la superstition. Il en va ainsi de tous les essais encore rudimentaires, dans lesquels la partie la plus importante du travail dépend de l'usage de la raison, qui ne s'acquiert pas de lui-même, comme celui des pieds, par l'exercice fréquent, surtout quand il concerne des propriétés [V, 163] qui ne se laissent pas présenter aussi immédiatement dans l'expérience commune. Mais, après qu'eut été généralement reconnue, quoique tardivement, la maxime de bien examiner au préalable tous les pas que la raison a l'intention de faire, et de ne pas la laisser suivre sa marche autrement que dans la voie d'une méthode [508] préalablement bien déterminée, [291] la manière de juger de l'édifice du monde s'engagea dans une tout autre direction et parvint en même temps, en suivant celle-ci, à un résultat sans comparaison plus heureux. La chute d'une pierre, le mouvement d'une fronde, analysés jusqu'à leurs éléments et aux forces agissant en eux, et traités mathématiquement, tout cela a produit, enfin, cette pénétration, claire et invariable pour tous les temps, de l'architecture du monde, et qui peut espérer, à la faveur d'une observation qui progresse, ne cesser de s'étendre, mais qui n'a pas à craindre qu'il lui faille jamais revenir en arrière [509].

Cet exemple peut nous engager à suivre également cette voie dans le traitement des dispositions morales de notre nature, et il peut nous donner l'espérance de parvenir à un succès en comparaison aussi bon [510]. Nous avons en effet sous la main les exemples de la raison jugeant moralement. Or, décomposer ceux-ci en leurs concepts élémentaires, mais mettre en œuvre, dans des essais répétés faits sur l'entendement commun des hommes, à défaut de celle de la *mathématique*, une manière de procéder analogue à celle de la

chimie, visant à *séparer*[511] l'élément empirique de l'élément rationnel qui est susceptible d'être trouvé dans ces exemples, cela peut nous permettre de connaître avec certitude l'un et l'autre de ces éléments dans leur *pureté*, et ce dont chacun d'eux est capable par lui-même, et ainsi de prévenir partie le fourvoiement d'un jugement encore *inculte* et inexercé, partie (ce qui est de loin plus nécessaire) les *extravagances géniales* par lesquelles, comme cela se produit habituellement avec les adeptes de la pierre philosophale, sans recherche méthodique aucune [292] et sans connaissance concernant la nature, des trésors imaginaires sont promis et de véritables trésors gaspillés. En un mot, la science (recherchée de manière critique et entreprise méthodiquement) est la porte étroite qui fait accéder à la *doctrine de la sagesse*, si par cette dernière on n'entend pas seulement ce que l'on doit *faire*, mais ce qui doit servir de règle aux *maîtres* pour frayer correctement, et de façon à ce qu'il soit reconnaissable, le chemin de la sagesse, que chacun doit suivre, et pour empêcher les autres de s'égarer : une science dont il faut que reste toujours dépositaire la philosophie, dont la recherche subtile ne demande pas que le public y prenne part, alors qu'il lui est cependant indispensable de s'intéresser aux *doctrines* qui ne peuvent lui apparaître d'abord en toute clarté qu'après de telles recherches.

NOTES

1. Il faut, si l'on veut respecter rigoureusement l'ordre de l'expression allemande, traduire « *reine praktische Vernunft* » par « raison pratique pure ». On remarquera, pour confirmer cela, que Kant, lorsqu'il veut parler de la « raison pure pratique », écrit « *praktische reine Vernunft* ». C'est le cas, par exemple, dans les pages [133], [135], [161], [163] de la première édition. Mais cette différence est aussi fondée philosophiquement, car, que la raison pure seule soit pratique par elle-même, cela n'est découvert que dans et par l'analyse de la raison pratique, analyse qui est amenée à distinguer une raison pratique empiriquement conditionnée et une raison pratique pure dont l'existence sera attestée par le *fait* unique et insigne *de la raison* qu'est la conscience de la loi fondamentale. Que la raison pure, dont on sait qu'elle n'a qu'un usage régulateur dans l'ordre théorique, ait un pouvoir constitutif dans l'ordre pratique, cela est certes nécessaire dans la mesure où un pouvoir n'a de sens qu'en tant qu'il est constitutif, – parce que, si cela n'était pas le cas, la raison pure n'aurait pas vraiment de raison d'être, mais la pensée ne découvre ce pouvoir constitutif dans l'ordre *pratique* qu'à partir d'un fait non empirique. La raison n'accède à la pleine conscience d'elle-même que par cette médiation. On ne sait que la raison pure est seule pratique par elle-même que parce qu'il y a une raison pratique pure. La raison ne peut donc ressaisir, en tant que raison théorique spéculative, une nécessité absolue de son usage pratique en tant que raison pure. Le véritable *principe* donné à l'homme fini est le fait de cette loi à partir de laquelle la liberté transcendantale sera déduite.

2. Sur le titre, cf. l'Introduction de ce volume (I. B.). La formulation de la distinction entre « raison théorique » et « raison pratique » remonte à Aristote. Dans le traité *De l'âme* (III, 10, 433 a 10 – 433 b 30 ; cf. traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1985, p. 203-207), « l'intellect pratique » (νοῦς πρακτικός) et « l'intellect théorétique » (νο ῦς θεωρητικός) sont distingués par leur fin, l'action et la science. Mais le domaine pratique est celui du *contingent* (c'est « toujours le désirable qui meut, mais il peut être soit le bien réel, soit le bien

apparent. Non pas tout le bien, d'ailleurs, mais le bien pratique ; et le bien pratique, c'est le contingent et ce qui peut être autrement »), alors que la science est la connaissance du *nécessaire*. Par ailleurs, « l'intellect ne meut manifestement pas sans le désir. […]. Le désir, au contraire, peut mouvoir en dehors de tout raisonnement, car l'appétit est une sorte de désir ». On voit clairement que la distinction (la prudence est irréductible à la science pour Aristote) n'a pas le même sens chez Kant. Pour l'approfondir, on peut se reporter à Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, 1976, et « La prudence chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 80e année, 2, avril-juin 1975, p. 156-182. La distinction est commentée et discutée par saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, I, q. 79, a. 11, trad. par Jean Wébert, O. P., éditions du Cerf, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Rome, 1961, p. 253 *sq.*

3. Il n'y a que la raison pratique empiriquement conditionnée qui, comme la raison pure spéculative, a des prétentions illégitimes. Il convient d'entendre ici le mot « spéculatif » non comme un simple synonyme de « théorique », ce que Kant fait fréquemment, mais au sens où il écrit, dans la *Critique de la raison pure*, qu'« une connaissance théorique est *spéculative* quand elle porte sur un objet que l'on ne peut atteindre dans aucune expérience. Elle s'impose à la *connaissance de la nature*, qui ne porte pas sur d'autres objets ou d'autres prédicats de ces objets que ceux qui peuvent être donnés dans une expérience possible » (A634-635 / B662-663, AK III 421-422 ; p. 555), et que « la raison spéculative dans son usage transcendantal est *en soi* dialectique » (A777 / B805, AK III 506 ; p. 642). La *Critique de la raison pure* est donc une critique, au sens négatif, de la raison pure *spéculative* seulement, critique qui ramène son rôle à un rôle régulateur (et non constitutif) pour la connaissance théorique. Mais la raison pure a un rôle constitutif pour la pratique, lequel n'a pas à être critiqué. Il y a cependant une « dialectique de la raison pure dans la détermination du concept du souverain Bien » (cf. p. [198] *sq.*). La présente critique limite donc la portée de la *Critique de la raison pure* et remet en chantier l'examen de la raison pure en général en montrant que la première critique ne

constitue pas une propédeutique suffisante pour la refondation de la métaphysique.

4. Il s'agit de la signification qui lui a été donnée dans la thèse, et dans la preuve de cette thèse, du troisième conflit des idées transcendantales de la *Critique de la raison pure* : « Une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause en soit déterminée encore à son tour par une cause antécédente d'après des lois nécessaires, c'est-à-dire une *absolue spontanéité* des causes consistant à inaugurer *par soi-même* une série de phénomènes qui se déroule d'après des lois de la nature, par conséquent une liberté transcendantale, sans laquelle, même dans le cours de la nature, la succession sérielle des phénomènes n'est jamais complète du côté des causes » (A446 / B474, AK III 310 ; p. 444). Cette idée constitue « le concept de la spontanéité absolue de l'action, tel qu'il est le fondement propre de l'imputabilité de cette action » (A448 / B476, AK III 310 ; p. 444). Le commencement absolument premier ne l'est pas d'après le temps, mais d'après la causalité, ce qui signifie que « les causes déterminantes de la nature cessent totalement de jouer, dans la série, en amont par rapport à cet événement, qui certes leur succède, mais n'en résulte pas – ce pourquoi il faut le désigner comme un commencement absolument premier d'une série de phénomènes » (A450 / B478, AK III 312 ; p. 446).

5. Que la « signification absolue » puisse « prémunir contre l'antinomie », cela veut dire que cette signification n'est pas relative aux conditions de la connaissance des phénomènes. La thèse de l'idéalité transcendantale du temps permet d'éviter la contradiction en montrant que la thèse (la liberté) et l'antithèse (le déterminisme naturel) sont des propositions subcontraires vraies en même temps dès lors qu'a été établie la distinction entre phénomènes et choses en elles-mêmes (cf. *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf* (1793), traduction par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1990, p. 51 et 94). Mais Kant a montré par là que la liberté n'est pas impossible, le concept restant problématique, ce que rappelle, dans la *Critique de la raison pure*, le « Canon de la raison pure », dans le dernier alinéa de sa première section (A803 / B831, AK III 521-522 ; p. 657). Cf. *infra*, notes 320 et 322.

6. Kant pense sans doute à l'*Enquête sur l'entendement humain*, section VIII : « Liberté et nécessité », de Hume. Ce dernier récuse en définitive une idée forte de la liberté au nom de la nécessité, même s'il pense cette dernière de façon « affaiblie ».

7. Sur cette preuve, apagogique et acroamatique, nous prions le lecteur de se reporter à notre « Introduction » (II. B.). La loi de la raison pratique est une proposition synthétique *a priori* ; elle est apodictique.

8. Cette métaphore architecturale est déjà présente, à côté de celle de l'organisme, dans la « Doctrine transcendantale de la méthode » de la *Critique de la raison pure* (A707-708 / B735-736, AK III 465-466 ; p. 599-600. Et : A832-834 / B860-862, AK III 538-539 ; p. 674-675). Elle signifie, fondamentalement, l'impossibilité d'achever le système au sens d'un système déductif partant d'un premier principe absolument certain concernant le suprasensible. La fondation, ici, est constituée par la loi morale, et l'existence de la liberté comme « clé de voûte » assure la solidité de l'édifice dans son achèvement. La *refondation* kantienne de la métaphysique doit donc être opposée à la *reconstruction* évoquée par Descartes, dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, pour désigner la radicalité et la solidité de son projet philosophique. En effet, « comment la liberté d'un être du monde est possible, cela ne peut être démontré directement ; ce serait faisable seulement dans le concept de Dieu, s'il était admis. » (*Opus postumum*, AK XXI, p. 19 ; traduction par François Marty, Paris, PUF, 1986, p. 206). On ne peut légitimement partir de Dieu pour affirmer l'existence de la liberté, et, de plus, « la propriété d'un être raisonnable de posséder la liberté de la volonté en général (indépendance des impulsions de la nature) ne peut pas être prouvée directement comme principe causal, mais seulement indirectement par les conséquences en tant que, précisément, elle contient le fondement de la possibilité de l'impératif catégorique » (*Opus postumum*, AK XXI, p. 16 ; trad. citée p. 203). Le mouvement de la pensée qui, chez Kant, mène de la liberté à Dieu, et qui ne se réduit pas, même dans la *Critique de la raison pratique*, à postuler son existence comme condition de l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par la loi, mais à

la comprendre à partir de la sainteté de la loi pour un sujet scindé, a été remarquablement analysé par Hedwig Marzolf (cf. « *Est Deus in nobis* ». *La place de la théologie dans la refondation critique de la métaphysique par Kant*, mémoire de Maîtrise inédit, université de la Sorbonne (Paris IV), 1997-1998, 139 p. Également : *La Sainteté de la loi morale. Réflexion sur la pensée théologique de Kant dans la* Critique de la Raison pratique, diplôme de DEA inédit, université Marc-Bloch, Strasbourg, 1999-2000, 59 p.).

9. *Wirklich* : le concept, du point de vue de la modalité, n'est plus simplement *problématique* ici, alors qu'il l'était dans la *Critique de la raison pure*. Il est connu « sur le mode assertorique » comme le dira Kant dans l'« Élucidation critique de l'analytique » (cf. p. [188]).

10. Kant écrit : « *offenbart sich* ». L'emploi de ce verbe (*offenbaren*) dans ce contexte n'est pas neutre, cette révélation étant première et conduisant à une théologie morale, alors que la Révélation (*Offenbarung*), si elle n'est pas interprétée à la lumière de la pensée critique, peut être l'alibi d'une morale théologique. Rappelons que la distinction est soulignée par Kant dans la *Critique de la raison pure* : « la morale théologique contient des lois morales, lesquelles *supposent* l'existence d'un maître suprême du monde, tandis que la théologie morale consiste à être convaincue de l'existence d'un être suprême et à fonder sa conviction sur des lois morales » (A632 / B660, AK III 421 ; p. 554, note. Cf. également A819 / B847, AK III 531, p. 666-667).

11. C'est peut-être Hermann Andreas Pistorius qui est déjà (cf. aussi *infra* notes 20 et 28) visé ici. Il a traité du concept kantien de la liberté dans le compte rendu anonyme (signé Sq.) qu'il a donné, pour la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 66, 1786, p. 92-123, de l'ouvrage de Johann Schulze (Schulz) : *Erläuterungen über des Herrn Professor Kants* Kritik der reinen Vernunft, Königsberg, 1784. Le reproche d'« *inconséquence* » *[Inkonsequenz]* est par exemple répété p. 109, justement à propos de la conception de la liberté. Pistorius insiste en ajoutant, dans cette même page, qu'il est « *inconséquent et contradictoire* [*inconséquent und widersinnig*] » de concevoir la liberté comme faculté de *commencer* une série de

phénomènes, parce que cette conception inclut le temps qu'elle devait pourtant exclure (p. 110 *sq.*). Il aborde à nouveau le problème dans son compte rendu de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (in *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Band 66, 1786, p. 447-463 ; cf. *infra*, note 20). Le contenu de cette note de la Préface sera approfondi plus loin, dans le livre I, chap. I, I. « De la déduction des propositions-fondamentales de la raison pratique pure » (p. [72] *sq.*). Kant *lui-même* s'est fait l'objection de la circularité de son argumentation dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, mais en essayant d'y répondre rigoureusement par la distinction des points de vue (Cf. *Métaphysique des mœurs*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, Flammarion, « GF », 1994, tome I, p. 136 *sq.* ; cette édition sera dorénavant notée MM I et MM II). Il abordera encore le problème dans la lettre *à Kiesewetter* du *20 avril 1790* (Cf. Immanuel Kant, *Correspondance*, traduite de l'allemand par Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B. de Launay et Max Marcuzzi, Paris, Gallimard, 1986, p. 412-413).

12. Le verbe *wissen*, qui signifie *savoir*, désigne le degré le plus élevé des modalités de l'acte-de-tenir-pour-vrai (= assentiment, créance). Il est à distinguer, en effet, de l'opinion et de la croyance. L'assentiment subjectivement suffisant produit la conviction (*Überzeugung*) ; s'il est suffisant objectivement et subjectivement, il est savoir, et il produit la certitude (*Gewißheit*). Les certitudes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont « morales » et non logiques ; ce sont les certitudes de la « croyance *rationnelle* ». Kant a consacré à cette question, dans la « Doctrine transcendantale de la méthode » de la *Critique de la raison pure*, la troisième section du « Canon de la raison pure » (A820-831 / B848-859, AK III 531-538 ; p. 667-673). Dans la *Critique de la raison pratique*, « Dialectique de la raison pratique pure », VIII, « De l'acte-de-tenir-pour-vrai venant d'un besoin de la raison pure », p. [255-263]), Kant s'explique, dans ce cadre, sur le terme de « postulat ». Ici, il est dit que nous « *savons* la possibilité » de l'idée de liberté, « sans toutefois la pénétrer [*ohne sie doch einzusehen*] ». Dans la *Logique* (« Introduction », VIII, traduction par Louis Guillermit, Vrin, [1] 1966, [2] 1970 ;

1997, p. 72, avec la note 43, p. 172-175, sur les variantes de cette classification dans les diverses *Leçons* de logique), Kant hiérarchise la valeur objective de notre connaissance, du point de vue de la qualité, selon sept degrés. « Connaître ou discerner (*einsehen, perspicere*) quelque chose par la raison », c'est le connaître *a priori* par l'entendement (lors même que la chose ne serait pas donnée) à partir de principes universels, selon ses raisons. Donc *einsehen a priori*, « c'est connaître non seulement qu'il en est ainsi […], mais qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi […]. Cela correspond au sixième degré, le septième et suprême degré consistant à « comprendre » (*begreifen, comprehendere*), qui veut dire connaître *a priori* par la raison. Le cinquième consiste à « entendre (*verstehen, intelligere*) quelque chose, c'est-à-dire le connaître par l'entendement au moyen de concepts ou le concevoir [*concipiren*]. Ce qui est très différent de comprendre [*begreifen*]. » Nous avons traduit *einsehen* par *pénétrer*, étant donné que Kant utilise, pour désigner les cinquième et septième degrés, respectivement les verbes *intelligere* (ce qui exclut pour nous *avoir l'intelligence de…*) et *comprehendere* (ce qui exclut *comprendre*).

Mais il y a ici, du point de vue de la modalité, *savoir* (cf. *Logique*, p. 79-81), car il y a certitude, assentiment issu d'un fondement qui est suffisant aussi bien objectivement que subjectivement, donc indépendant de la nature et de l'intérêt du sujet. Cette certitude est philosophique ou discursive, et non mathématique ou intuitive (en ce sens, non évidente). Nous savons que la liberté est *possible* en un sens fort, pas simplement logique, ce savoir étant relatif à l'expérience de l'obligation ; nous le savons, parce que nous savons *que* la liberté existe. Mais nous ne savons pas *comment* elle est possible. La certitude en question est indirecte ou médiate, ce qui veut dire qu'elle n'est certaine qu'au moyen d'une preuve, donc qu'elle suppose la perfection logique de la connaissance selon la relation (*Logique*, p. 56-58). Mais toute preuve exige qu'il y ait quelque chose d'indémontrable ou d'immédiatement certain (*Logique*, Introduction, IX, p. 80, et la note 47 renvoyant à Aristote, *Seconds Analytiques*, 71b26 et 72b19). Ce quelque chose est la loi morale, dont Kant dit, précisément dans la *Logique*, que « *la réalité est un axiome* » (c'est nous

qui soulignons) : « On ne peut conférer une réalité objective à aucune des idées théoriques non plus que les démontrer, à l'exception de la seule idée de liberté qui, elle, est la condition de la *loi morale* dont la réalité est un axiome » (*Logique*, p. 101). C'est le « fait de la raison » qui constitue le contenu de cette proposition qui est le fondement de la preuve. Une preuve peut être directe ou bien indirecte, c'est-à-dire apagogique, et en philosophie elle n'est pas, en toute rigueur, *démonstrative* comme en mathématiques, mais *acroamatique*. Kant thématisera cela dans le § 91 de la *Critique de la faculté de juger* en montrant que l'idée de liberté « est la seule de toutes les idées de la raison pure dont l'ob-jet soit un fait [*Tatsache*] – Kant a parlé plus haut de *res facti* – et qu'il faille mettre au nombre des *scibilia*. » (*Critique de la faculté de juger*, § 91, AK V 468, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995 ; Flammarion, « GF », 2000, p. 469). Sur tous ces points, nous prions le lecteur de se reporter à notre Introduction et aux notes qui accompagnent les § 5-8 de l'« Analytique ».

13. Nous traduirons systématiquement *Objekt* par *objet*, et *Gegenstand* par *ob-jet*, afin que le lecteur puisse repérer les deux termes que Kant emploie parfois indifféremment, mais qu'il veut aussi parfois distinguer.

14. Ces objets sont seulement objets d'une croyance rationnelle (*res fidei*), car il nous faut les penser *a priori* relativement à l'usage complet de la raison pratique pure. Cf. le « Canon de la raison pure » dans la *Critique de la raison pure*, ainsi que la *Critique de la faculté de juger*, § 91, et, bien sûr, plus loin, la « Dialectique de la raison pratique pure ».

15. Il nous semble que *dadurch* signifie ici *en ce que* ou *puisque*, dans la mesure où le caractère *cependant* [*doch*] *objectif* du fondement résulte du fait que, *par la médiation du concept de liberté*, la réalité objective et l'autorisation, voire la nécessité subjective de les admettre, sont conférées aux idées de Dieu et de l'immortalité ; cette lecture nous semble être la plus proche du sens de cet alinéa et de l'alinéa précédent.

16. On passe d'un jugement problématique à une *proposition assertorique*, c'est-à-dire un jugement dans lequel « [l'affirmation ou la négation est considérée comme

effectivement-réelle (vraie)] » (*Critique de la raison pure*, A74-75 / B100, AK III 89, IV 62 ; p. 159-160). « Dans le jugement, le rapport des diverses représentations à l'unité de la conscience est pensé simplement comme problématique ; dans une proposition au contraire comme assertorique. Une proposition problématique est une *contradictio in adjecto* » (*Logique*, p. 119).

17. Horace, *Satires*, Livre premier, I, 19. « *Vous ne bougez pas ? ils s'y refuseraient ; et pourtant ils auraient l'occasion d'être heureux*. » Constatant que les hommes ne sont jamais satisfaits de leur sort, Horace imagine qu'un dieu (Jupiter) exauce leur souhait de changer de condition : « Si un dieu disait : "Me voici, je suis prêt à faire ce que vous désirez ; toi, soldat naguère, tu seras marchand ; toi, naguère jurisconsulte, campagnard. Vous de ce côté, vous de celui-là, retirez-vous, ayant échangé vos rôles. Eh bien ? Vous ne bougez pas ?", ils s'y refuseraient ; et pourtant ils auraient l'occasion d'être heureux. Rien pourrait-il empêcher Jupiter, dans sa juste colère, de faire à leur adresse, enflant ses deux joues, une moue menaçante et de déclarer qu'il ne sera plus assez débonnaire pour prêter l'oreille à leurs vœux ? » (Horace, *Satires*, traduction par François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 5 ; également : Horace, *Œuvres*, traduction par François Richard, Paris, Flammarion, « GF », 1967, p. 147).

On peut comparer la mise en demeure formulée ici avec celle que Kant a adressée à Garve et à Feder dans les *Prolégomènes* (AK IV 277-278 et 368 ; cf. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction Louis Guillermit, Paris, Vrin, [1] 1986 ; 1993, p. 38 *sq*. et 150 *sq*.).

18. Adickes et Natorp (AK V) proposent de lire *des letzteren* au lieu de *der letzteren*, l'« analyse complète » se rapportant, selon eux, à « un tel usage pratique ». Nous préférons, avec Vorländer, maintenir *der letzteren* (première édition) comme renvoyant à « la raison pratique pure ».

19. *Überall* peut signifier, et signifie ici, *überhaupt*, c'est-à-dire *en général, absolument*, etc., et non *partout*. Ce sens est d'ailleurs indiqué, avec une référence à Kant, dans Grimm,

Deutsches Wörterbuch, XI. Band, II. Abteilung, 1936, p. 127, et ce n'est pas un hasard, parce que Kant l'utilise massivement ainsi, par exemple dans la *Critique de la raison pure*.

20. Kant répond, dans cette préface, à un certain nombre de critiques adressées, notamment à l'occasion de comptes rendus, à la *Critique de la raison pure* et à la *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Il le signale, immédiatement après la parution de la *Critique de la raison pratique*, dans une lettre *à Reinhold* du *28 décembre 1787* : « Dans ce petit livre sont suffisamment levées plusieurs contradictions que des gens attachés à ce qui est ancien s'imaginent trouver dans ma *Critique*, et sont en revanche mis sous les yeux de façon assez claire les points où ils s'embrouillent eux-mêmes inéluctablement quand ils ne veulent pas abandonner leur assemblage de vieilleries » (Immanuel Kant, *Correspondance, op. cit.*, p. 308). Mais il ne traite pas toutes ces critiques de la même manière.

Le reproche d'inconséquence lui a été adressé notamment par Johann Friedrich Flatt, professeur à Tübingen, dans son compte rendu de la *Fondation*, publié dans les *Tübingische gelehrte Anzeigen* (14, 16 février 1786, p. 105-112). Le compte rendu de Flatt sera évoqué à nouveau par Kant dans la *Métaphysique des mœurs* (cf. MM II, p. 12-13). Il semble avoir été plus irrité qu'intéressé par les critiques de Flatt. Elles l'ont cependant tracassé, comme l'indique une lettre de Hamann à Jacobi du 13 mai 1786 (cf. Vorländer, *op. cit.*, p. XIV). Flatt veut sans cesse trouver des défauts logiques dans l'argumentation de Kant. Il feint notamment de ne pas voir le remaniement et l'approfondissement de l'analyse kantienne de la morale dans le passage du « Canon de la raison pure » à la *Fondation* : « Nous parvenons tout aussi peu à comprendre comment il peut attribuer (p. 33) à la *pure représentation du devoir une influence aussi puissante sur le cœur humain*, alors même qu'il a (p. 813 de la *Critique de la raison pure*), dans la dérivation de la théologie naturelle à partir de la morale, utilisé comme un argument fondamental celui qui consiste à affirmer que *sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas actuellement visible par nous, mais dans lequel nous plaçons notre espoir, les grandioses idées de la moralité sont certes objets*

d'approbation et d'admiration, mais non point des mobiles de l'intention et de l'effectuation » (*op. cit.*, p. 112 ; pour le passage cité du « Canon », cf. A813 / B841, AK III 527 ; p. 663).

Mais Kant, de façon sérieuse et positive, répond aussi à ce « critique, épris de vérité et incisif, mais… toujours estimable », dont il parlera plus loin (p. [15] ; cf. *infra*, note 28), et qui était peut-être déjà visé dans la note de la p. [5] (cf. *supra*, note 11). Il s'agit de Hermann Andreas Pistorius, pasteur dans l'île de Rügen, puis Propst à Fehmarn, qui est l'auteur d'un compte rendu de la *Fondation* dans la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 66, 1786, p. 447-463. À la fin de ce compte rendu, Pistorius écrit que Kant, pour montrer comment est possible l'intérêt pour un principe de la moralité qui exclut tout intérêt, « se sert à cette fin de son concept problématique de liberté [= tel qu'il est présenté dans le "Canon de la raison pure"], nous transporte du monde sensible dans le monde intelligible et va chercher dans ce monde qui, d'après les principes qu'il défend par ailleurs, nous est totalement inconnu, les fondements de la possibilité et de la nécessité de son impératif catégorique » (Pistorius, *Rezension der* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1786, *Materialien zu Kants* Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von Rüdiger Bittner und Konrad Kramer, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 144-160. La citation que nous avons traduite se trouve p. 159). La critique de l'application des catégories aux noumènes, ainsi que de la doctrine de la distinction des phénomènes et des noumènes en général, est développée par Pistorius dans le compte rendu de l'ouvrage de Schulz, *Erlaüterungen über des Herrn Professor Kants* Kritik der reinen Vernunft (*op. cit.*), également paru dans la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 66,1786, p. 92 *sq.* Kant répond encore à Pistorius dans les passages où il soutient que son principe de la moralité est accessible même à la raison humaine la plus commune, car ce dernier le conteste : « son principe, tout implement, ne peut ni être rendu évident en tant que loi obligatoire pour l'entendement d'hommes du peuple ordinaires, et surtout pour ceux qui ne sont pas versés dans la pensée spéculative, ni avoir de l'influence sur la volonté de ceux pour qui le concept de bonheur même paraît encore trop élevé, trop

abstrait, et trop inefficace. Quel résultat espérons-nous obtenir, avec cette représentation, chez des hommes pour lesquels les seuls ressorts sont, à peu de chose près, le penchant au plaisir et l'aversion pour la douleur ? » (Pistorius, *Materialien*, p. 160 ; c'est nous qui traduisons).

21. Nous traduisons toujours *Erscheinung* par *phénomène*, et nous ne mettrons donc pas le terme allemand entre crochets. Nous mettrons en revanche le terme *Phänomen* entre crochets, Kant l'utilisant assez rarement (cf. p. [10], [97], [174], [175], [177]). Nous le traduisons ici par *phénomène*, mais plus loin, dans l'« Élucidation critique de l'analytique », p. [175] et [177], par *manifestation*. Nous justifierons cette traduction à ce moment-là, parce que c'est dans cette partie du texte que Kant l'utilisera, nous semble-t-il, de façon plus systématique. Cf. *infra*, note 326.

22. *In ihrer realen Darstellung*. On n'a pas, dès lors, une simple représentation (*Vorstellung*) qui pourrait être vide. Kant précise que c'est le concept de liberté qui est concerné en priorité (les autres concepts concernés de façon dérivée étant ceux de Dieu et de l'immortalité). Pour comprendre ce passage, il faut se reporter aux pages [98-99] : « Comme le concept d'une causalité empiriquement inconditionnée est certes théoriquement vide (sans intuition qui lui soit appropriée), mais cependant toujours possible, et qu'il se rapporte à un objet indéterminé, comme, en revanche, *il reçoit cependant tout de même, avec la loi morale, par conséquent sous le rapport pratique, de la signification*, je ne dispose donc certes d'aucune intuition qui déterminerait, pour ce concept, sa réalité *théorique* objective, *mais il n'en a pas moins une application effectivement-réelle, qui se laisse présenter [darstellen] in concreto dans des résolutions et des maximes*, c'est-à-dire une réalité pratique qui peut être indiquée [*angegeben*] ; cela suffit donc à sa légitimation, même pour l'application aux noumènes [c'est nous qui soulignons]. » La signification n'est pas procurée ici au moyen d'un *schème* (cas des concepts purs de l'entendement) ou d'un *symbole* utilisant une analogie (cas des idées de la raison). Il s'agit d'une signification *pratique*, c'est-à-dire en vue de l'agir. C'est le *type* qui permet cette application (cf. « De la typique de la faculté de juger pratique

pure »). Mais cela veut dire aussi que la pratique est ici l'équivalent, du point de vue de la signification, des sources théoriques de la connaissance ; Kant écrit, en effet, dans une note de la « Préface de la seconde édition » de la *Critique de la raison pure*, que « Je peux *penser* ce que je veux, pourvu simplement que je ne me contredise pas moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon concept soit une pensée possible, quand bien même je ne puis pas me porter garant que, dans l'ensemble global de toutes les possibilités, il y ait aussi un objet qui corresponde à ce concept, ou non. Cela dit, pour attribuer à un tel concept une validité objective (une possibilité réelle, car la première était simplement la possibilité logique), quelque chose de plus se trouve requis. Mais ce surplus n'a pas besoin d'être recherché encore dans les sources théoriques de la connaissance : il peut aussi résider dans les sources pratiques » (B XXVIII, AK III 17 ; p. 83).

23. *Grundsatz*. Nous traduirons systématiquement *Grundsatz* par *proposition-fondamentale*, et *Prinzip* par *principe*. Le premier terme, dans la *Critique de la raison pure*, est généralement réservé à l'entendement, le second à la raison (cf. *Kant-Lexikon*, par Rudolf Eisler, édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994, p. 848 *sq.*). Il nous semble que, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant utilise en général le terme *Grundsatz* pour désigner l'énoncé de la loi fondamentale de la moralité, la formule première, en elle-même, des devoirs en général, le terme *Prinzip* désignant davantage le fait que cette loi trouve son origine dans la raison pure.

24. Dans l'« Élucidation critique de l'analytique de la raison pratique pure », notamment p. [167] *sq.*

25. Il s'agit de l'impératif catégorique, dégagé dans la deuxième section de cette œuvre à partir de l'analyse de la connaissance morale commune, et qui s'énonce ainsi : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (*Fondation*, MM I, p. 97).

26. Le critique évoqué dans la note de cette p. [14] est Gottlob August Tittel, de Karlsruhe, commentateur de Johann Georg

Heinrich Feder, professeur à Göttingen et adversaire célèbre de Kant. Tittel, dans *Über Herrn Kant's Moralreform*, bey den Gebrüdern Pfähler, Frankfurt und Leipzig, 1786 (texte reproduit dans le Corpus *Aetas Kantiana*, Impression anastaltique, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1969), demande p. 35 : « Toute la réforme morale kantienne doit-elle donc seulement se limiter à une *nouvelle formule* ? », et ironise p. 55 : « Monsieur Kant, après avoir exposé de cette manière son prétendu *principe nouveau* de la doctrine des mœurs, et cru l'avoir consolidé, passe en revue, l'un après l'autre, les principes conçus et supposés jusque-là par d'autres moralistes humains. » Kant rappelle ici qu'il ne propose pas une nouvelle morale, qu'il n'y a donc pas, en toute rigueur, de « morale kantienne », mais seulement une analyse kantienne de la morale.

En ce qui concerne l'intérêt, pour le mathématicien, d'« une *formule* qui détermine très précisément ce qu'il y a à faire pour effectuer une opération et s'assurer du résultat », intérêt souligné par Kant à la fin de cette note, on peut penser aux « [*canons* généraux] » évoqués par Leibniz dans les *Nouveaux Essais*, IV, VII, § 6 (Flammarion, « GF », p. 360-361), par exemple à la formule contenant une règle universelle, permettant de résoudre le problème général suivant : « trouver deux nombres dont la somme fasse un nombre donné, et dont la différence fasse aussi un nombre donné » (expression générale du problème particulier : trouver a et b, tels que $a + b = 10$ et $a - b = 6$). Leibniz démontre ce « théorème ou *canon* général » : « lorsqu'on demande deux nombres dont la somme et la différence sont données, on n'a qu'à prendre pour le plus grand des nombres demandés la moitié de la somme faite de la somme et la différence données, et pour le moindre des nombres demandés, la moitié de la différence entre la somme et la différence données » ; soit : si $a + b = x$ et $a - b = v$, $a = ½ (x + v)$ et $b = ½ (x - v)$. Cf. aussi *Monadologie*, § 34.

27. Entendons : à la *Métaphysique des mœurs*.

28. Il s'agit, comme cela a déjà été indiqué plus haut dans la note 20 (cf. aussi note 11), de Pistorius. (Cf. Vorländer, XVI). Le nom de l'auteur de ce compte rendu anonyme est signalé à Kant par Daniel Jenisch, dans une lettre du 14 mai 1787 (Cf.

Correspondance, p. 292). Le jugement positif porté par Kant sur Pistorius, à propos de l'objection ici mentionnée, et que Kant réfutera plus loin, dans le deuxième chapitre de l'« Analytique » qui traite « Du concept d'un objet de la raison pratique pure », se trouve aussi, sous une forme encore plus appuyée, dans le passage d'un projet de préface à la *Critique de la raison pratique* qui fait partie des *Lose Blätter* (26-32), liasse IV, publiés avec l'*Opus postumum* (Cf. AK XXI, 416 : en français : Kant, *Opus postumum, op. cit.*, p. 269). Pistorius répondra encore à Kant dans un compte rendu de la *Critique de la raison pratique*, dans la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 117, 1794, p. 78-105 (cf. *Materialien, op. cit.*, p. 161-178, et p. 482 pour les circonstances de cette publication ; sur l'objection qui est l'occasion de cette note, cf. p. 169 *sq.*).

29. Kant répond ici encore à Gottlob August Tittel. Dans son écrit *Über Herrn Kants Moralreform* (*op. cit.*, cf. *supra*, note 26), Tittel reproche à Kant « l'utilisation abusive d'une terminologie abstraite » (*op. cit.*, p. 4), et de « présenter comme neuves, dans une langue inintelligible, des choses connues depuis longtemps » (*ibid.*, p. 25). Il défend, contre Kant, « le système innocent et aimable qui lie bonheur et moralité de la façon la plus intime » (*ibid.*, p. 5). Cette défense reprend, par ailleurs, les critiques d'un compte rendu anonyme de la *Fondation*, paru dans les *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen 1785*, 172. Stück, 29. Okt. 1785, p. 1739-1744, compte rendu attribué à Feder (cf. *Materialien*, *op. cit*., p. 139-143, et p. 15 pour la présentation).

30. *Gemüt* que nous rendrons par *esprit*. Il faut, en effet, réserver le terme d'*âme* pour traduire *Seele*, et le terme de *cœur* est trop restrictif, sauf exception. *Gemüt* désigne la subjectivité avec ses trois pouvoirs : pouvoir de connaître, pouvoir de ressentir du plaisir et de la peine, pouvoir de désirer, mais qui ne peuvent être ramenés au seul pouvoir de connaître. « Cette tentative pour introduire de l'unité dans cette diversité des pouvoirs […] est vaine » (« Première Introduction » à la *Critique de la faculté de juger*, AK XX 206 : p. 96-97). Mais aucun de ces pouvoirs n'est jamais exclu. Le terme, d'une façon générale, correspond à *animus* ou ψυχή.

31. La critique ici récusée est celle développée par Feder, dans *Über Raum und Causalität zur Prüfung der Kantischen Philosophie*, Göttingen, 1787 (Kant avait vraisemblablement déjà sous les yeux cet écrit paru au printemps de 1787). L'auteur critique, dans la « Préface », « la croyance à des concepts qui ne seraient pas d'origine empirique » (p. XI), et il présente le concept de causalité comme étant totalement d'origine empirique (p. 112). Feder avait déjà « révisé » pour la publication anonyme dans les *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen* du 19 janvier 1782, III^e^ partie, p. 40-48, le compte rendu de la *Critique de la raison pure* écrit par Garve. Cf. l'Introduction de Vorländer à son édition des *Prolégomènes*, Felix Meiner, Hamburg, [1] 1869, 1976, p. VII-XXII, et, p. 167-174, l'appendice reproduisant le compte rendu ; cf. également les lettres de Garve à Kant et de Kant à Garve après la publication des *Prolégomènes*, respectivement du 13 juillet 1783 et du 7 août 1783, dans la *Correspondance*, p. 203-214. Ce compte rendu et l'écrit *Über Raum und Causalität*… seront encore évoqués dans la note de Kant qui termine cette préface (p. [27-28] ; cf. *infra*, note 37).

D'après Natorp (AK V 507), Kant vise aussi Selle, *Versuch eines Beweises, da(es keine reinen, von der Erfahrung unabhängigen Vernunftbegriffe gäbe, Berlinische Monatsschrift*, décembre 1784.

32. Plaute, *Persa*, Acte I, scène II, 41 (Plaute, *Comédies*, tome V, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. 104) ; la citation dit : « [tirer] de l'eau d'une pierre ponce [, qui elle-même a toujours soif] », c'est-à-dire vouloir faire quelque chose d'impossible.

33. Kant se réfère ici à l'*Enquête sur l'entendement humain* (1748), section IV (cf. traduction André Leroy, présentation Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, « GF », p. 85, p. 94-95), section VII (p. 27), et section XII (p. 245 : « Il me semble que les seuls objets de la science abstraite, de la démonstration, sont la quantité et le nombre, et que toutes les tentatives faites pour étendre ce genre plus parfait de connaissance au-delà de ces frontières sont de purs sophismes et de pures illusions »). La démonstration mathématique se fait *a priori*, selon le principe de non-contradiction. Mais dès que l'on s'engage, en

géométrie, dans des discussions sur l'infini, « la raison est jetée… dans une sorte d'étonnement et d'incertitude qui, sans qu'elle ait besoin des suggestions du sceptique, lui apprend à se défier d'elle-même et du sol où elle chemine. Elle voit la lumière qui illumine certains endroits ; mais cette lumière confine à l'obscurité la plus profonde » (*ibid.*, p. 239). Dans le *Traité de la nature humaine* (1739), Hume opposait plus nettement l'algèbre et l'arithmétique à la géométrie : « la géométrie, l'*art* par lequel nous déterminons les propriétés des figures, bien qu'elle dépasse de beaucoup et en universalité et en exactitude les jugements imprécis des sens et de l'imagination, n'atteint pourtant jamais la précision ni l'exactitude parfaites. Ses premiers principes se tirent encore de l'apparence générale des objets ; et cette apparence ne peut jamais nous apporter de sécurité, quand nous considérons la prodigieuse petitesse dont la nature est susceptible […]. L'algèbre et l'arithmétique restent donc les seules sciences où nous puissions pousser une chaîne de raisonnement à un certain degré de complication et conserver pourtant une exactitude et une certitude parfaites […]. Quand deux nombres se correspondent de telle manière qu'une unité de l'un réponde toujours à une unité de l'autre, nous affirmons leur égalité ; c'est par manque d'un critère analogue de l'égalité pour l'étendue, qu'on peut difficilement considérer la géométrie comme une science parfaite et infaillible » (*Traité de la nature humaine*, livre I, troisième partie, section I ; traduction, préface et notes d'André Leroy, Paris, Aubier, 1946-1968, tome I, p. 142 *sq.*).

Kant, sans doute, ne connaissait que l'*Enquête* et non le *Traité*. Lorsqu'il écrit plus loin, p. [91], que « l'empirisme de *Hume* […] mène inévitablement au scepticisme, même au regard de la mathématique », il ne songe ni au *Traité* ni à la réserve de la section XII de l'*Enquête* concernant la géométrie ; il ne s'agit pas d'une constatation historique concernant l'œuvre de Hume. Il ne contredit pas non plus ce qu'il écrit dans cette « Préface ». Il veut simplement montrer que le scepticisme ne peut pas ne pas toucher le statut des propositions-fondamentales, même si le raisonnement mathématique ne se laisse pas critiquer comme l'inférence causale.

34. Il pourrait sembler que l'on ait ici une référence au « Deuxième conflit des idées transcendantales » de « L'antinomie de la raison pure ». Ce conflit oppose, à la thèse qui affirme que « toute substance composée, dans le monde, est constituée de parties simples, et [qu'] il n'existe partout rien que le simple ou ce qui en est composé », l'antithèse qui affirme qu'« aucune chose composée, dans le monde, n'est constituée de parties simples, et [qu']il n'existe nulle part rien qui soit simple dans ce monde » (A434-435 / B462-463 ; p. 436-437). La thèse de cette antinomie peut être appelée « atomistique transcendantale », ou, mieux, « principe dialectique de la monadologie ». Que « la mathématique prouve de manière irréfutable la divisibilité infinie de l'espace », cela a été montré par Kant lui-même qui en a proposé une démonstration dans son opuscule antécritique sur *La Monadologie physique* (1756) ; on se reportera, pour cette démonstration un peu longue pour être restituée ici, à l'édition de *Quelques opuscules précritiques* ; introduction, traduction et notes par S. Zac, Paris, Vrin, 1970, p. 36-37. Les « monadistes » n'acceptent pas la preuve mathématique avancée pour fonder l'antithèse, ce qui les rend « suspects » (A439 / B467). La difficulté que présente la référence à la deuxième antinomie, ici, réside dans le fait que l'antithèse exprime précisément la position de l'empirisme, d'après la *Critique de la raison pure*.

En réalité, Kant pense, vu le contexte, aux objections sceptiques de Hume contre les raisonnements abstraits, dans la Deuxième partie de la Section XII de l'*Enquête sur l'entendement humain* (*op. cit.*, p. 238-239). Hume écrit, en effet : « La principale objection contre tous les raisonnements *abstraits* se tire des idées d'espace et de temps ; idées qui, dans la vie courante et pour un regard négligent, sont très intelligibles, mais qui, lorsqu'on passe à l'examen des sciences profondes (et elles sont le principal objet de ces sciences), apportent des principes qui paraissent pleins d'absurdités et de contradictions. Aucun *dogme* des prêtres, inventé à dessein pour courber et subjuguer la rebelle raison humaine, n'a jamais plus choqué le sens commun que la doctrine de l'infinie divisibilité de l'étendue, avec ses conséquences, telles que les développent pompeusement tous les géomètres et tous les

métaphysiciens avec une sorte de triomphe et d'exultation. Une quantité réelle infiniment moindre qu'une quantité finie donnée contient des quantités infiniment moindres qu'elle, et ainsi de suite *à l'infini* ; c'est un édifice si aventureux et si prodigieux qu'il est trop pesant pour qu'une prétendue démonstration le supporte, car il choque les principes les plus clairs et les plus naturels de la raison humaine. [*Note de Hume* : Quelques discussions qu'il y ait sur les points mathématiques, il nous faut accorder qu'il y a des points physiques ; c'est-à-dire des parties d'étendue qui ne peuvent se diviser ni s'amoindrir, soit à la vue, soit à l'imagination. Ces images, qui sont présentes à l'imagination ou aux sens, sont alors absolument indivisibles et, par suite, les mathématiciens doivent accorder qu'elles sont infiniment moindres qu'aucune partie réelle de l'étendue […]]. »

35. William Cheselden (1688-1752) est un chirurgien et anatomiste anglais. Son *Anatomie du corps humain* (1713) paraîtra en traduction allemande à Göttingen en 1790. Il fut le premier chirurgien de la reine Caroline. Il est connu pour ses opérations de la cataracte, et, surtout, pour l'opération pratiquée sur un jeune garçon, aveugle de naissance, dont les réactions sont rapportées dans les *Philosophical Transactions*, 35, 1728. Il semble, d'après Natorp, que Kant ait tiré cette référence de la version donnée par Kaestner d'un ouvrage anglais d'optique (Robert Smith, *Vollständiger Lehrbegriff der Optik*, 1755). Lewis White Beck, dans la note 40 du chap. IV de son commentaire, indique que Kant a pu trouver cette référence chez Herder, *Vierter Wald*, 1769, *Werke*, Suphan. IV 49.

36. Les objections de Hume laissent intactes, en effet, l'arithmétique et l'algèbre.

37. Dans cette note, *N.* désigne Kant lui-même, et celui qui lui prête un idéalisme qu'il ne défend pas, puisque l'idéalisme kantien est transcendantal, est Feder, au début du texte « révisé » que ce dernier a donné du compte rendu de la *Critique de la raison pure* fait par Garve. Cf. *supra*, note 31. Il faut rapprocher cette note de celle qui, dans les *Prolégomènes*, commente la qualification par (Garve)-Feder de l'idéalisme kantien de « transcendant » ou « supérieur » (AK IV 373 et note ; *Prolégomènes*, *op. cit.*, p. 157 *sq.*). Il faut cependant

ajouter à cette remarque déjà faite par Vorländer (dans l'Introduction à la *Kritik der praktischen Vernunft*, p. XV) et par Beck dans la note 40 du chap. IV de son commentaire, que le texte *précis* visé par Kant est sans doute plutôt *Über Raum und Causalität*…, déjà mentionné *supra*, note 31. En effet, Kant cite pratiquement, dans sa note, les formulations du § 25 de l'ouvrage Feder ; ce dernier écrit, p. 125, que « *Kant est (donc) idéaliste* », ce qui est une critique de sa part puisqu'il justifie son propos en demandant : « *Dire que les corps sont des représentations en nous, que l'espace est quelque chose en nous, que le sens extérieur est une propriété de notre esprit* [*Gemüt*], *etc., ne s'agit-il pas là de propos confus ?* » (p. 106), même s'« *il concède* [*er gesteht* = *einraümt* dans la note de Kant] *la réalité-effective empirique de ces corps, et l'extériorité par rapport à nous, empirique, de ces mêmes corps* » (p. 107 ; c'est nous qui traduisons).

38. Les « objets inaccessibles » sont l'Âme et Dieu ; les « concepts en conflit » sont les idées cosmologiques.

39. *Bestimmungsgrund*. Nous traduisons littéralement ce terme par l'expression *fondement de la déterminaton*. Nous traduirons, dans le même esprit, *Bewegursache* par *cause motrice, Bewegungsgrund* par *fondement qui met en mouvement, bewegende Kraft* par *force motrice*, et *Triebfeder* par *ressort*. On gagne en précision, en n'utilisant pas les termes habituels *motif* et *mobile*, ce que l'on perd en élégance.

40. Wille propose : « *la règle de tout son usage* », au motif que « si la raison pratique *pure* n'a pas besoin de critique, elle ne contiendra pas non plus la règle de la critique de tout son usage, mais la *règle* de *tout* son usage » (Emil Wille, « Konjekturen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft », *Kant-Studien*, 8, 1903, p. 467).

41. Kant annonce ici le plan que suivra l'« Analytique ». Nous lisons, en suivant Adickes et Vorländer, *ihre Anwendung* [leur application], *ihre* [leur] renvoyant à *Begriffe* [concepts], et non *ihrer* que porte le texte de la première édition.

42. Le terme central est ici celui de « *maxime* ». Kant en donne un exemple au début du scolie qui suit : « *prendre pour maxime de ne pas subir d'offense sans se venger* » (cf. aussi les autres

exemples de maximes (non universalisables) envisagés par Kant dans la « Typique » (p. [122-123]), ou dans la *Fondation* : interrompre ses jours par dégoût de la vie, faire de fausses promesses, ne pas développer ses facultés, rester indifférent au malheur d'autrui ; cf encore p. [49] : « augmenter ma fortune par tous les moyens efficaces »). Littéralement, il s'agit des propositions pratiques *les plus élevées* dans des syllogismes ou des polysyllogismes, propositions qui « *déterminent* » la résolution, la « *condition* » dont il est question étant le sujet de la proposition, donc le moyen terme contenu dans le principe (cf. *Logique*, § 57, *op. cit.*, p. 131), ici : venger l'offense. Ainsi, on pourrait avoir le syllogisme pratique suivant : être vindicatif [= condition de la règle] est ma résolution (= proposition-fondamentale = règle générale = maxime) ; ce faux témoignage est ce qui permettrait de me venger [condition = moyen terme] (= une règle) ; donc je décide de porter un faux témoignage (conclusion). Les maximes sont l'objet de l'universalisation, donc peuvent être des lois, donc ne pas être simplement subjectives. La maxime est appliquée par un sujet individuel, et « ce qui constitue une *maxime*, c'est le principe *subjectif* de l'action, dont le sujet se fait lui-même une règle (définissant comment il veut agir) » (*Métaphysique des mœurs*, « Introduction », IV, MM I, p. 178). Le sujet est responsable de ses maximes (règles de sa volonté, d'après la représentation desquelles il détermine son vouloir et agit) qui sont les principes déterminants d'une existence, il définit avec elles son véritable caractère, son identité morale. Ces principes présentent un degré de généralité situé entre le quotidien et un projet général concernant l'existence (mener une vie de plaisir, une vie active ou contemplative, vivre une vie esthétique, éthique ou religieuse, etc.). « C'est […] le type d'homme que l'on se propose d'être qui s'y exprime : quelqu'un qui vit sainement, un homme délicat ou brutal, vindicatif ou magnanime, secourable ou insensible. […] Rapportées à certains aspects fondamentaux, et à des situations typiques générales de l'existence : offense, besoin de secours, etc., les maximes donnent les moyens d'une maîtrise globale de la vie. […] Les maximes correspondent […] à ce que traditionnellement on nomme vertus ou vices : orientations fondamentales dernières d'une vie pour autant qu'elles ont

encore trait, spécifiquement, à certains domaines de la vie réelle, ou qu'elles se rapportent même – encore plus spécifiquement du point de vue du contenu – à des aspects plus précis de telles orientations. […] La maxime indique une attitude de la volonté qui confère à de nombreuses et diverses intentions et actions le sens de leur orientation commune » (Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Castella, Albeuve-Suisse, 1985, p. 86-88 ; on se reportera, plus généralement, aux pages 82-102). Les maximes laissent relativement libre le jugement personnel concernant les règles particulières : « Le caractère exige d'abord que l'on se forge des maximes et ensuite des règles. Mais des règles qui ne sont pas limitées par des maximes sont pédantes lorsqu'elles nous bornent nous-mêmes, et obstinées ou insociables lorsqu'elles bornent les autres. Elles sont les lisières des immatures [*der Gängelwagen der Unmündigen*]. La maxime détermine pour la faculté de juger le cas qui se trouve sous la loi » (*Réflexion 1164* ; 1772-1775 ; *Materialien*, *op. cit.*, p. 119). Ainsi, transmettre, dans l'éducation, des principes directeurs, des maximes, cela ne peut consister à inculquer des règles ; l'autodétermination suppose la marge pour le jugement.

43. Il faut bien noter le caractère d'abord problématique et analytique de la démarche suivie. Cette démarche prépare le travail transcendantal qui commence dans le § 5. La question posée est celle de savoir ce que signifie la morale, si la raison pure peut la fonder. Il s'agit de déterminer quelle est la formule de la loi, si la présupposition selon laquelle la raison pure seule par elle-même peut donner une loi valable *a priori* est correcte. L'analytique établira, par un fait (*Faktum*), qu'il ne s'agit pas simplement d'une affirmation problématique. Kant distinguera plus loin (p. [80]) « l'*exposition* de la proposition-fondamentale pratique suprême de la raison pratique » et « la *déduction*, c'est-à-dire la légitimation de sa validité objective et universelle et la pénétration de la possibilité d'une telle proposition synthétique *a priori* ». On entre, pour l'instant, dans l'« *exploitation* » (traduction proposée pour *Erörterung* et *Exposition* par les traducteurs du *Kant-Lexikon*, *op. cit.*, p. 384-385) métaphysique du concept de moralité, que l'on peut aussi, avec Lewis White Beck (chap. VIII, 1. de son commentaire) qualifier de « *déduction métaphysique* » (par analogie avec

l'entreprise de la *Critique de la raison pure*), et qui aboutira, dans le § 7, à l'énoncé de la « loi fondamentale de la raison pratique pure ». À vrai dire, cette déduction métaphysique n'est développée positivement que dans les § 4 à 7, les § 2 et 3 déterminant négativement la loi morale par le refus de toute matière, refus d'où surgit le nécessaire recours à la forme.

44. « Affecté *pathologiquement* » signifie affecté « par les mobiles de la sensibilité » (*Critique de la raison pure*, A534 / B562, AK III 363 ; p. 496), l'affection étant éprouvée et subie (inclinations, passions). « Pathologique » est opposé à « pratique ». Le terme vient du grec πάσχω (= être affecté, éprouver une affection, une sensation, un sentiment ; par opposition à l'idée d'agir), πάθος (= ce que l'on éprouve par opposition à ce que l'on fait).

45. Il s'agit de la *loi III* des trois *Axiomes ou lois du mouvement* des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de Newton (1687), donc de la mécanique classique : « La réaction est toujours contraire et égale à l'action : ou encore les actions que deux corps exercent l'un sur l'autre sont toujours égales et dirigées en sens contraire » (*Principia mathematica*, traduction nouvelle, postface et bibliographie établies par Marie-Françoise Biarnais, Paris, Christian Bourgois, 1985, p. 41). Rappelons que la loi I est l'énoncé du principe d'inertie, et la loi II celle du principe fondamental de la dynamique.

Kant écrit que ces principes sont en même temps des lois de la nature, ce qui veut dire que ce sont des jugements synthétiques *a priori*, intervenant comme des principes, faisant partie de la science pure de la nature (cf. *Critique de la raison pure*, « Introduction », B17-18, AK III 38-39 ; p. 105 *sq.*).

On sait évidemment que Kant avait étudié Newton. Il possédait une édition des *Principia* de 1714 (*Verzeichnis*, p. 4 ; Warda, p. 35), ainsi qu'une édition de l'*Optique* de 1719 (*Verzeichnis*, p. 10 ; Warda, p. 35). On peut signaler que l'œuvre maîtresse de Newton n'a été traduite pour la première fois en allemand que deux siècles après sa parution (Isaac Newton, *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*, hrsg. J. Ph. Wolfers, Berlin, 1872) ; cf. Ed Dellian, *Einleitung* (p. VII) à : Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*,

ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Ed Dellian, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

46. La « connaissance pratique » est distinguée de la « connaissance de la nature », c'est-à-dire de la « connaissance théorique ». Dans la *Critique de la raison pure* (A633 / B661, AK III 421, p. 554) Kant écrit : « Je me contente ici de définir la connaissance théorique comme une connaissance par laquelle je connais *ce qui est*, et la connaissance pratique comme une connaissance par laquelle je me représente *ce qui doit être*. En vertu de quoi l'usage théorique de la raison est celui par lequel je connais *a priori* (comme nécessaire) que quelque chose est ; tandis que l'usage pratique est celui par lequel est connu *a priori* ce qui doit arriver. » Dans la *Logique*, Kant affirme que « Des connaissances pratiques sont, ou bien : 1) des *impératifs* et comme telles opposées à des connaissances théoriques ; ou bien elles renferment, 2) les *principes d'impératifs possibles* et comme telles sont opposées à des connaissances *spéculatives.* Par *impératif*, il faut entendre toute proposition qui exprime une action libre possible par laquelle une fin déterminée doit être réalisée » (*Logique*, *op. cit.*, p. 97 *sq.*).

47. *Absicht*, au sens du but que l'on se propose d'atteindre ; littéralement : *ce que l'on a en vue*.

48. *Ein Sollen*. L'usage de ce verbe substantivé est, dans la *Critique de la raison pratique*, un hapax. Il signifie que « Tous les impératifs sont exprimés par une dimension de devoir [*ein Sollen*] et ils mettent ainsi en évidence la relation d'une loi objective de la raison à une volonté qui, selon ses propriétés subjectives, n'est pas nécessairement déterminée par la loi (une contrainte). Ils disent que faire ceci ou cela, ou bien s'en abstenir, serait bon, mais ils le disent à une volonté qui ne fait pas toujours ce qu'elle fait parce qu'il lui est représenté que la chose est bonne à faire » (*Fondation*, MM I, p. 86-87). Tout *Sollen* n'est évidemment pas une *Pflicht*, c'est-à-dire un devoir au sens éthique ou moral en général. D'une façon générale, l'homme connaît des impératifs parce qu'il a une volonté et qu'il est un être sensible ou fini. En effet, « toute chose de la nature produit des effets [*wirkt*] selon des lois. Seul un être raisonnable a la capacité d'agir [*zu handeln*] *d'après la*

représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes, autrement dit : seul il possède une *volonté*. Dans la mesure où, pour dériver les actions à partir des lois, la raison est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique », et « la représentation d'un principe objectif, en tant qu'il est contraignant pour une volonté, se nomme un commandement [*ein Gebot*] (de la raison) et la formule du commandement se nomme un *impératif* » (*Fondation*, MM I, p. 86 ; nous avons légèrement modifié la traduction du début du passage).

49. L'importante distinction entre impératifs *hypothétiques* et impératifs *catégoriques* (le singulier pour cette dernière expression ne s'imposera qu'à partir du moment où il sera formulé) est mentionnée de façon concise, parce que la caractérisation des impératifs et la formulation de l'impératif catégorique sont ici présupposées (cf. p. [13-14]), et aussi parce que la méthode suivie (synthétique) ne requiert plus une analyse détaillée de tous les impératifs comme tels. Il faut donc se reporter à la « Deuxième section » de la *Fondation* (AK IV 412-421 ; trad. A. Renaut, Flammarion, « GF », p. 86-97) pour éclairer la distinction kantienne. Les impératifs hypothétiques « représentent la nécessité pratique d'une action possible, en tant qu'elle constitue un moyen de parvenir à quelque chose d'autre que l'on veut ou en tout cas qu'il est possible qu'on veuille. Quant à l'impératif catégorique, il serait celui qui représenterait une action considérée pour elle-même, sans relation à une autre fin, comme objectivement nécessaire » (p. 88). L'impératif est hypothétique « si l'action n'est bonne que comme moyen *en vue d'autre chose* », il est catégorique si l'action « est représentée comme bonne *en soi* » (*ibid.*). La distinction est prise dans la doctrine des jugements, en tant qu'ils sont envisagés du point de vue de la relation (cf. *Logique*, § 23 à 26, *op. cit.*, p. 114-116). *Hypothétique* a le sens de *conditionné*, puisque la fin exprimée dans l'antécédent peut ou non être posée, cette fin concernant un intérêt, un désir, une inclination, un souhait, etc., de l'individu. Mais « qui veut la fin veut aussi […] le moyen qui est en son pouvoir et qui est indispensablement nécessaire pour y parvenir » (p. 92), cette proposition étant, « *en ce qui concerne le vouloir, analytique* » (*ibid.*), même si l'enseignement de ce qu'il faut faire n'est possible que grâce à des propositions synthétiques,

mathématiques ou physiques. L'impératif *catégorique* commande *inconditionnellement* et il est *synthétique*, car il « rattache immédiatement au concept de la volonté d'un être raisonnable, comme quelque chose qui n'est pas contenu dans ce concept » le fait de vouloir une action (p. 96, note). Un impératif hypothétique peut ordonner en vue d'une fin *possible* ou *réelle*, il est *problématiquement* pratique ou *assertoriquement* pratique, l'impératif catégorique étant *apodictiquement* pratique. Cette distinction est faite du point de vue de la modalité des jugements. Le premier cas est celui des impératifs *techniques*, le second celui des impératifs de la *prudence* ou *pragmatiques*. Ces derniers sont assertoriques parce que leur condition, le bonheur, est une fin donnée effectivement-réelle puisque tout homme, naturellement, le cherche. Et la prudence est « l'habileté dans le choix des moyens appropriés à l'atteinte de notre plus grand bien-être personnel » (p. 90). Mais si la fin est certaine, elle est indéterminée, le bonheur étant un idéal variable de l'imagination, et les moyens, dès lors, sont également imprécis. Les fins et les moyens de la technique sont déterminés avec précision ; mais les fins sont quelconques ou gratuites, elles n'ont de sens que dans la mesure où elles sont motivées par la recherche du bonheur. C'est pourquoi un impératif hypothétique, qui est analytique, peut être dit par Kant, bien que cela puisse sembler paradoxal (une proposition analytique étant nécessairement apodictique), problématique ou assertorique, ces caractérisations portant sur les exigences exprimées dans les conséquents. Il faut donc distinguer les *règles* de l'habileté et les *conseils* de la prudence des *commandements* (des *lois*) de la moralité. Pour une étude plus poussée des problèmes posés par l'application de la doctrine des jugements au domaine de l'éthique, et des modifications que Kant apportera aux distinctions et aux caractérisations qui viennent d'être rappelées, on peut se reporter à Günther Patzig, « Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik », *Kant-Studien*, 56, 1965, p. 237-252, et à Pierre Aubenque, « La prudence chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 80, avril-juin 1975, p. 156-182.

50. […] *arbeiten und sparen* müsse […]. Dans la formulation de cet impératif pragmatique ou de ce conseil de la prudence,

Kant emploie le verbe *müssen*, pour souligner la nécessité qui lie le but poursuivi (en lui-même contingent pour la volonté, même s'il peut être relié à cette fin assertorique qu'est le bonheur) et le moyen pour l'atteindre, l'effet à la cause. Il veut marquer par là l'opposition entre les préceptes technico-pragmatiques (propositions théoriques appliquées à l'action) et les impératifs catégoriques.

51. […] er solle *niemals* […]. Ici, Kant emploie le verbe *sollen* pour la formulation de ce devoir à valeur exemplaire (la fausse promesse), ce verbe devant être réservé, cette fois, aux impératifs catégoriques.

52. La question ne concerne pas le destin de la promesse elle-même en relation avec certaines circonstances (il y a des cas de force majeure, par exemple), mais le fait de savoir s'il est moral de faire une promesse, sachant qu'on ne la tiendra pas et qu'on n'a pas l'intention de la tenir.

53. Kant en a proposé une définition dans sa note de la p. [15] : « Le *pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité-effective des objets de ces représentations.* »

54. *Willkür*. Il faut, comme cela a été fait par Luc Ferry et Heinz Wismann (cf. la note 1 de la p. 40 de leur traduction ; Gallimard, « Folio », 1989 ([1]1985), p. 220-221), et par Alain Renaut (cf. note 90 de sa traduction de la *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 504), traduire *Willkür* par *arbitre*. Kant écrit, dans la *Critique de la raison pure* : « Un arbitre […] est simplement *animal* (*arbitrium brutum*) s'il ne peut être déterminé autrement que par des impulsions sensibles, c'est-à-dire *pathologiquement*. En revanche, celui qui peut être déterminé indépendamment des impulsions sensibles, par conséquent par des mobiles que la seule raison peut se représenter, s'appelle le *libre arbitre* (*arbitrium liberum*), et tout ce qui s'y relie, que ce soit comme principe ou comme conséquence, est appelé *pratique* » (A802-B830, AK III 521 ; p. 656). L'arbitre humain est susceptible d'être déterminé des deux façons ; la terminologie de Kant est clairement fixée dans l'« Introduction » à la *Métaphysique des mœurs* : « La faculté de désirer selon des concepts, en tant que le principe qui la détermine à l'action se trouve en elle-même et non dans l'objet,

se nomme faculté *de faire ou ne pas faire à son gré* [ein Vermögen *nach Belieben zu tun oder zu lassen*]. Dans la mesure où elle est associée à la conscience de la faculté d'agir pour produire l'objet, elle s'appelle *arbitre* […]. La faculté de désirer dont le principe interne de détermination, par conséquent aussi ce qui suscite son assentiment, se trouve dans la raison du sujet, s'appelle la *volonté*. La volonté est donc la faculté de désirer, considérée non pas tant (comme l'arbitre) dans son rapport à l'action que bien plutôt dans sa relation au principe qui détermine l'arbitre à l'action ; et elle n'a pour elle-même aucun principe de détermination proprement dit, mais, dans la mesure où elle peut déterminer l'arbitre, elle est la raison pratique elle-même. L'*arbitre* […] [peut] être compris sous la volonté, dans la mesure où la raison peut en général déterminer la faculté de désirer. L'arbitre qui peut être déterminé par la *raison pure* s'appelle le *libre arbitre*. Celui qui n'est déterminable que par l'*inclination* (impulsion sensible, *stimulus*) serait un arbitre animal (*arbitrium brutum*). L'arbitre humain, par opposition, est tel qu'il est certes *affecté* par des impulsions, mais sans être *déterminé* par elles, et en lui-même (en laissant de côté toute pratique acquise par la raison), il n'est donc pas pur : il peut toutefois être déterminé à agir par une volonté pure » (MM I, p. 161-162).

55. « Le plaisir *est la représentation de l'accord de l'objet ou de l'action avec les conditions* subjectives *de la vie, c'est-à-dire avec le pouvoir d'une représentation d'être cause en ce qui concerne la réalité-effective de son objet* (ou de la détermination des forces du sujet en vue de l'action pour les produire) » (note de Kant, p. [15]).

56. Nous nous en tenons au texte de Kant : *ihrer* (*Maxime*) pouvant renvoyer, tout comme (*für*) *diese (selbst)*, à *Empfänglichkeit* (la maxime réglant cette réceptivité, et la loi qui s'impose à cette réceptivité). *Ihrer* doit être traduit. La correction proposée par Wille (article cité, p. 407), et consistant à remplacer *ihrer* par *seiner* et *diese* par *dieses*, les deux termes renvoyant alors à *Subjekt*, n'est pas nécessaire.

57. On peut lire ici une opposition à Rousseau qui écrit, dans l'*Émile*, « qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule, ils ont une base plus

solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine » (*Émile*, Introduction par Michel Launay, Paris, Flammarion, « GF », 1966, p. 305-306, note).

58. Cette distinction renvoie à la distinction scolastique entre l'appétit inférieur et sensible, ou sensualité, et l'appétit supérieur et rationnel, ou volonté (cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 59, a. 1), et à l'opposition entre passions et volonté. Les « hommes, par ailleurs perspicaces » sont ceux de l'école de Wolff. Ils ne le sont pas ici parce qu'ils prétendent distinguer ce qu'ils ne pouvaient pas vraiment distinguer. En effet, selon Wolff, le désir a pour condition la connaissance d'une perfection, mais comme le sensible n'est que de l'intelligible confus, seule une différence de degré peut donner un contenu à la distinction entre faculté supérieure et faculté inférieure, ce qui revient à ne pas la fonder vraiment. Le problème de la morale, c'est d'amener nos représentations à la clarté et à la distinction. Lorsque l'entendement nous guide, la volonté choisit la perfection véritable.

59. Tout ce passage vise à montrer que la morale ne saurait être fondée sur le caractère plus ou moins raffiné ou recherché du plaisir que l'on attend. En d'autres termes, comme Kant le précise dans la page qui suit, la culture n'est pas la moralité. Dans la Critique de la faculté de juger, il verra dans le sentiment de plaisir pur, éprouvé dans la contemplation de la belle nature, le « symbole » de la moralité (§ 59) qu'on ne trouve pas vraiment chez « les virtuoses du goût » (§ 42, début). Ce plaisir pur est opposé au plaisir de ceux « qui, à table ou lors des libations [bei… der Bouteille], s'en tiennent à la jouissance des simples sensations des sens » (§ 42, fin ; p. 342-343, 283, 288). La fin du § 83 précisera que « les beaux-arts et les sciences, […] par un plaisir susceptible d'être universellement communiqué, ainsi que par la politesse et le raffinement requis pour la société, rendent l'être humain, sinon moralement meilleur, du moins plus civilisé, gagnent très largement sur la tyrannie du penchant sensuel et préparent ainsi l'homme à une maîtrise où seule la raison doit avoir du pouvoir » (p. 431). Mais ce n'est qu'une « préparation », alors que « la vraie propédeutique pour la fondation du goût est le

développement des Idées morales et la culture du sentiment moral » (§ 60 ; p. 345).

60. Épicure (Samos ou Athènes, –341, Athènes, –270) fonde à Athènes, en –306, l'école du Jardin. Kant critique ici son hédonisme, mais loue quelques lignes plus bas la rigueur de sa démarche philosophique ; il rendra également hommage, dans la *Dialectique* (p. [208]), à la vie privée du « vertueux Épicure ». Il est mentionné cinq fois dans cette *Critique* (p. [43-44], [69-70], [208], [217], [254]), et l'épicurisme l'est à quatre reprises (p. [158], [200 sq.], [228], [230, note]). Cela montre la place importante que Kant lui accorde. Pour lui, l'empirisme sensualiste met au fondement de la détermination de la volonté un principe matériel, un « objet », le « sentiment physique » (cf. le tableau de la p. [69]), ce qui rend impossible une fondation rationnelle, donc universelle, de la morale, puisque alors la raison ne peut pas déterminer la volonté *immédiatement*, sans passer par la médiation du sentiment de plaisir et de peine, le plaisir étant la représentation de l'accord entre un objet donné ou à réaliser et les conditions subjectives de la vie. On ne peut plus concevoir une raison pure pratique par elle-même et l'on est dans l'hétéronomie, puisque la moralité est ramenée à la « prudence » (*Klug-heit*, qui traduit *prudentia*-φρόνησις de la tradition aristotélicienne, transmise à Kant par Wolff), c'est-à-dire la capacité à bien délibérer sur les meilleurs moyens permettant de réaliser une fin bonne rapportée en dernière analyse à la recherche du bonheur. « Cela veut dire en clair que la logique de l'eudémonisme est l'hédonisme et que tout eudémonisme non hédoniste est inconséquent » (Pierre Aubenque, « Kant et l'épicurisme », *Actes du VIII^e congrès de l'association Guillaume Budé* [Paris, 5-10 avril 1968], Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 300). Pour Kant, « la morale n'est pas proprement la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous *rendre* heureux, mais comment nous devons devenir *dignes* du bonheur » (p. [234]).

La *Dissertation de 1770* critiquait déjà l'extension de l'empirisme au domaine moral : « La *philosophie morale*, en tant qu'elle fournit les premiers *principes de discernement*, n'est connue que par l'entendement pur et se rattache à la philosophie première, et, pour avoir exposé ses critères en les

conformant à la sensation du plaisir et de la douleur, *Épicure* est très justement blâmé, ainsi que certains Modernes, qui l'ont suivi, dans une certaine mesure, de loin, comme *Shaftesbury* et ses partisans » (*Dissertation de 1770*, Section II, § 9 ; traduction, introduction et notes par Paul Mouy, Paris, Vrin, 1985, p. 45-46). Mais il faut également rappeler que, dans le § qui vient d'être cité, c'est Platon qui est opposé à Épicure, car Kant avait déjà critiqué la fondation métaphysique de la morale par Wolff en reconnaissant la pertinence de l'empirisme moral de l'école anglaise, de Shaftesbury et surtout de Hutcheson, et de Hume, dans la *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Considération quatrième, § 2 (1762), et dans l'*Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver 1765-1766*, 3. Éthique ; ces deux textes ont été traduits par Michel Fichant, Vrin, 1966 ; les références se trouvent p. 59-62, et 74-75.

Le fondement de l'erreur d'Épicure a été mis au jour dans la *Critique de la raison pure*, à l'occasion de l'examen de l'antinomie, puisque l'empirisme, par sa sobriété métaphysique, par l'appel à la raison à ne pas s'égarer hors des limites de l'expérience lorsqu'elle veut *connaître*, « encourage le savoir et en aide le développement », mais il le fait « en portant préjudice à l'intérêt pratique » (A472 / B500, AK III 328 ; p. 460), lorsqu'il est dogmatique (cf. l'antithèse du *Troisième conflit des idées transcendantales*), car en affirmant *sans restriction* que ce qui n'est pas connaissable empiriquement n'existe pas, en ne distinguant pas *connaissance* et *pensée*, en niant absolument Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté, il ôte toute validité aux idées morales (cf. A468 / B496, AK III 325, p. 457). C'est donc dans la mesure où il est dogmatique que l'empirisme d'Épicure conduit à l'empirisme moral, et, « si l'on veut éviter l'empirisme moral, ce n'est pas l'empirisme théorique qu'il faut refuser, mais seulement son prolongement dogmatique » (Pierre Aubenque, article cité, p. 303). cf. aussi infra, sur la p. [217], la note 398 concernant l'évocation, par Kant, de la *canonique* d'Épicure.

Concernant les sources de la connaissance qu'il avait de l'épicurisme, il faut rappeler que Kant avait une connaissance

large de la littérature latine, et qu'il connaissait Lucrèce et Cicéron. Il possédait (*Verzeichnis*, p. 10 ; Warda, p. 46), notamment, un exemplaire du commentaire et de la traduction par Chritian Garve du *De officiis* de Cicéron (*Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, avec *Cicero's Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Büchern*, übersetzt von Christian Garve, Breslau, 1783). Une lettre de Hamann à Herder du 8 février 1784 évoque la lecture de cet ouvrage par Kant. Il l'a donc travaillé peu de temps avant l'élaboration de la *Fondation*, et son influence sur l'argumentation et la structure de cette dernière est établie (cf. Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1935, notamment p. 27 sq.). Kant possédait également le De rerum natura de Lucrèce (*Verzeichnis*, p. 11 ; Warda, p. 22).

61. Il semble que Kant vise par là Feder et Tittel. Cf. supra, note 31.

62. Nous traduisons *Neigung par inclination*, et *Hang* par *penchant*.

63. L'homme ne peut donc pas se dépouiller de sa sensibilité et il n'a pas à renoncer à sa vitalité. « Le *purisme* du *cynique* et la *macération* de l'*anachorète*, dépourvus de tout bien-vivre social, sont des figures caricaturales de la vertu et elles n'invitent pas à sa pratique ; tout au contraire, abandonnées par les Grâces, ils ne peuvent prétendre à l'humanité » (*Anthropologie du point de vue pragmatique* ; traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, Flammarion, « GF », 1993, p. 258). « Personne ne dispose d'un droit d'exiger de moi un sacrifice de mes fins quand elles, ne sont pas immorales. Rechercher pour elle-même l'aisance, ce n'est pas directement un devoir, mais ce peut parfaitement en être un indirectement, à savoir celui d'écarter la misère en tant qu'elle constitue une grande incitation à s'abandonner aux vices. Reste que, dans ce cas, ce n'est pas de mon bonheur, mais de ma moralité que je me fais une fin et en même temps un devoir de la conserver dans son intégrité » (MM II, DV, p. 229).

64. *Die Form der* Gesetzmäβigkeit. Le terme peut être simplement synonyme de *Legalität*, qui désigne une conformité purement extérieure à la loi. Ainsi, dans la *Fondation* : « Pour ce qui doit être moralement bon, il ne suffit pas qu'il y ait *conformité* à la loi morale, mais il faut en outre que ce soit *par amour de la loi morale* que la chose se produise ; si ce n'est pas le cas, cette conformité n'est que très précaire et chancelante » (MM I, p. 55). Cf. aussi MM I, « Introduction » : « Ces lois de la liberté se nomment *morales*, à la différence des lois de la nature. Dans la mesure où elles ne concernent que des actions purement extérieures et leur conformité à la loi [*Gesetzmäβigkeit*], elles sont désignées comme *juridiques* ; mais dès lors qu'en outre elles (les lois) doivent elles-mêmes être les principes de détermination des actions, elles sont *éthiques* et l'on dit alors que l'accord [*Übereinstimmung*] avec les lois juridiques définit la *légalité* [*Legalitàt*] de l'action, l'accord avec les lois éthiques définit sa *moralité* [*Moralitat*] » (trad. citée, légèrement modifiée, p. 163). Mais il est aussi, notamment dans cette *Critique*, pris au sens de l'accord proprement moral. La légalité peut être juridique ou éthique.

Autres occurrences dans notre texte : p. [56], [78], [124], [151].

65. C'est une affirmation constamment répétée par Kant que celle qui dit que la morale ne présuppose pas la science. L'inspiration vient de Rousseau : « nous pouvons être hommes sans être savants » (*Émile*, IV, *op. cit.*, p. 378). Kant a reconnu cette dette dans un passage célèbre des *Remarques touchant les Observations* sur le sentiment du beau et du sublime (1764) : « Je suis par goût un chercheur. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir, ou encore la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit ; j'apprends à honorer les hommes ; et je me trouverais bien plus inutile que le commun des travailleurs, si je ne croyais que ce sujet d'étude peut donner à tous les autres une valeur qui consiste en ceci : faire ressortir les droits de l'humanité » (trad. Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1926, [3] 1969, p. 97). On sait que Kant a

toujours conservé, au-dessus de sa table de travail, un portrait de Rousseau. Pour une appréciation précise et nuancée du rapport de Kant à Rousseau, on se reportera de préférence à : Klaus Reich, *Rousseau und Kant*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1936.

66. Nous traduisons *Handschrift par testament écrit*, car en l'absence d'un tel testament ayant valeur juridique, l'éthique doit être le fondement suffisant de l'action consistant à restituer le dépôt.

67. […], *da die Begierde* […] *allgemein ist*. Da signifie ici *parce que*, *sous le prétexte que* (le désir du bonheur est universel [*allgemein*] au sens où il est partagé par tous, on a voulu faire passer la *maxime* qui le pose comme fondement de la détermination de la volonté pour une *loi pratique* universelle). Rendre *da* par *quoique* ou alors que nous semble obscurcir le texte.

68. Nous lisons, avec Adickes, sie (la maxime) au lieu de es, ce qui est plus conforme à la rigueur du texte, Kant ayant souligné *maxime* et *loi pratique*.

69. L'exemple se trouve mentionné chez Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig, 1744, § 125, *op. cit.*, p. 149. L'allusion concerne la revendication du Milanais, à l'origine des guerres d'Italie qui mettront aux prises François Ier et le roi d'Espagne, par la suite aussi empereur d'Allemagne (Charles Quint). Si l'on traduit : Was *mein Bruder* haben will (*Mailand*), das will *ich* auch haben par : Ce *que mon frère* veut (*Milan*), *je veux* aussi l'avoir, on perd l'ironie du passage en dévoilant le sens intéressé caché d'une formulation qui, en allemand, signifie certes cela, mais aussi (dans un sens moral harmonieux) : *ce dont mon frère veut que cela soit, je le veux également*.

70. […*unabhângig von*…] *dem Gesetze der Kausalitat, beziehungsweise* aufeinander [*gedacht werden*]. La loi de causalité déterminant la *succession* temporelle comme *ordre* du temps (succession objective), il convient d'interpréter *aufeinander* comme s'opposant, en tant qu'ordre réglé et dense, à ce qui se présenterait simplement *nacheinander* (simple succession). La liberté transcendantale est l'indépendance par

rapport à la causalité naturelle, au mécanisme de la nature qui est « toute nécessité des événements arrivant dans le temps suivant la loi naturelle de causalité » ou « la nécessité de la connexion des événements dans une série temporelle, telle qu'elle se développe suivant la loi de la nature » (cf. *infra*, p. [173] ; cf. aussi p. [169]). C'est pourquoi nous avons traduit « la loi de la causalité, qui est celle de l'ordre de leur succession », sans lire dans *aufeinander* un rapport mutuel ou réciproque. Cette loi du rapport de causalité réciproque est d'ailleurs désignée, dans la « troisième analogie de l'expérience » (*Critique de la raison pure*, A211 / B256, AK III 180, IV 141 ; p. 272) par l'expression *Gesetze der Wechselwirkung*.

71. *Wechselsweise*, et non *wechselseitig*. En toute rigueur, c'est le second terme qui devrait désigner une stricte implication réciproque. Peut-être Kant a-t-il choisi le premier terme pour attirer l'attention sur le fait que cette relation « réciproque » n'est pourtant pas vraiment symétrique (la symétrie autoriserait à partir indifféremment de l'un ou l'autre des deux termes) puisque le point de départ est, pour nous, la loi morale (la prémisse est, pour nous, le principe).

72. « La *liberté* de l'arbitre est cette indépendance de sa détermination vis-à-vis des impulsions sensibles ; c'est là le concept négatif de la liberté. Le concept positif en est la capacité de la raison pure à être par elle-même pratique » (MM I, « Introduction », p. 162). « Nous ne connaissons la liberté (telle que c'est avant tout par la loi morale qu'elle nous est révélée) que comme une propriété *négative* en nous, consistant à n'être *contraints* à l'action par aucun principe de détermination sensible » (*ibid.*, p. 179).

73. Par opposition au pratique empiriquement conditionné qui ne constitue nullement le tout de notre expérience pratique. La connaissance dont il est question ici est pratique et s'avérera être celle du fait de la raison.

74. Le texte de la première édition porte *es*. Il faut, avec Vorländer, lire *sie* (la connaissance). Kant a sans doute attribué au pronom le genre de l'objet de la connaissance, comme valant pour la totalité de l'expression.

75. Il faut lire, avec Hartenstein, Vorländer et Natorp, *ihr erster Begriff*, et non *sein erster Begriff* que porte le texte de la première édition.

76. *Widerspiel*. Le choix de ce terme permet d'éviter de déterminer de façon rigide ce conflit comme contrariété (*Gegensatz*, *Gegenteil*) ou contradiction (*Widerspruch*), et donc de rappeler que le troisième conflit des idées transcendantales (entre liberté et déterminisme) de la *Critique de la raison pure* a une solution. Cette solution consiste justement à montrer, en se fondant sur la distinction entre les phénomènes et les choses en elles-mêmes, que la liberté n'est pas impossible, qu'elle est pensable et qu'elle n'est pas en contradiction avec l'expérience, même si le concept en reste problématique. Cette liberté est la « *liberté transcendantale*, qu'il faut penser comme indépendance par rapport à tout ce qui est empirique et donc à la nature en général, que celle-ci soit en l'occurrence considérée, comme objet du sens interne, seulement dans le temps, ou encore, comme objet des sens externes, à la fois dans l'espace et dans le temps » (p. [173] dans l'« Élucidation critique »).

77. *Jenes* ne peut renvoyer qu'à *das moralische Gesetz*.

78. Il s'agit des « principes de l'entendement pur » (dont le principe de causalité, par exemple), jugements synthétiques *a priori* dont la *Critique de la raison pure* a présenté, dans l'« Analytique des principes », le système qui préesquisse la structure de l'expérience, de ce qu'est la nature comme objet de la connaissance scientifique.

79. […] *aus den ersteren* […] *aus dem letzteren*. Il n'est pas indispensable de suivre Natorp et de substituer *den* à *dem* dans la seconde expression pour renvoyer à *propositions-fondamentales théoriques pures* comme le premier *den* renvoie à *lois pratiques pures*. *Dem* peut renvoyer *au fait que nous sommes conscients de* propositions-fondamentales théoriques pures.

80. La liberté n'est pas une idée régulatrice utile à l'entendement. Elle « introduit une rupture dans le fil conducteur des règles d'après lequel seulement une expérience

intégralement cohérente est possible » (*Critique de la raison pure*, A 447 / B 475, AK III 311 ; p. 445).

81. *Leitfaden*. Le mécanisme est une maxime du point de vue de la pensée, bien qu'il soit constitutif pour la connaissance ; en effet, il n'a pas de portée ontologique, il ne concerne que les phénomènes. On peut, écrit Kant plus loin, « appeler *mécanisme* de la nature toute nécessité des événements arrivant dans le temps suivant la loi naturelle de la causalité, même si l'on n'entend pas pour autant par là qu'il faille que les choses qui lui sont soumises soient effectivement des *machines* matérielles. On ne prend en considération ici que la nécessité de la connexion des événements dans une série temporelle, telle qu'elle se développe suivant la loi de la nature » (« Élucidation critique », p. [173]).

82. Il s'agit du « Troisième conflit des idées transcendantales » de « L'antinomie de la raison pure » : « *Thèse* : La causalité qui s'exerce d'après les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde considérés dans leur totalité. Il est encore nécessaire d'admettre en vue de leur explication une causalité par liberté. *Antithèse* : Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive uniquement d'après les lois de la nature » (A444-445 / B472-473, AK III 308-309 ; p. 442-443). Mais il faut expliciter les formulations kantiennes. Il arrive que Kant utilise le terme d'« antinomie » *au singulier* pour désigner l'un des quatre conflits qui opposent deux *affirmations* (des connaissances dogmatiques) de façon apparemment contradictoire. Cela peut être le cas dans notre passage. Il est cependant plus pertinent de comprendre ce qui est dit ici à partir du sens strict du terme d'antinomie (nécessairement au singulier alors) dans la *Critique de la raison pure* : « *conflit des lois de la raison pure* » (A407 / B434, AK III 282 ; p. 418), l'antinomie se manifestant « *dans l'application des lois* » (A424 / B452, AK III 292 ; p. 428), dans les quatre conflits entre une thèse et une antithèse qui sont les « scènes de discorde et de déchirement qu'occasionne ce conflit des lois (antinomie) de la raison pure » (A407 / B434, AK III 282 ; p. 418). Le conflit des propositions est alors la conséquence de l'opposition des lois mises en œuvre. Ces lois disent, d'un côté, d'ancrer tout le

conditionné dans quelque chose d'inconditionné, de l'autre, de regarder, dans l'expérience, toute condition, à son tour, comme conditionnée. « Je dis qu'il faut que tout ce qui se produit provienne de quelque chose qui est aussi produit : il faut donc qu'il en résulte qu'il n'y a pas de premier commencement. Mais il est tout aussi clair qu'il faut qu'il y ait, pour une série de connaissances subordonnées, un commencement. Ces deux propositions sont toutes deux également claires, et elles se contredisent néanmoins » (*Vorlesungen über Philosophische Enzyclopädie*, Berlin, 1961, p. 59). Les « absurdités [*Unbegreiflichkeiten*] » dont il est question renvoient à la contradiction à laquelle mène, dans ses conséquences, chaque affirmation, et qui permet de prouver chacune de ces affirmations par l'absurde. Le terme d'« antinomie » est, semble-t-il, emprunté à Quintilien (v. 30-v. 100), *Institutio oratorio*, lib. VII, cap. VII, § I (cf. Norbert Hinske, « Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung », *Kant-Studien*, 56, 1965, p. 488, note 20, et l'ensemble de l'article (p. 485-496) pour les divers sens du terme chez Kant).

83. L'antithèse a un sens méthodique pour le progrès de la science dès lors que cette antithèse est comprise comme idée régulatrice.

84. *Wagstück*. La force du terme souligne le poids de la science et de sa vérité que Kant a sauvée du scepticisme. On n'est pas autorisé à placer la liberté dans de prétendues lacunes du déterminisme naturel, ou des « miracles », car la causalité « est une loi de l'entendement par rapport à laquelle il n'est permis sous aucun prétexte de faire un écart ni d'ériger un quelconque phénomène en exception » (*Critique de la raison pure*, A542 / B570, AK III 368 ; p. 501). Mais la loi morale et la raison pratique permettent aussi d'affronter le scientisme qui donne dogmatiquement une portée ontologique au déterminisme, ce que fait l'empirisme dogmatique dans l'antithèse du troisième conflit des idées transcendantales. L'existence de la liberté prouvée ici va lester le concept seulement problématique de la liberté transcendantale dans la *Critique de la raison pure* d'un poids qui nous donne une certitude équivalente à celle de la science. Il ne s'agit pas là d'une affirmation subjective, elle nous est « imposée ».

Cela a pour conséquence, et ce point est philosophiquement capital, que l'« achèvement » du savoir ne saurait se faire sur le modèle de la connaissance scientifique. La philosophie n'est pas un secteur de la connaissance, ni simplement une réflexion sur la science, bien que cette dernière soit fondamentale. Le sens de la philosophie est de proposer une réflexion unifiée sur la totalité de l'expérience humaine. Le résultat ne saurait en être un système totalement achevé, en ce sens que son fondement ultime, la liberté transcendantale qui en est la « clé de voûte », est inobjectivable ; ce n'est pas une lacune dans le déterminisme phénoménal, mais la limite de la connaissance, limite qui nous oblige à penser parce que la raison ne peut pas ne pas réfléchir sur son usage pratique en tant que raison pure, usage qu'elle ne peut identifier aux exigences de son usage spéculatif.

85. La preuve va se dérouler en deux temps. Kant montre d'abord que l'amour de soi (l'instinct de conservation) triomphe du plus grand plaisir des sens, le plaisir sexuel, donc de l'inclination sexuelle. L'inclination sexuelle, aussi appelée *amour*, « constitue en fait le plus grand plaisir des sens que l'on puisse prendre pour objet » (MM II, DV, p. 280). L'amour de soi triomphe donc *a fortiori* de tous les autres plaisirs des sens. Kant montre, dans un deuxième temps, que la liberté (comprise comme « autonomie » et « autocratie ») peut triompher de l'angoisse de mort, donc de l'instinct de conservation. Dans le premier moment de la preuve, la liberté n'intervient pas à proprement parler, ou alors seulement en tant qu'elle est comprise comme faculté psychologique de choisir entre les modalités de l'hétéronomie. Notre pouvoir authentique, notre personnalité, c'est-à-dire la liberté, n'est révélé que par la loi morale, dans le deuxième moment de la preuve.

Il est intéressant de constater que Rousseau, pour qui la raison n'est pas pratique par elle-même puisque seule une passion peut en vaincre une autre et « qu'il importe à tout âge de revêtir la raison des formes qui la fassent aimer » (*Emile,* IV, *op. cit.*, p. 426), tire une leçon directement morale de l'exemple qui constitue, le premier moment seulement de l'argumentation chez Kant, ce dernier ayant sans doute pris l'exemple chez Rousseau pour répondre indirectement à ce dernier : « Il n'est

point vrai que le penchant au mal soit indomptable, et qu'on ne soit pas maître de le vaincre avant d'avoir pris l'habitude d'y succomber. Aurelius Victor dit que plusieurs hommes transportés d'amour achetèrent volontairement de leur vie une nuit de Cléopâtre, et ce sacrifice n'est pas impossible à l'ivresse de la passion. Mais supposons que l'homme le plus furieux, et qui commande le moins à ses sens, vît l'appareil du supplice, sûr d'y périr un quart d'heure après ; non seulement cet homme, dès cet instant, deviendrait supérieur aux tentations, il lui en coûterait même peu de leur résister : bientôt l'image affreuse dont elles seraient accompagnées le distrairait d'elles ; et, toujours rebutées, elles se lasseraient de revenir » (*Émile*, IV, *ibid.*, p. 425). Rousseau rappelle aussi l'exemple d'« Ulysse, ému du chant des sirènes, [qui] criait à ses conducteurs de le déchaîner » (*ibid.*, p. 427).

Dans « L'éthique de la psychanalyse » (*Le Séminaire*, Livre VII, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Le Seuil, 1986), Lacan commente à plusieurs reprises les thèses de la *Critique de la raison pratique* et cette preuve (p. 87 *sq.*, 93-102, 129-131, et 221-223). Il introduit curieusement un élément pathologique dans la mention de celui contre qui le faux témoignage doit être porté ; il parle d'« un ami » (p. 130) là où il est seulement question d'« un homme intègre » : Kant purifie l'exemple pour éviter qu'on ne soit obligé d'y mêler des éléments pathologiques et des considérations casuistiques. Mais Lacan veut surtout s'attacher à montrer que la preuve kantienne du « poids de la raison » (p. 129) ou du « poids de la loi » (p. 221) souffre d'une analyse insuffisante du premier moment de la preuve. Le franchissement concevable de la limite dans la première « historiette », lorsqu'on fait « passer la nuit avec la dame de la rubrique du plaisir à celle de la jouissance, en tant que la jouissance […] implique précisément l'acceptation de la mort, [suffit] pour que l'exemple soit anéanti » (p. 222). Dès lors que la jouissance est un mal, le sens de la loi morale est totalement modifié puisqu'elle vient servir d'appui à cette jouissance (p. 222-223).

86. Rappelons qu'il s'agit ici du respect de l'un des commandements du Décalogue : « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain » (Bible, Ancien Testament ;

Exode, 20, 16 ; plus précisément encore, concernant notre exemple : « Tu ne prêteras pas la main au méchant en faisant un faux témoignage », Exode, 23, 1). Rappelons aussi le texte dans la traduction de Luther : « *Du sollst* kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten » (2. *Mose, 20, 16 ; c'est nous qui soulignons), et : « Du sollst nicht* einem Schuldigen Beistand leisten und kein falscher Zeuge sein » (2. *Mose*, 23, 1 ; c'est nous qui soulignons). Kant reprendra l'exemple plus loin, dans la « Doctrine de la méthode de la raison pratique pure », p. [277-283].

87. Ce que nous pouvons faire, c'est-à-dire la liberté au sens de l'« autonomie » et de l'« autocratie », nous est révélé par le devoir, et non l'inverse : le devoir n'est pas déterminé à partir d'une connaissance scientifique (sciences de l'homme) ou métaphysique de ce que l'homme peut, de fait. On accède ici à une certitude qui concerne l'homme nouménal, et non l'homme phénoménal.

88. La loi est formulée ici telle qu'elle se présente à nous, qui sommes raisonnables *et finis*, comme un impératif. Mais le critère n'a pas simplement une signification négative (agir d'après des maximes qui satisfont au critère), il a aussi une signification positive (agir d'après des maximes parce qu'elles satisfont au critère) ; je veux agir d'une certaine façon parce que je puis vouloir cela pour d'autres (« en même temps »).

89. Chez Euclide, dans le Premier Livre des *Éléments*, les postulats sont des « demandes » de construction à l'aide de la règle et du compas ; par exemple : « 1. Conduire une droite d'un point quelconque à un point quelconque, 2. Prolonger indéfiniment, selon sa direction, une droite finie, 3. D'un point quelconque, et avec un intervalle quelconque, décrire une circonférence de cercle, etc. » (*Les Œuvres d'Euclide*, traduites littéralement par F. Peyrard, Paris, Librairie scientifique et technique Albert-Blanchard, 1966, p. 2). Mais il ne s'agit pas du dessin de telle ou telle figure dans l'intuition empirique. Le compas, par exemple, exprime *a priori* l'acte de construction, dans l'intuition pure, d'un cercle *quelconque*. « Ce qui s'appelle postulat en mathématique, c'est la proposition pratique qui ne contient rien que la synthèse par laquelle nous nous donnons d'abord un objet et produisons son concept : par

exemple, avec une ligne donnée, tracer sur une surface, à partir d'un point donné, un cercle ; et une proposition de ce type ne peut pas être démontrée, dans la mesure où le procédé qu'elle réclame est justement celui grâce auquel seulement nous produisons le concept d'une telle figure » (*Critique de la raison pure*, A234-B287, AK III 198 ; p. 289-290).

90. *Befremdlich*. C'est l'*étonnement* au sens philosophique qui est provoqué ici, car il n'y a pas seulement autognosie de la raison pratique pure, mais autonomie. La raison théorique peut se faire une idée de l'obligation, mais non la produire. C'est l'expérience de l'obligation qui intéresse la pensée.

91. Première occurrence de l'expression *Faktum der Vernunft.* Par l'utilisation de cette expression, Kant veut fondamentalement dire que la conscience morale n'est pas une illusion personnelle, ou celle d'une société, mais que l'expérience d'une obligation inconditionnelle existe effectivement. Ce n'est pas un fait empirique, mais le fait de la raison pure constitutive dans l'ordre pratique. « L'appréhension d'un fait de la raison est une expérience d'un tout autre ordre que l'expérience sensible, puisque, étant une connaissance de la raison par la raison (dans son acte d'institution de la législation pratique), étant non *a posteriori* et contingente, mais *a priori* et nécessaire, elle n'est point phénoménale et révèle, en dehors de toute expérience et de toute connaissance spéculative, pratiquement, mais authentiquement, la réalité objective d'une volonté pure, c'est-à-dire la raison pure comme réellement pratique, comme *causa noumenon* ou liberté intelligible » (Martial Gueroult, « Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique », *Revue internationale de Philosophie*, 1954, p. 337-338). Sur l'importance de ce concept, cf. notre « Introduction », II. A.

92. Cela signifie que « je rattache l'action à la volonté sans présupposer aucune condition issue d'une quelconque inclination – rattachement qui s'effectue *a priori*, donc de manière nécessaire (bien que ce ne soit qu'objectivement, c'est-à-dire sous l'idée d'une raison qui aurait un pouvoir absolu sur tous les mobiles subjectifs). Il s'agit donc d'une proposition pratique qui ne dérive pas analytiquement le fait de vouloir une action à partir d'un autre vouloir déjà présupposé

(car nous n'avons pas une volonté si parfaite), mais qui le rattache immédiatement au concept de la volonté d'un être raisonnable, comme quelque chose qui n'est pas contenu dans ce concept » (*Fondation*, MM I, p. 96, note).

93. Au sens où cela a été montré par Kant au début de la « Troisième section » de la *Fondation* : La liberté de la volonté, au sens positif, est une causalité, se déployant donc selon des lois, mais qui ne sauraient être des lois naturelles (sinon ce serait de l'hétéronomie). La liberté ne peut être qu'autonomie, c'est-à-dire « la propriété qu'a la volonté de constituer pour elle-même une loi » (trad. citée, p. 132). Mais cela renvoie simplement au principe formulé avec l'impératif catégorique. « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont donc une seule et même chose » (*ibid.*). Dès lors, « si l'on suppose donc la liberté de la volonté, la moralité s'en *déduit*, avec son principe, *par simple analyse du concept* d'une telle liberté. Cependant, le principe en question est toujours une proposition *synthétique* : une volonté absolument bonne est celle dont la maxime peut toujours se contenir elle-même en tant que loi universelle, puisque, *par analyse* du concept d'une volonté absolument bonne, *cette propriété* de la maxime *ne peut être découverte*. Mais de telles propositions synthétiques ne sont possibles que dans la mesure où deux connaissances, par *leur liaison avec une troisième* où elles peuvent se rencontrer réciproquement, sont reliées entre elles. Le concept positif de la liberté procure ce *troisième terme* » *(ibid.* ; c'est nous qui soulignons).

94. « *Mais je le veux ! je l'ordonne* ! » Juvénal, *Satires*, VI, 223 : *Hoc volo, sicjubeo, sitpro ratione voluntas* (« *Mais je le veux ! je l'ordonne ! comme raison, que ma volonté suffise !* »). Cf. Juvénal, *Satires*, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle et François Villeneuve, sixième édition revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 67. Dans le texte de Juvénal, ces paroles sont mises dans la bouche d'une femme capricieuse qui « fait donc la loi à son mari », et elle lui demande en l'occurrence de mettre « Cet esclave en croix ! ». Le mari répond : « Mais quel crime a-t-il commis pour mériter un tel supplice ? Où sont les témoins ? le dénonciateur ? Écoute donc, on ne saurait prendre trop de temps, quand il y va de la

mort d'un homme ! » Suit la réplique contenant la citation : « Oh ! Le sot ! un esclave, est-ce donc un homme ? Il n'a rien fait, soit ! *Mais je le veux ! je l'ordonne !* comme raison que ma volonté suffise. » Kant extrait la formule de son contexte pour la faire prononcer par la voix de la *seule* raison qui doit précisément faire taire tout désir arbitraire. Pour un commentaire plus développé, cf. Pierre Billouet, *Kant. Critique de la raison pratique. Les principes*, Paris, Ellipses, 1999, p. 54 *sq*.

95. *Reine Vernuft ist fiir sich allein praktisch.* Si le sens général ne fait pas problème, il reste que la formulation peut se lire de plusieurs façons. *Für sich* peut s'accentuer : für *sich ou für* sich. Dans le premier cas, on met en relief le rapport à soi (= *pour* elle-même), la conscience (en relation avec le fait de la conscience de la loi qui vient d'être évoqué, ou encore avec la fin de la p. [52] : la « loi inconditionnée » comme « conscience de soi d'une raison pratique pure »), et l'expression peut éventuellement être mise en relation avec *an sich* qui a été utilisée dans le scolie précédent (p. [55]). Dans le second cas, l'expression signifie qu'elle est pratique *d'elle-même (für sich = von sich).* La traduction usuelle *par elle-même* nous semble devoir être conservée parce qu'elle retient quelque chose des deux sens, sans laisser échapper le second, ce qui pourrait être le cas si on traduisait littéralement par *pour elle-même.* Par ailleurs, la place de *allein* pose problème. On peut le rattacher *für sich,* et traduire : *par elle-même seule*, mais il faut reconnaître que la formulation serait alors quelque peu redondante. On peut aussi, et il le faut selon nous d'un point de vue linguistique, le rattacher à *praktisch*, et lire : *für sich | allein praktisch*, au-lieu de *für sich allein | praktisch* ; cela signifie alors que la raison *pure,* et *seule* la raison *pure*, est pratique *par elle-même* et donne à l'homme une loi *universelle*. Nous avons donc choisi de traduire : « *la raison pure seule est pratique par elle-même …* ». Nous rejoignons ainsi la présentation rigoureuse de la « découverte » de Kant donnée par Jean-François Kervégan dans son article sur « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », dans la *Revue de métaphysique et de morale,* n° 1, 1990, p. 34.

96. *Gesetzmäßigkeit* ne doit pas être confondu simplement avec *Legalititt* (conformité « extérieure ») ici, mais renvoie aussi à la *Moralität* (une conformité au sens d'un accord « intérieur »).

97. Ce terme traduit *Verbindlichkeit,* qui indique cette caractéristique de la volonté de pouvoir être *liée* (*binden, obligare*) ou de pouvoir se lier par un impératif catégorique s'exprimant par le verbe *sollen*. L'obligation est donc à distinguer de la nécessité.

98. *Urbild* est utilisé par Kant, dans la *Critique de la raison pure* (A313 / B370, AK III246, AK IV 200 ; p. 342), à propos des Idées de Platon. Et il souligne que « Platon trouvait ses Idées principalement dans tout ce qui est pratique, c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté », et que « chacun comprend que, si quelqu'un lui est représenté comme modèle de la vertu, il possède néanmoins toujours uniquement dans son propre esprit le véritable original, auquel il compare ce prétendu modèle et d'après lequel seulement il porte sur celui-ci une appréciation » (*Critique de la raison pure*, A314-315 / B371-372, AK III 246-247, AK IV 200-201 ; p. 342-343). On se reportera avec profit à toute cette section « Des idées en général » (A312-320 / B368-377, AK III 244-250, AK IV 198-204 ; p. 341-346).

99. Le problème sera traité, sous l'angle de l'éducation morale, dans la « Doctrine de la méthode de la raison pratique pure ». En effet, Kant veut dire ici très nettement que l'autosatisfaction morale est, en définitive, immorale. Le danger est celui du « moralisme » qui consiste à vouloir être la conscience morale de l'autre.

100. *Autonomie des Willens*. Ce concept central vient du grec αυτονομία qui désigne, en parlant d'un État, le droit de se régir par ses propres lois. En première approche, le sens moral semble déjà être esquissé chez Aristote qui, à l'occasion d'une discussion concernant la plaisanterie contre l'abus de laquelle (la raillerie, qui est un outrage) il n'y a pas de lois alors qu'il devrait y en avoir, dit que « l'homme libre et de bon ton se comportera comme nous l'avons indiqué, *étant en quelque sorte sa loi à lui-même* » (*Éthique à Nicomaque*, IV, 14, 1128a32, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1983, p. 209). Et Kant a pu

lire chez Wolff qu'« un homme raisonnable est loi pour lui-même [*Ein Vernünftiger ist ihm selbst ein Gesetze*] » (Christian Wolff, *Vemünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* [*Deutsche Ethik*], 1747, § 24). Mais c'est l'emprunt fait à Rousseau qui a toujours semblé le plus évident, et ajuste titre. On connaît le passage célèbre : « On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*Du contrat social*, I, 8 ; cf. présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, « GF », 2001, p. 61). Mais il faut ici nuancer sérieusement, et préciser le sens du concept. Si l'autonomie signifie simplement qu'une volonté, soumise à des lois, se lie elle-même à ces lois, l'essentiel n'est pas dit. En effet, cela peut se faire par l'intermédiaire d'un intérêt, et la volonté serait alors dépendante de cet intérêt. Il faut encore, et fondamentalement, que le principe de la moralité, s'il y en a un, soit inconditionné. Chez Rousseau, cette condition n'est pas forcément remplie, car le lien qui nous lie à la loi de la liberté civile est pensé comme naturellement conditionné, car « les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui *ne songe à lui-même* en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent *de la préférence que chacun se donne* et par conséquent de la nature de l'homme » (II, 4, *ibid.*, p. 71 ; nous soulignons). L'intérêt par lequel la volonté humaine est liée à la loi civile est l'amour de soi. C'est le ressort de l'obéissance. Pour Kant, lorsque le ressort qui lie la législation et les devoirs, à savoir la contrainte extérieure, est mis de côté, l'idée du devoir doit et peut être le ressort suffisant pour respecter la loi. Accomplir les devoirs de droit est aussi un devoir éthique. L'arbitre peut donc être simplement déterminé par une idée, et en cela Kant s'oppose à Shaftesbury et Hutcheson, et à Rousseau (cf. Klaus Reich, *Rousseau und*

Kant, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1936). Il est vrai que Rousseau pose aussi de façon plus ample le problème de l'obligation, puisqu'il est au cœur du chapitre terminal « De la religion civile » (cf. Bruno Bernardi, *Du contrat social, op. cit.*, p. 28 *sq.*). On se reportera également avec profit à Bernard Bourgeois, *La Raison moderne et le droit politique*, Paris, Vrin, 2000.

Kant oppose « l'autonomie de la volonté » à « l'*hétéronomie* de l'arbitre », c'est-à-dire, comme il l'explique quelques lignes plus bas, à « la dépendance à l'égard de la loi naturelle qui nous entraîne à suivre quelque impulsion ou inclination » (p. [59] ; cf. également p. [74]), ce qui est le contraire de l'autonomie puisque « la volonté ne se donne pas elle-même sa loi » (*ibid.*).

101. *Der sittlichen Gesinnung*. On a ici la première occurrence du terme *Gesinnung*, qui a été rendu traditionnellement par *intention*, ce qui a ouvert la porte à de nombreux contresens concernant l'analyse kantienne de la morale, soupçonnée de faire l'apologie des simples « bonnes intentions » (« *Le kantisme a les mains pures*, mais il n'a pas de mains », selon la formule célèbre de Péguy ; cf. Charles Péguy, *Œuvres en prose*, II, 1909-1914, éd. Marcel Péguy, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 827), alors que le propos de Kant est de déterminer l'intention bonne. Il fallait donc rendre autrement ce terme, réservant *intention* pour *Absicht*. On aurait pu le rendre par *conviction* (au sens où l'on parle de *convictions politiques, politische Gesinnungeri*) ; mais on n'aurait fait que déplacer le problème, connaissant le succès de la *vulgarisation* de l'opposition, due à Max Weber, de « l'éthique de la responsabilité » à « l'éthique de la conviction ». On pouvait plus simplement le rendre par *disposition (d'esprit)*, voire par *attitude* ; mais ces traductions ont le désavantage de ne pas rendre assez la double connotation du verbe *sinnen*, qui signifie à la fois *diriger sa pensée vers* et *désirer, planifier* quelque chose, donc en définitive *réfléchir pour agir*, Le préfixe *Ge*-désigne ici le résultat du processus qu'exprime le verbe. Le terme *résolution* nous a semblé le plus adéquat pour rendre ces nuances. On nous objectera, certes, que Kant utilise le terme *Entschließung* qu'il faut rendre exactement par *résolution*, puisque *décision* correspond à

Entschluß. Mais on nous accordera que, dans la *Critique de la raison pratique, Entschließung*, qui n'apparaît que dans la *Doctrine de la méthode de la raison pratique pure* (trois occurrences seulement : la première p. [270], les deux autres p. [287], pour lesquelles nous avons donc pu mettre entre crochets ce terme allemand), désigne précisément la face subjective, le processus psychologique conduisant à la *Gesinnung*, ce que ce dernier terme ne fait pas, alors que *résolution*, en français, peut désigner les deux aspects. Nous pensons à l'usage du terme chez Descartes qui, formulant les « règles de morale », écrit que chacun doit avoir « une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de la résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu » (*Correspondance avec Elisabeth*, « Lettre du 4 août 1645 », éd. de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, « GF », 1989, p. 111).

102. Il faut, avec Natorp, lire *ihnen* (renvoyant à *règles pratiques*), au lieu de *ihr* (qui renverrait à *matière*). La parenthèse, qui décrit un impératif technico-pragmatique hypothétique, impose cette lecture.

103. Ce passage est ignoré par certains commentateurs qui veulent croire et faire croire que « formel » signifie « vide », ce qui n'est absolument pas le cas. L'objet de la volonté est *toujours* donné, mais cet objet ne doit pas être le fondement de la détermination de la volonté.

104. *Welche* se rapporte à *Sache*, à la rigueur à *Existenz*, non à *Abhängigkeit* ; cela se trouve confirmé par le fait que l'on ne voit pas bien en quoi *on peut* « *chercher* » *la dépendance*.

105. La limitation est en même temps une détermination positive.

106. *Dièse* se rapporte à *eigene Glückseligkeit*, puisque la recherche du bonheur personnel ne peut constituer une loi pratique objective que si j'inclus dans cette recherche (*in dieselbe*) celle du bonheur d'autrui (*anderer ihre*). La phrase qui suit confirme cette lecture puisqu'il y est question de *la loi qui ordonne de promouvoir le bonheur d'autrui*. D'ailleurs, si

Kant avait voulu renvoyer, dans notre phrase, à *Materie*, il aurait plus vraisemblablement employé le pronom démonstratif *jene*.

107. *Dièses* désigne l'expression *anderer Glückseligkeit zu befördern (promouvoir le bonheur d'autrui)*. La correction *dièse* (qui désignerait alors simplement la *Glückseligkeit*) proposée par Vorländer ne se justifie pas. Kant distingue le contenu de la loi (l'expression en son entier) et la forme universelle.

108. *Unüberschreibar* ; littéralement : « il est impossible de crier assez fort pour qu'on ne l'entende plus » ; cette voix est « insurcriable », pour reprendre le néologisme suggéré par Bernard Baas dans *Lacan, la voix, le temps, De la chose à l'objet*, Louvain, Peeters, 1998, p. 160 *sq*.

109. L'expression est, bien sûr, un rappel de l'invocation à la conscience de Rousseau (*Émile*, IV, *op. cit.*, p. 378), mais la voix de la conscience, pour Kant, est bien la voix de la raison pure.

110. *Wider diese* : *contre*. Nous traduisons par : *à propos de*, pour mieux rendre le sens de ce que dit Kant. En effet, il veut dire que prendre un tel calcul pour principe serait blâmable, même dans le cas où cet égoïsme ne conduirait pas à quelque chose de légalement répréhensible.

111. Il s'agit de clarifier, et non de « moraliser ».

112. Cf. dans le même sens, de façon plus développée, le § 83 de la *Critique de la faculté de juger* (AK V 429-431 ; p. 427-428).

113. *Empfiehlt*, dans le texte de Kant, maintenu par Natorp ; l'alinéa suivant précise que la maxime de la prudence *conseille* seulement (*rät bloß an*), alors que la loi de la moralité *ordonne* (*gebietet*). La correction de Hartenstein : *was man empfindet* (ce que l'on *éprouve*) ne nous semble pas indispensable, l'apposition *et donc à l'expérience* rappelant simplement que les recommandations ou les conseils de la prudence ne peuvent se fonder que sur une connaissance tirée de l'expérience. La reprise de la tournure impersonnelle (*was man empfiehlt*) dans l'alinéa suivant (*wozu man uns anrätig ist*) plaide en faveur de

notre choix, car elle souligne l'opposition du général et de l'universel. Mais il est vrai que la correction *was man empfindet* s'accorde bien avec la mention, quelques lignes plus haut, des *Erfahrungsdatis* (*des données de l'expérience*). Quoi qu'il en soit, le sens du passage ne se trouve pas affecté par cette hésitation dans la lecture.

114. Le bonheur étant « la satisfaction de toutes nos inclinations (aussi bien *extensive*, à l'égard de leur variété, *qu'intensive*, quant à leur degré, et même *protensive*, du point de vue de leur durée) » (*Critique de la raison pure*, A806 / B834, AK III 523 ; p. 659), est « un idéal, non de la raison, mais de l'imagination » (*Fondation*, MM I, p. 94 ; cf. p. 93-94). La raison ne peut donc pas déterminer avec précision, cette fin étant tout à fait indéterminée, les moyens nous permettant d'être heureux. La raison n'a pas été donnée à l'homme par la nature en vue du bonheur (cf. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, troisième proposition, et *Critique de la faculté de juger*, § 83). Nous désirons être heureux, et c'est à nous qu'il incombe d'être prudents, bien que nous ne sachions pas vraiment comment l'être. En revanche, chacun est capable de savoir ce qu'il doit faire pour agir moralement.

115. *Gestimmte*, ce qui veut dire *en accord avec* ; la correction de Hartenstein (*bestimmte* = *déterminée* à partir de cette condition) n'est pas indispensable.

116. *Auf erträgliche Art* signifie « de façon *passable* » ou « de manière *acceptable* ».

117. *Beurteilung*. Nous avons renoncé à traduire ce terme par celui d'*appréciation* (solution qui a été retenue notamment par les traducteurs du *Kant-Lexikon*, p. 47 et 387), ou par l'expression : *jugement d'appréciation* (solution intéressante retenue par A. Renaut, dans sa traduction de la *Critique de la faculté de juger*), malgré les arguments qui peuvent plaider en faveur de ces solutions. Elles permettraient en effet de conserver la distinction entre *Beurteilung* et *Urteil*, de marquer nettement qu'il s'agit d'évaluer ou d'estimer ce que l'on doit faire ou ce qui a été fait dans tel ou tel cas particulier, de souligner enfin que l'acte de juger, en morale, ne ressortit pas

simplement à la « faculté de juger déterminante », mais à la « faculté de juger réfléchissante », l'inquiétude morale suscitant une réflexion sur les maximes et les actes. Mais le terme d'*appréciation*, incontestablement pertinent pour le jugement *esthétique* réfléchissant, *risque, à cause de cette pertinence même*, d'introduire une proximité pouvant suggérer une esthétisation de la morale que Kant refuse avec vigueur (la beauté est le « symbole de la moralité », mais elle n'est *que* le symbole, et « la vraie propédeutique pour la fondation du goût est le développement des idées morales et la culture du sentiment moral » (*Critique de la faculté de juger*, § 59 et 60, AK V 351 et 356 ; p. 340 et 345) ; cf. « Lettre à Johann Friedrich Reichart » du 15 octobre 1790 : « Je me suis contenté de montrer que, sans sentiment moral, il n'y aurait rien de beau ni de sublime pour nous, et que notre prétention, pour ainsi dire légitime, à l'approbation universelle doit conduire au sentiment ainsi dénommé » (*Correspondance*, p. 447). Il *risque* aussi de suggérer une vision excessive ou trop « subjective. » de la latitude laissée au sujet moral. Le concept de la moralité est défini et se laisse déterminer. Même s'il y a des devoirs d'obligation « large », qui laissent une latitude certaine, le devoir en lui-même est déterminé. Et si Kant dénonce la « pédanterie relative à l'observation des devoirs » (ce qu'il faut sans cesse rappeler et à ceux qui idolâtrent et à ceux qui exècrent son supposé « purisme »), ses « questions casuistiques » sont posées à partir de devoirs clairement définis ; cf. par exemple : « À partir de quand peut-on compter comme [au sens de : être à juste titre taxé de…] *purisme* [*Von wo an kann mon… zum Purismus zählen*] (comme pédanterie dans l'observation des devoirs, en ce qui concerne leur étendue) la limitation d'une obligation large, et accorder aux inclinations animales, au risque de négliger la loi de la raison, un certain espace de jeu ? » (MM II, DV, § 7, p. 280, trad. modifiée). La latitude ne concerne que les simples règles, et non les maximes, ce qui permet au jugement moral d'aboutir. Au demeurant, pour trancher avec un argument pragmatique, il faut noter que, dans la *Critique de la raison pratique*, le contexte permet toujours de déterminer quand il est question de *Beurteilung*, et la traduction proposée permet de préserver sans ambiguïté l'indication de la conscience d'universalité et de

nécessité, donc d'objectivité qui accompagne les *jugements* moraux.

118. Le juge du tribunal ou du for intérieur punit parce qu'il y a eu violation d'une loi, et non en vue d'une utilité, que cette dernière soit pour le coupable (pour le « guérir », l'amender, le réadapter, l'éduquer), ou pour la société (pour prévenir le crime, défendre et protéger l'organisme ou le corps social, symboliser ou confirmer l'ordre social). La punition est un mal physique, et ne doit pas être présentée hypocritement comme administrée « pour le bien » de celui qui la subit. La punition, c'est le rappel de la loi, et la raison de la peine n'a pas à être cherchée dans les effets utiles qu'elle peut avoir par ailleurs. Mais il faut noter que la bonté n'est pas écartée : Kant a précisé que « celui qui punit [peut] avoir *en même temps* [= par ailleurs, de façon annexe] l'intention bienveillante… », il répète qu'« il faut… *d'abord*… », et va ajouter que l'on « *peut* [sans doute] *rattacher* la bonté [à la peine] » ; mais cela ne saurait constituer le sens interne de la peine. La *Doctrine du droit* précisera que l'utilitarisme est moralement insoutenable et dangereux, car « la *peine judiciaire* (*poena forensis*), qui diffère de la peine *naturelle (poena naturalis*) par laquelle le vice se punit lui-même et que le législateur ne prend nullement en compte, ne peut jamais être attachée à quelqu'un simplement à titre de moyen de favoriser un autre bien, soit pour le criminel lui-même, soit pour la société civile, mais elle doit toujours intervenir contre lui pour cette unique raison qu'*il a commis un crime* ; car l'être humain ne peut jamais être traité comme un simple moyen utilisable en vue des buts d'autrui, ni se trouver mis au nombre des objets du droit réel […]. La loi pénale est un impératif catégorique, et malheur à celui qui s'insinue dans les sinuosités de la doctrine du bonheur pour y découvrir quelque chose qui, par l'avantage qu'il promet, le délierait de la peine ou même simplement viendrait l'atténuer d'un certain degré, conformément à la sentence pharisienne : "Mieux vaut qu'*un* homme meure, plutôt que tout un peuple vienne à être corrompu" ; car si la justice disparaît, il n'y a plus aucune valeur dans le fait que des hommes vivent sur la terre » (MM II, DD, p. 152-153). Sur cette question, on peut consulter : Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 230-251, et *Principes du droit*, chap. VIII : « La loi

pénale comme impératif catégorique », traduction de l'allemand par Jean-Christophe Merle revue par l'auteur, Paris, éditions du Cerf, 1993, p. 155-177 ; cf. également Frédéric Gros, « Les quatre foyers du sens de la peine », *in* Antoine Garapon, Frédéric Gros, Thierry Pech, *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 11-138, et notamment, sur Kant, p. 35-45.

119. *Verhalten*. Il s'agit de la conduite en tant qu'elle exprime la disposition d'esprit, la résolution (*Gesinnung*), pas simplement d'un comportement. On retrouve le terme p. [107 : *Wohlverhalten*], [199], et [252].

120. On peut en atténuer la rigueur, mais non au prix d'une perversion hypocrite de son sens.

121. Par « conséquence *naturelle* », on peut entendre les « affres » de la conscience, ou toute réaction à une action suivant une mécanique passionnelle interhumaine. La conséquence est alors comparable aux conséquences fâcheuses de la non-observation d'une règle technique ou d'un conseil de prudence. Le lien, bien qu'il puisse s'exprimer dans une proposition synthétique *a posteriori*, peut être dit analytique, par opposition au lien d'une *sanction*, au sens strict, avec l'acte – sanction définie par une *autorité* morale ou juridique (donc distincte de l'ordre naturel) –, qui peut être dit synthétique.

Dans l'ordre juridique, le principe indiquant alors de manière précise la qualité et la quantité de la peine ne saurait être que « la *loi du talion* (*jus talionis*), à la condition, bien entendu, de s'accomplir à la barre d'un tribunal (et non pas dans un jugement privé) » (*DD*, p. 153). Il faut rappeler que cette idée a été développée par Montesquieu, dans *De l'esprit des lois*, VI, XVI : « De la juste proportion des peines avec le crime », et surtout XII, IV : « Que la liberté est favorisée par la nature des peines et leur proportion », où Montesquieu dit qu'il s'agit d'« *une espèce de talion* », mais en ajoutant, pour la peine de mort, qu'elle « est comme le remède de la société malade ».

122. *In Tätigkeit setzen*. Nous reprenons ici l'heureuse traduction de Picavet (*faire marcher*), car la formulation de Kant consiste à filer la métaphore mécanique pour souligner la conception de l'homme sous-jacente aux thèses qu'il critique.

En effet, en allemand, *außer Tätigkeit setzen* se dit précisément pour l'*arrêt d'une machine*, comme équivalent à *außer Betrieb setzen*.

123. *Endabsicht* ; ce *but ultime* des hommes, le bonheur, n'est pas la *fin dernière de la nature* (*letzter Zweck der Natur*) pour eux (cf. *Critique de la faculté de juger*, § 83), encore moins *la fin finale* du monde (en reprenant la traduction de *Endzweck* (§ 84) proposée par A. Renaut).

124. Le concept de punition trouve son fondement dans la responsabilité et la liberté du sujet. Kant veut mettre en garde contre les conceptions déresponsabilisantes. L'indulgence et le paternalisme portent, dans leur condescendance, le mépris caché de l'homme, le refus de reconnaître sa liberté, donc de respecter sa dignité. Et il est clair par ailleurs qu'une justice vindicative signifierait la négation même de la justice et de l'État comme institutions.

125. Critique de Hutcheson dont il faut souligner le rôle dans la formation de la conception kantienne de la morale. Cf. *infra*, note 131 à propos du tableau de la p. [69]. Mais Kant pense aussi à Hume, pour qui la raison n'est pas pratique par elle-même, une impulsion passionnelle ne pouvant être retardée que par une impulsion contraire, « la raison [étant, et ne pouvant] qu'être l'esclave des passions » (*Traité de la nature humaine*, livre II, III^{e} partie, section III, *op. cit.*, p. 524). Il faut noter, pour ne prendre en compte que le texte que Kant connaissait sûrement, que Hume, dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, rend hommage à Hutcheson comme à un précurseur : « Cette faculté qui nous permet de discerner le vrai et le faux et celle qui nous fait percevoir le vice et la vertu ont longtemps été confondues l'une avec l'autre et l'on supposait que toute la morale était construite sur des relations éternelles et immuables qui, pour tout esprit intelligent, étaient tout aussi invariables que toute proposition sur la quantité et le nombre. Mais récemment un philosophe, *M. Hutcheson*, nous a enseigné, par les arguments les plus convaincants, que la morale n'est rien dans la nature abstraite des choses et qu'elle est entièrement relative au sentiment et au goût mental de chaque être particulier ; de la même manière que les distinctions du doux et de l'amer, du brûlant et du froid naissent du sentiment

particulier de chaque sens ou de chaque organe. Il convient donc de classer les perceptions morales, non pas avec les opérations de l'entendement, mais avec les goûts ou les sentiments » (*ibid.*, p. 56). Hume ne met pas en question l'existence de jugements moraux, mais il en cherche le fondement dans l'amour et la haine étendues au-delà de la sphère de l'intérêt particulier, le principe de l'extension étant la sympathie.

126. (*Ein*) *platter* (*Widerspruch*) et non (*ein*) *glatter* (*Widerspruch*).

127. Natorp propose de déplacer *formalen* à la fin de la phrase, pour lire : *d'un principe autre que le principe formel que nous exposons maintenant*. Cela n'est pas nécessaire.

128. Cette référence à Montaigne est à éclairer avec les *Leçons d'éthique* : « Les systèmes empiriques de la moralité admettent […] des fondements externes. Ceux qui voient les choses ainsi affirment que la moralité repose sur deux éléments : l'éducation et le gouvernement. Toute moralité serait selon eux une affaire de coutume : nous jugeons toutes nos actions d'après la coutume, selon les règles transmises par notre éducation ou les lois édictées par l'autorité. Le jugement moral aurait ainsi sa source dans l'exemple ou dans la prescription de la loi. C'est cette force de l'exemple que retient Montaigne en remarquant qu'en matière morale, les hommes diffèrent d'une contrée à l'autre : alors qu'en Afrique le vol est permis, en Chine les parents peuvent abandonner leurs enfants dans la rue, tandis que les Esquimaux les étranglent et les Brésiliens les enterrent vivants » (Emmanuel Kant, *Leçons d'éthique*. Présentation, traduction et notes par Luc Langlois, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 86). C'est dire que « *notre devoir n'a d'autre règle que fortuite* » (Montaigne, *Essais*, II, XII. *Apologie de Raimond Sebond*, Paris, Gallimard « Idées », 1967, p. 321 *sq.*). Kant possédait, parmi ses livres : Montaigne Michael, *Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände*. Ins Deutsche übersetzt. Band 1-6, 1793-95 (*Verzeichnis*, p. 14 ; Warda, p. 52) ; nous le mentionnons, bien qu'il s'agisse d'une publication postérieure à celle de la *Critique de la raison pratique*.

129. Bernard (de) Mandeville (1670-1733), écrivain anglais d'origine française, a fait des études de médecine en Hollande. Dans les *Leçons d'éthique* (*op. cit.*, p. 85 *sq*.), Kant le classe avec Épicure et Helvétius parmi ceux qui fondent l'obligation sur le sentiment physique, c'est-à-dire l'amour de soi, qui comporte un double aspect, la vanité et l'intérêt personnel. Ici il est présenté comme représentatif d'un courant qui défend le principe moral externe de la constitution civile. Dans les *Leçons d'éthique* (*ibid.*, p. 86), c'est Hobbes qui se voit assigner cette place puisque, dans le *De cive* et le *Léviathan*, la distinction entre le bien et le mal se ramène à celle du juste et de l'injuste, à la conformité à la loi, dont le fondement nécessaire et suffisant est la décision du souverain absolu.

Les thèses se référant à des fondements externes posent que « ce n'est pas la raison qui juge les actions, mais l'exemple de la coutume et le commandement de l'autorité, d'où il résulte qu'il ne saurait y avoir de principe moral, si ce n'est celui qui est emprunté à l'expérience » (*Leçons d'éthique, ibid.*, p. 86-87). Le principe de la moralité reposerait alors, comme c'est le cas pour l'amour de soi, donc dans tout système empirique, sur un fondement contingent.

Mandeville est mentionné ici pour *La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public* [contenant plusieurs discours qui montrent que les défauts des hommes, dans l'humanité dépravée, peuvent être utilisés à l'avantage de la société civile, et qu'on peut leur faire tenir la place des vertus morales] (1714). On se reportera à la traduction, avec une introduction, un index et des notes par Lucien et Paulette Carrive, Paris, Vrin, [1] 1974, [2] Vrin Reprise 1985. Mandeville affirme que c'est en vivant en société que l'on devient sociable, et il insiste sur « l'extrême puissance de l'éducation » (*ibid.*, p. 64). Ses recherches sur l'origine de la vertu morale l'amènent à montrer que la sagesse des politiques, observateurs de la nature humaine, crée la vertu en faisant jouer nos passions les unes contre les autres. Il écrit, au sujet des Romains, que « ce qui a entraîné tant d'entre eux au dernier degré de l'abnégation, n'était autre que leur habileté politique à se servir des moyens les plus efficaces pour flatter l'orgueil des hommes. » Ce n'est donc « pas une religion païenne ou une autre superstition

idolâtre qui a pu imposer à l'homme de contrarier ses appétits et de maîtriser ses plus chers penchants, mais […] c'est le gouvernement adroit des politiques avisés. Et plus nous examinons de près la nature humaine, plus nous nous convaincons que *les vertus morales sont la progéniture politique que la flatterie et l'orgueil ont engendrée à eux deux* » (*ibid.*, p. 48-49 ; c'est nous qui soulignons). Sa fable, écrit-il, veut « faire ressortir la merveilleuse puissance de la sagesse politique qui a su édifier une si belle machine à partir des portions les plus viles » (*ibid.*, p. 24), parce que ce « sont précisément ces vices des individus qu'un gouvernement adroit a fait servir à la grandeur et au bonheur terrestre du tout » (*ibid.*, p. 25).

130. Cf. *supra*, note 60.

131. Francis Hutcheson (1694-1747), ici critiqué, a joué un rôle important dans la formation de la pensée kantienne de la morale, rôle analysé par Dieter Henrich dans son article : « Hutcheson und Kant », *Kantstudien*, 49, 1958, p. 49-69 (cf. aussi « Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion », *Kantstudien*, 54, 1963, p. 404-431). Kant pense sans doute ici aux deux ouvrages dont il possédait les traductions allemandes : *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, London, 1728 [1], 1756 [4] ; traduction allemande : *Abhandlungen über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und über das moralische Gefühl insonderheit*, Leipzig, 1760 ; et *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London, 1725 [1], 1726 [2], qui a été traduit sous le titre : *Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwo Abhandlungen…*, Frankfurt und Leipzig, 1762 (*Verzeichnis*, p. 11 ; Warda, p. 50).

L'intérêt de la problématique de Hutcheson réside dans le fait qu'elle a contribué à montrer les limites du rationalisme de Wolff et des conceptions théonomiques de Crusius (cf. Dieter Henrich, « Hutcheson und Kant », art. cité, p. 57-69). Mais ici Kant critique sa théorie consistant à fonder le jugement moral sur le sentiment moral (cf. Dieter Henrich, art. cité, p. 51-57). Pour Hutcheson interviennent, dans le jugement sur le bien et le mal, des inclinations altruistes (*kind affections*) par

lesquelles l'homme est immédiatement intéressé au bien-être d'autrui et poussé à le promouvoir. Mais ces inclinations ne fondent pas par elles-mêmes le jugement moral. Leur bienveillance (*benevolence*) est vécue comme un besoin naturel, sans la médiation d'une réflexion sur des exigences éthiques. Que nous les considérions comme absolument bonnes, que notre satisfaction vaille comme leur légitimation (*complacence*), est dû à une faculté subjective autre que Hutcheson appelle *moral sense*. C'est par ce sentiment moral que le mot « bien » reçoit un sens moral effectif. La raison joue également un rôle. Les *kind affections* incluent tout autre proche dans une bienveillance active. Mais le cercle dans lequel s'exerce cette bienveillance peut rester limité (la famille) et même entrer en contradiction avec une extension plus grande. La raison clarifie cette bienveillance et élargit sa sphère d'action en donnant aux inclinations altruistes un but qui permet à l'amour de ne jamais entrer en contradiction avec lui-même ; ce but est le bonheur universel, le bien-être de l'humanité. Le sens moral légitime au suprême degré une bienveillance libre de toute passion, calme, intelligemment active pour le tout de l'humanité. Le sentiment moral exerce donc un contrôle sur les pulsions et les sentiments, fonde un jugement qui les fait accepter ou rejeter. En 1762, Kant pense qu'on peut dériver de là le concept de l'obligation. Ce n'est plus le cas ici. Et Kant fait très tôt *quatre objections* majeures à Hutcheson. *La première* porte sur le fait que la valeur purement privée du sentiment met en question l'universalité du jugement moral, l'accord avec les autres. Et l'égoïsme viendrait contredire l'altruisme, car « s'il y avait un sentiment moral, nous compterions sur lui comme sur un moyen pour nous faire plaisir, ce serait un sens de plus pour se procurer du plaisir » (*Réflexion 6755* ; *Materialien*, p. 104). Certes, Kant n'impute pas une telle pensée à Hutcheson lui-même, mais ce dernier ne peut pas, comme il le voudrait et comme il prétend le faire, « éliminer [de la morale] tout ce qui est pragmatique » (*Réflexion 6841*, citée par Henrich, *op. cit.*, p. 53). *La deuxième objection* consiste à constater que le caractère *inconditionnellement* obligatoire du bien ne saurait être fondé sur le sentiment qui est variable. En effet, « le fondement subjectif que constitue le sentiment moral, si l'on pense ce

dernier comme ayant une force supérieure à tout le reste, pourrait expliquer comment quelque chose se produit plutôt qu'autre chose. Seule la raison peut prescrire le devoir » (*Réflexion 7253* ; *Materialien*, p. 86). De plus, l'obligation nous lie alors même que nous ne sommes pas poussés aux actes moraux, ou que son influence comme ressort est faible (cf. *Réflexion 6623* ; *Materialien*, p. 103). *La troisième objection* met au jour la contradiction entre l'affirmation du caractère absolu du bien moral et la dérivation du sentiment moral de l'acte créateur de Dieu. Hutcheson, en effet, ne pouvant expliquer à partir des trois facultés indépendantes de l'âme (inclination, sentiment, raison) ni pourquoi précisément des inclinations nous poussent à la réalisation de l'idée raisonnable de la prospérité universelle, ni pourquoi cette idée est, pour nous, fondée, est amené à supposer, pour rendre compte de cette organisation de la réalité, un fondement extérieur au sujet, transcendant. Cette finalité intérieure au sujet est l'expression d'une intention de Dieu qui veut le meilleur pour ses créatures. Cela conduit à supposer un Dieu bienveillant, l'existence du sentiment moral constituant la preuve de la bonté d'un Dieu tout-puissant. Ainsi, Hutcheson fait dépendre le jugement moral d'une organisation de fait voulue par Dieu, ce qui est à nouveau en contradiction avec le caractère absolu de l'obligation morale. « Si le sentiment moral doit déterminer le jugement, tout est une organisation arbitraire de Dieu, et on ne sait pas si cela est bon » (*Réflexion 6798*, citée par Henrich, *op. cit.*, p. 55). L'admission d'un nouveau pouvoir de l'âme pose aussi un problème de méthode : « le principe de Hutcheson est non philosophique parce qu'il consiste à introduire un nouveau sentiment comme fondement de l'explication » (*Réflexion 6634* ; *Materialien*, p. 93). Mais « le sentiment moral n'est pas un sentiment originaire » (*Réflexion 6598* ; *Materialien*, p. 103). *La quatrième objection* enfin consiste à relever que lier le sentiment moral aux inclinations altruistes, c'est courir le risque de détruire la vertu de justice, car le devoir, fondé uniquement sur l'avantage d'autrui, se trouve relativisé. On voit que l'hétéronomie surgit de tous les côtés pour contredire le concept même d'obligation morale.

132. On peut se reporter par exemple à : Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur*

Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle, 1720. Cette œuvre est reproduite dans : Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, I. Abteilung. Deutsche Schriften. Band IV : « Vernünftige Gedancken (Deutsche Ethik) », Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1976. Le § 12 explique que la nature (des choses et la nôtre) nous oblige à accomplir les actions bonnes en elles-mêmes et à éviter celles qui sont mauvaises en elles-mêmes, et la règle qui formule cette obligation est la suivante : « Fais ce qui te rend plus parfait, et qui rend plus parfait ton état ou celui des autres ; omets ce qui le rend plus imparfait » (*ibid.*, p. 12). Il s'agit d'une loi de la nature (§ 19 ; *ibid.*, p. 16), et c'est la fin de nos actions libres dans toute notre vie (§ 40 ; *ibid.*, p. 30). La loi de la nature étant le moyen par lequel l'homme atteint le bonheur, la perfection doit être sa fin (§ 139 ; *ibid.*, p. 78) Cette perfection se définit comme l'harmonie du divers (*die Übereinstimmung des mannigfaltigen* ; § 144, *op. cit.*, p. 80). Mais la question reste entière alors, pour Kant, de savoir de quelle manière on peut savoir si quelque chose est digne d'être désiré. Cf. Dieter Henrich, « Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion », *Kantstudien*, 54, 1963, p.421-431. Concernant l'œuvre de Wolff, cf. également : *Philosophia Practica Universalis*, 2 Bände, Frankfurt und Leipzig, 1738/1739. Dans la *Réflexion 7254* (de 1780-1789), Kant écrit : « La proposition "*perfice te*" est tautologique. On veut savoir en quoi consiste la perfection qui est l'objet de l'impératif catégorique. La perfection morale est la condition sous laquelle seule tout le reste peut être appelé perfection. C'est une perfection de la volonté » (*Materialien*, p. 94).

133. Cette référence aux stoïciens est sans doute une référence au *Traité des devoirs* (*De officiis*) de Cicéron, lequel s'appuie explicitement sur le texte περί το[u1] καθήκοντος, uniquement connu d'après Cicéron) de Panétius de Rhodes (–180, –110), philosophe grec du moyen stoïcisme, et qui eut Posidonius pour disciple (mais Kant connaissait évidemment d'autres textes ; il possédait, par exemple, les œuvres de Sénèque ; cf. *Verzeichnis*, p. 15 ; Warda, p. 55). Plus exactement, comme cela a déjà été signalé avec Klaus Reich (cf. *supra*, note 60), Kant pense à la traduction et au commentaire que Garve a donnés du texte de Cicéron. En effet, Cicéron commente la

formule « vivre conformément à la nature » (*convienentur naturae vivere*) en disant qu'elle a « le sens suivant : se conformer toujours à la vertu, et, quant au reste des choses qui, en dehors d'elle, sont conformes à la nature, les choisir, au cas où elles ne s'opposent pas à la vertu » (*Traité des devoirs*, III, 13, *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 590). Or Garve traduit *virtus* par *innere Vollkommenheit* (*se conformer toujours à la vertu = nach der inneren Vollkommenheit unter allen Umständen streben = toujours tendre vers la perfection intérieure* ; cf. Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen, op. cit.*, p. 38), et les stoïciens affirment, écrit-il, que « le but ultime […] vers lequel tendent tous les hommes, même sans le savoir, consiste à se rendre parfait » (Christian Garve, *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, 5. Auflage, Breslau und Leipzig, bey Wilhelm Gottlieb Korn, 1806, p. 9-10 ; c'est nous qui traduisons). Le sage, se distinguant ainsi des hommes imparfaits, vise cela, et atteint par la voie la plus courte le bonheur : « c'est en effet une exigence de la vérité et la raison [entendons : de la « droite raison »] que [l'homme] se doit de chercher le bonheur en lui-même, ou qu'il doit, à tout le moins, travailler avant tout à son bonheur en cherchant à se rendre lui-même aussi parfait que possible » (*ibid.*, p. 11) ; alors, « la vertu est l'état d'une âme parfaite » (*ibid.*, p. 27). Mais la perfection ne saurait se trouver simplement dans la conformité *extérieure* à la justice ; elle se trouve chez celui dont la *résolution* est juste (*der, der* « *gerecht gesinnt* » *ist* ; *ibid.*, p. 17). Ainsi la perfection de celui qui sauve quelqu'un de la noyade s'exprime dans la preuve de courage et d'amour de l'humanité qu'il donne par la grandeur de son geste (*ibid.*, p. 15 ; l'exemple, sous une forme modifiée, est repris par Kant p. [282]). On voit dès lors aussi en quoi la morale de Wolff s'inspire du stoïcisme.

134. Christian August Crusius (1715-1775). Deux de ses œuvres essentielles sont à mentionner : *Anweisung, vernünftig zu leben*, Leipzig, 1744 [1751, 1767] (désignée par : *Anweisung*), et *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig, 1745 [1753, 1766] (désignée par : *Entwurf*). Kant possédait, parmi ses livres, ces deux œuvres de Crusius (*Verzeichnis*, p. 9-10 ; Warda, p. 47), dans les éditions

de 1751 et de 1753. Elles ont été publiées à nouveau dans : Christian August Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke* (Band I : « Anweisung », Band II : « Entwurf »), herausgegeben von Giorgio Tonelli, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. Kant critique Crusius, tout en étant en accord, contre Wolff, avec certaines de ses thèses. Crusius, en effet, contre le fatalisme imputé à Wolff, soutient, outre la distinction entre l'entendement et la volonté comme deux forces fondamentales distinctes dans l'âme (« Anweisung », § 6-7, et « Entwurf », § 70 *sq.*), la volonté sans l'entendement étant cependant aveugle (« Entwurf », § 449-450), la distinction entre un fondement déterminant nécessitant [*determinirender Grund*, à entendre donc au sens du déterminisme] et un fondement suffisant [*zureichender Grund*] de l'action (« Anweisung », § 47, et « Entwurf », § 85, § 380). Ainsi, le monde n'est pas simplement une machine, car il inclut les actes libres des esprits (« Entwurf », § 382), une « activité fondamentale de la liberté » (*ibid.*, § 83-84). Du fait de cette liberté, les hommes peuvent commettre des actes méchants, lesquels n'appartiennent pas à l'essence de ce monde, ce qui fait que ce dernier est « très bon » sans être le meilleur des mondes possibles (*ibid.*, § 389). La liberté est une propriété naturelle de la volonté (« Anweisung », § 37-38), la force de se déterminer soi-même à une action, sans contrainte extérieure et sans nécessitation intérieure (*ibid.*, § 38-39). Elle fonde donc l'imputation et la responsabilité (*ibid.*, § 38). Ce n'est pas le désir de perfection comme chez Wolff qui doit déterminer [au sens, ici, de *bestimmen*] les actions morales, mais l'obéissance à Dieu : « Ainsi, j'ai donc dérivé *a priori* la loi fondamentale naturelle suprême que je n'avais admise, dans le § 137, qu'à partir de l'expérience, et qui est celle-ci : *Fais, par obéissance à l'ordre* [Befehl] *de ton créateur, en tant qu'il est ton souverain* [Oberherr] *naturel et nécessaire, tout ce qui est conforme à la perfection de Dieu, et, en outre, à la perfection essentielle de ta propre nature et de toutes les autres créatures, enfin aussi aux relations des choses entre elles, relations qu'il a faites, et abstiens-toi de faire le contraire* » (*ibid.*, § 174). Crusius a nettement distingué l'« *obligation de la prudence* » et l'« *obligation de la vertu* », cette dernière obligation étant « *cette relation de notre conduite à un commandement divin,*

relation qui fait que, si nous agissons de telle ou telle façon, la loi est transgressée » (*ibid.*, § 162 ; cf. « Entwurf », § 131-132), la vertu étant « *l'accord de la disposition morale d'un esprit avec la loi divine* » (« Anweisung », § 161 ; c'est nous qui traduisons). Mais, du point de vue de Kant, l'obligation morale n'est alors évidemment pas pensée comme catégorique, Crusius faisant une distinction qui reste interne aux impératifs hypothétiques. L'espoir d'une récompense ou la crainte d'un châtiment peuvent contribuer comme moyens à l'obéissance, à savoir contre les séductions des affects et des passions, mais ils ne sauraient fonder l'obéissance (*ibid.*, § 194). C'est l'amour de Dieu qui constitue l'aspect matériel de la vertu (*ibid.*, § 240). La loi est l'ordre du Dieu souverain (*ibid.*, § 165). Nous en avons une représentation innée, et un désir de la conscience qui nous pousse à suivre cet ordre à cause de la conscience de notre dépendance à l'égard de Dieu, donc par obéissance (« Entwurf », § 452, et « Anweisung », § 132). On voit clairement que Kant refuse l'interprétation théologique donnée par Crusius du fondement de l'obligation morale ; il est d'accord, en un sens, avec Wolff pour affirmer qu'il existe une moralité naturelle, dont l'essence ne saurait résider dans la conscience de notre dépendance à l'égard de Dieu. Kant refuse toute morale théologique. Mais on comprend également que Kant ait pu être en accord, en un sens, avec Crusius, contre Wolff, sur l'impossibilité de dériver la moralité de la raison théorique (cf. Dieter Henrich, « Über Kants früheste Ethik », *Kantstudien*, 54, 1963, p. 414 *sq.* ; *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, p. 96). La *Critique de la raison pratique* récuse évidemment et les thèses de Crusius et celles de Wolff ; aucun des deux n'a compris l'obligation morale. Les dernières remarques qui viennent d'être faites éclairent la genèse de la conception kantienne de la morale et notamment le § 2 de la « Considération quatrième » de la *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1762) (cf. la traduction de ce texte, avec introduction et notes, par Michel Fichant, Paris, Vrin, 1966, p. 59-62).

135. La structure de cette parenthèse présente une difficulté. Il faut rappeler le texte allemand : (*wie denn Talente und ihre Beför* [71] *derung nur weil sie zu Vorteilen des Lebens beitragen, oder der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Prinzip, zum Objekte des Willens genommen worden, nur durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können*). Nous avons pensé que *nur durch die Glückseligkeit* concerne simplement la façon dont la volonté de Dieu, comprise de façon hétéronome, est un mobile pour la volonté, tout comme les *Vorteile des Lebens* font que les talents et leur culture le sont. Et cela, parce que *nur durch* correspond manifestement à *nur weil*, ce qui donne la structure suivante : *wie denn Talente und ihre Beförderung nur weil…, oder der Wille Gottes… nur durch…, Bewegursache werden können*.

Mais on peut également considérer que *nur durch die Glückseligkeit* vaut pour la manière dont et les talents et la volonté de Dieu deviennent cause motrice.

136. Il faut relever ici que la construction de la phrase, dans la partie commençant par *wodurch der Wille…*, et se terminant par *bewußt ist*, présente une difficulté, sans que cela affecte cependant la compréhension du sens général de l'opposition évoquée. Le texte porte :« […], *wodurch* der Wille *eines* vernünftigen Wesens, das, *als zur Sinnenwelt gehörig*, sich *gleich anderen wirksamen Ursachen notwendig den Gesetzen der Kausalität* unterworfen erkennt, *im Praktischen doch zugleich sich auf einer anderen Seite, nämlich als Wesen an sich selbst*, seines *in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren* Daseins bewußt ist [*zwar nicht einer besonderen Anschauung* seiner *selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäß, die die Kausalität* desselben *in der Sinnenwelt bestimmen können*] ; […] ». Pour ne pas alourdir l'analyse, disons simplement que la forme du membre de phrase ne serait en adéquation parfaite avec l'opposition qui en constitue le contenu que si, au lieu du pronom relatif *das* (se rapportant à : *ein vernünftiges Wesen*), le texte portait *der* (se rapportant alors à : *der Wille*). Le problème vient du fait qu'avec *das*, le sujet de « *sich unterworfen erkennt* [se reconnaît soumis] » est « *ein*

vernünftiges Wesen [un être raisonnable] », alors que le sujet de « *sich seines Daseins bewußt ist* [est conscient de son existence] » est, et ne peut être que « *der Wille* [la volonté] », sinon on aurait une unique relative rapportée à « être raisonnable », et la phrase resterait inachevée. Mais ce changement de sujet, dans des structures qui se répondent avec le contenu formé par l'opposition entre le phénomène et la chose en elle-même, brouille la lecture parce que, précisément, l'opposition concerne deux points de vue sur le même sujet : « un *être* [*Wesen*]… en tant qu'il appartient au monde sensible », et, « d'un autre côté, comme *être* [*Wesen*] en lui-même ». On évite le problème en traduisant (lisant) : *wodurch der Wille eines vernunftigen Wesens* ainsi : *d'où* [l'existence de] *la volonté d'un être raisonnable qui…*

137. Dans la *Fondation*, Troisième section ; cf. notamment § 25-27, AK IV, 457-458, MM I, p. 146-148. On y trouve aussi l'expression « un autre ordre des choses [*Ordnung der Dinge*] ».

138. On peut se reporter plus spécialement ici à la *Critique de la raison pure*, « Doctrine transcendantale de la méthode », où Kant montre que ces résultats de l'« Esthétique » et de l'« Analytique transcendantale » fondent une « Discipline » de la raison pure dont le strict respect est la condition de la pensée qui se propose de refonder la métaphysique ; cf. notamment, pour le passage faisant l'objet de cette note, A737-738 / B764-765, AK III 482-483 ; p. 618.

139. *Noumenon* est une transcription du grec νοούμενα, terme utilisé par Platon en parlant des Idées (*Timée*, 51d). Sur ce terme, cf. surtout *Critique de la raison pure*, A248-253, AK IV 162-165, p. 301-304, note a ; B304-309, AK III 208-210, p. 301-305 ; A254-260 / B309-315, AK IV 165-169, AK III 211-214, p. 305-309 ; A286-289 / B342-346, AK IV 183-186, AK III 229-232, p. 325-327. La *Critique de la raison pure* a montré qu'au-delà des objets de l'expérience, il n'y a pas de connaissance de la raison spéculative. Il n'y a de connaissance que des phénomènes. Le concept de noumène signifie alors « seulement la pensée de quelque chose en général, à l'occasion de laquelle je fais abstraction de toute forme de l'intuition sensible », et il est opposé, comme désignant un

objet pensé simplement par l'entendement et un être intelligible, à celui de phénomène et d'être sensible. Mais ce n'est pas un *objet* intelligible. C'est un concept limitatif ou négatif qui restreint les prétentions de la sensibilité ; il est nécessaire « pour éviter d'étendre l'intuition sensible jusqu'aux choses en soi elles-mêmes, et donc pour limiter la validité objective de la connaissance sensible (car le reste, ce à quoi cette dernière n'a pas accès, s'appelle précisément noumène pour indiquer ainsi que ces connaissances ne peuvent étendre leur objet à tout ce que pense l'entendement) » (p. 306). En d'autres termes, il désigne *la tâche de la pensée* philosophique qui n'est pas une connaissance d'objets. C'est un concept qui retient l'« utilité négative » de la critique, contre le dogmatisme, mais en montrant en même temps qu'au-delà des limites de la connaissance, donc de la connaissance scientifique, l'essentiel (pour Kant, la liberté) reste à penser, ce qui est l'« utilité positive de la critique », contre le scepticisme. La phrase qui suit, dans notre texte, indique que la *Critique de la raison pratique* a pour ambition de montrer que ce qui est vide du point de vue de la connaissance ne l'est pas pour la pensée.

140. Ce qui a été fait avec la solution apportée au troisième conflit des idées transcendantales (troisième antinomie). Cette solution est replacée ici dans le cadre de l'ambition d'une refondation de la métaphysique avec la liberté transcendantale, la tâche et le problème de la philosophie étant celui de la pensée du monde intelligible et de son rapport au monde sensible.

141. *Unter Gesetzen* sera traduit par *sous des lois*, et *nach Gesetzen* par *d'après des lois*. Kant distinguera soigneusement, dans une note du § 87 de la *Critique de la faculté de juger*, l'usage qu'il fait des deux prépositions : « Je dis à dessein : *sous* des lois morales. Ce n'est pas l'homme *d'après* des lois morales, c'est-à-dire un homme tel qu'il se comporte en conformité avec ces lois, qui est la fin finale de la création. Car, avec la dernière expression, nous dirions davantage que ce que nous savons, à savoir qu'il est au pouvoir d'un créateur de faire que l'homme se comporte toujours conformément aux lois morales […]. C'est seulement de l'*homme sous des lois*

morales que nous pouvons dire, sans outrepasser les limites de notre intelligence : son existence constitue la fin finale du monde » (AK V 448-449 ; p. 447-448).

Dans l'alinéa que nous traduisons ici, l'usage des deux prépositions semble plutôt *inversé*, sauf dans l'expression *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft* (« une nature sous l'autonomie de la raison pratique pure »). En réalité, si l'autonomie régit cette nature suprasensible, cela ne signifie pas encore que l'homme soit toujours capable d'« autocratie » ; donc son existence est une existence seulement *d'après* des lois morales (*sous* dans la *Critique de la faculté de juger*). C'est dans et à partir de la *Critique de la faculté de juger* que Kant a manifestement pris conscience de la nécessité de préciser cela.

142. C'est la première occurrence de ce concept qui sera pensé dans la *Dialectique*.

143. Wille propose, à la place de « *und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen* [et cependant aussi comme délibérément fausses] », de lire : « *und dennoch vorsätzlich* unwahre als wahr *gelten zu lassen* [et cependant aussi de faire valoir délibérément comme vraies des dépositions fausses] » (cf. article cité, p. 467). La correction n'est pas indispensable. Quoi qu'il en soit, cette contradiction surgirait si l'on élevait au rang de loi universelle la maxime par laquelle nous nous permettrions de porter un faux témoignage. Kant veut dire que le mensonge en général ne peut être conçu, par celui qui y a recours, que comme une exception.

144. Sur les exemples kantiens, cf. Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie morale de Kant*, 4. 3. : « Le processus d'universalisation : les exemples kantiens », *op. cit.*, p. 102-126 ; également, du même auteur, *Principes du droit*, chap. VII : « L'interdiction de la fausse promesse », *op. cit.*, p. 129-153.

145. Kant anticipe ici sur ce qu'il expliquera plus loin, dans la *Typique* (cf. p. [122-124]). Cette anticipation est nécessaire à cause de notre finitude qui rend spontané en quelque sorte l'usage de l'analogie. C'est sur le mode du « *comme si* » que la nature, à cause de sa forme (et non de telle ou telle action dictée par une inclination ou une pulsion naturelle), est prise

comme un modèle pour juger les maximes. Cet appel à la nature comme modèle formel analogique est déjà présent dans la *Fondation*, où il fournit une formule pour rapprocher l'impératif catégorique formel de l'intuition : « Agis *comme si* la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature » (MM I, p. 98, avec la note 41, p. 194, d'Alain Renaut ; c'est nous qui soulignons). Nous reviendrons plus en détail sur le problème posé par cette utilisation du concept de nature dans les notes concernant la *Typique*.

146. Natorp propose de supprimer *desselben* dans cette parenthèse : (*in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freie Handlungen hat*). Nous avons préféré le conserver en le lisant comme une forme ramassée de (*was…*) *in diesem Willen*, donc comme désignant la volonté pure.

147. Kant utilise ici *müssen*, et *sollen* à la ligne suivante.

148. *Die Kausalität derselben*. Il est impossible que *derselben* se rapporte à *der Wille* ; ce ne peut être qu'un féminin (se rapportant à *diese Natur*) ou un pluriel (se rapportant à *Objekte*), alors que *Wille* est masculin (ce qui exigerait *desselben*). Nous le lisons comme un génitif objectif (« la causalité produisant ces objets »), lecture qui peut être confirmée par le fait que l'alinéa suivant, concluant à partir de celui-ci, parle à nouveau de cette « causalité de l'être raisonnable au regard de la réalité-effective des objets ».

149. *Ihrer (eigenen Maximen)* fait difficulté. En toute rigueur, cela ne peut se rapporter qu'à *Kausalität* (*des vernünftigen Wesens*). On peut donc lire : « (uniquement par la pensée de la valeur universelle des maximes, propres à cette causalité, comme loi) ». Mais comme c'est *l'être raisonnable* qui *pense* ses *propres* maximes, il faut plutôt supposer que Kant veut renvoyer à *vernünftiges Wesen* (qui est au singulier), et que, comme il aurait dû, dans ce cas, écrire *seiner* (*eigenen Maximen*), il est passé subrepticement, dans la parenthèse, au pluriel. Par ailleurs, le texte porte *als Gesetzes*, ce qui constitue une autre difficulté ; Vorländer propose de lire : *als Gesetze* (= comme lois) ; nous avons suivi cette lecture.

150. *Überall* signifie ici *überhaupt*. Kant l'emploie le plus souvent ainsi.

151. *(von der Gesetzmäßigkeit derselben überhaupt)*. Nous pensons que *derselben* renvoie à *maximes*, car ce dont il est question ici, c'est bien du concept qui détermine la volonté et qui impose l'accord des maximes avec la loi, et non la simple légalité des actions. Ce concept, c'est l'impératif catégorique. Les questions *si* et *comment* renvoient à la question du fait et à la question transcendantale.

152. Nous proposons de lire ici, avec Wille (art. cité, p. 467) : « *den Begriff* eines *Daseins* », au lieu de : « *den Begriff* ihres *Daseins* [le concept de *leur* existence] », car c'est cette existence (du sujet de la volonté) qui constitue la signification du concept de liberté, comme l'affirme la phrase suivante : « Car ce dernier n'a pas d'autre signification [*i.e.* que celle d'une telle existence] ».

153. Cf. p. [5], note de Kant : « la liberté est […] la *ratio essendi* de la loi morale, mais […] la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté ». Les lois morales ne sont pas appelées « postulats pratiques » au sens des postulats de la Dialectique ; ces derniers sont « des postulats *théoriques* au service de la raison pratique. Ce sont des hypothèses théoriques nécessaires au point de vue de la raison pratique, comme l'existence de Dieu, de la liberté et d'un autre monde » (*Logique, op. cit.*, § 38, p. 123). « Postulat » signifie ici : « une proposition pratique immédiatement certaine ou un principe qui détermine une action possible, dans laquelle on suppose que la manière de l'exécuter est immédiatement certaine » (*Logique*, § 38, *ibid.*, p. 122). Cf. aussi *supra*, p. [55] et note 89.

154. *Die Zulässigkeit*. La *Critique de la raison pure* a montré, avec la solution du troisième conflit des idées transcendantales, que la liberté transcendantale est pensable sans contradiction (possible logiquement), et qu'elle n'est pas impossible en ce sens qu'elle n'est pas en contradiction avec la possibilité au sens de la logique transcendantale.

155. *Exposition*. Kant transcrit le terme latin *expositio* qu'il met souvent en apposition lorsqu'il utilise *Erörterung* (= *explicitation* ; cf. *Kant-Lexikon*, p. 384-385). L'*exposition* est ici distinguée, comme premier moment de l'*analytique*, de la *déduction*. Cette distinction sera reprise dans l'analytique de

la *Critique de la faculté de juger* esthétique, texte dans lequel la déduction ne s'achève qu'avec la solution de l'antinomie du goût (§ 57) et le § 59 (« De la beauté comme symbole de la moralité »). « J'entends en fait par exposition [*Erörterung* = *explicitation*] (*expositio*) la représentation claire (bien que non détaillée) de ce qui appartient à un concept, tandis que l'exposition est *métaphysique* quand elle contient ce qui présente le concept comme donné *a priori* » (*Critique de la raison pure*, ajout B38, AK III 52 ; p. 120). « J'entends par *exposition* [*Erörterung* = *explicitation*] *transcendantale* l'explication [*Erklärung*] d'un concept comme constituant un principe à partir duquel la possibilité d'autres connaissances synthétiques *a priori* peut être aperçue. À cette fin, il est requis 1. qu'effectivement des connaissances de ce genre découlent du concept donné, 2. que ces connaissances ne soient possibles que sous la supposition d'un type d'explication donné de ce concept » (*Critique de la raison pure*, ajout B40, AK III 54 ; p. 122). D'après la *Logique*, § 105, *op. cit.*, p. 152-153, l'exposition, comme forme approximative de définition (en toute rigueur, il n'y a de définition qu'en mathématique, où les concepts sont *construits*), « consiste dans la représentation ordonnée (successive) de ses caractères, aussi loin que l'analyse permet de les découvrir », l'exposition d'un *concept* se faisant par *analyse*, et ne convenant, pour les rendre distincts, qu'à des concepts *donnés*.

156. *Deduktion*. Il s'agit d'une déduction transcendantale. Le terme a aussi un sens juridique : « Les jurisconsultes, lorsqu'ils parlent de droits et d'usurpations, font une différence, dans une cause, entre la question concernant ce qui est de droit (*quid juris*) et celle qui porte sur le fait (*quid facti*), et puisqu'ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils désignent la première, qui doit faire apparaître le droit ou la légitimité de la prétention, sous le nom de *déduction* » (*Critique de la raison pure*, A84-B116, AK IV 68, AK III 99 ; p. 169). Il s'agit de découvrir le fondement de la validité *a priori* d'une donnée, le caractère apodictique de l'impératif catégorique, qui est une proposition synthétique *a priori*. Elle répond à la question : comment un impératif catégorique est-il possible ? Le terme de déduction est le terme désignant, chez Kant aussi, la démarche de la preuve la plus rigoureuse, mais concernant des

propositions qui ne se laissent pas démontrer comme des théorèmes. La forme de l'argumentation que Kant appelle *déduction* caractérise le programme de la philosophie transcendantale. Cf. notre Introduction.

157. Dans la *Critique de la raison pure*, les propositions-fondamentales (ou principes, en reprenant un instant la traduction habituelle) de l'entendement pur, qui ne sont pas des théorèmes, sont prouvés en ce qu'ils rendent possible le fondement même de leur preuve, à savoir l'expérience, et qu'il faut toujours qu'ils s'y trouvent présupposés (cf. A737 / B765, AK III 483 ; p. 618). « La preuve ne montre pas que le concept donné (par exemple, celui de ce qui arrive) conduit directement à un autre concept (celui d'une cause) – car un tel passage constituerait un saut qui ne se pourrait aucunement justifier : la preuve montre en fait que *l'expérience elle-même*, par conséquent l'objet de l'expérience, *serait impossible sans* une telle liaison » (A783 / B811, AK III 510 ; p. 645 ; c'est nous qui soulignons). Cela signifie que, dans la *Critique de la raison pure*, le principe de causalité (la deuxième analogie de l'expérience), que Kant prend ici comme exemple, est prouvé apagogiquement : en B232-256 (AK III 166-180, p. 258-271), il montre d'abord que nous savons distinguer la simple succession et la connaissance d'un rapport nécessaire dans l'ordre du temps, ce qui est l'expérience comme fait de l'objectivité ; puis il montre que la supposition de l'absence de principe *a priori* conduit à l'impossibilité de l'expérience, conséquence niée par le fait précédent, et que donc il faut une règle *a priori* (une proposition synthétique *a priori* dans laquelle un concept pur détermine le temps qui est forme *a priori* de la sensibilité). En d'autres termes, s'il n'y avait pas de principe *a priori*, il n'y aurait pas d'expérience (elle serait impossible) ; or : il y a expérience, donc elle est possible ; par conséquent, il y a un principe *a priori*.

Une telle preuve est impossible pour le principe moral. Mais on peut déduire ce qui le rend possible : la liberté transcendantale. Et cette idée a été « sauvée » par ailleurs avec la solution de la troisième antinomie. Mais cette déduction de la liberté est en même temps la fondation de la loi morale, sans en être une déduction. Le fait de la raison se suffit à lui-même.

158. L'emploi de ce terme ici ne doit pas surprendre. Il ne signifie pas la connaissance *a priori*, transcendante, des choses en soi ou du suprasensible. Kant parle ici du principe de causalité qui est l'un des principes de l'entendement pur, jugements synthétiques *a priori* qui rendent possible la connaissance scientifique de la nature, et dont la *Critique de la raison pure* comme science présente le système. Ce principe fonde l'un des « premiers principes *métaphysiques* de la science de la nature », le principe d'inertie, qui est aussi une proposition synthétique *a priori*, et qui fait partie, comme tel, de la physique pure. La science de la nature suppose donc une *métaphysique* de la nature, qui porte ce nom *parce que ses principes ne sont pas empiriques* (cf. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1982, p. 10, et, d'une façon générale, toute la « Préface », p. 7-23). Ainsi, par exemple, « on emprunte à la *métaphysique générale*, comme fondement, *la proposition que tout changement a une cause* ; on démontrera ici au sujet de la matière seulement que tout changement en elle doit toujours avoir une cause externe » (*ibid.*, p. 130 ; c'est nous qui soulignons). On voit que ce que Kant appelle « métaphysique générale », ce n'est plus l'ontologie au sens dogmatique, mais le résultat de l'analyse transcendantale de la connaissance ; et ce qu'il appelle « métaphysique » (de la nature), c'est l'application du tableau des catégories et du système des principes à l'existence, avec l'adjonction, pour cela, d'un minimum sensible, ici le mouvement (un mobile dans l'espace et dans le temps). Il y a aussi une « métaphysique des mœurs » ; le minimum ajouté sera d'abord l'existence des choses et des personnes pour définir la législation juridique, et l'existence des inclinations pour définir la législation éthique. Pour une présentation plus détaillée de ce dernier point, on peut se reporter à Alain Renaut, « Présentation » de la *Métaphysique des mœurs*, I, *op. cit.*, p. 28-37.

159. *Diese Art von Kreditiv*. Il faut traduire *Kreditiv* par *lettre(s) de créance*, ou par « *accréditation* », car *Kreditiv* (abréviation de *Kreditivschreiben*) a déjà ce sens à l'époque. Il s'agit encore d'un terme emprunté à des relations juridiques (entre États). Cf. Hans Schulz, *Deutsches Fremdwörterbuch*, Straβburg, Verlag Karl J. Trübner, 1910, tome I, p. 403.

160. Avec la solution donnée au troisième conflit des idées transcendantales dans la *Critique de la raison pure*.

161. Parce que pour la raison spéculative pure il serait *contradictoire* de ne pas l'admettre (pour l'explication des phénomènes du monde), ce que montre la preuve apagogique (par l'absurde) qui est donnée de cette thèse du troisième conflit des idées transcendantales. Cf. *Critique de la raison pure*, A444-447 / B472-475, AK III 308-311 ; p. 442-444.

162. L'utilité positive de la critique consiste à rendre possible la pensée de la liberté comme acte du « caractère intelligible » du sujet, caractère intelligible qui est le fondement du caractère empirique, un caractère étant « une façon de penser pratique conséquente, suivant des maximes fermes » (*Critique de la raison pratique*, p. [271]).

163. Ce rapport définit la « signification transcendantale » de la catégorie de la relation que constitue la causalité.

164. Les lois objectives de la liberté « disent ce qui doit arriver, bien que peut-être cela n'arrive jamais, et se distinguent en cela des *lois de la nature*, qui ne traitent *que de ce qui arrive* » (*Critique de la raison pure*, A802 / B830, AK III 521 ; p. 656-657).

165. *Für nichtig erklärte*. Il faut entendre dans cette expression le sens juridique, qui fait partie de la manière dont Kant pense son entreprise critique.

166. Il faut, avec Vorländer, lire *Anfechtungen* (*attaques*) et non *Anfechtung* (*attaque*), puisqu'il est plus que vraisemblable qu'il s'agit là du sujet du verbe *machten* qui est à la troisième personne du pluriel. *Welche* se rapporte donc aussi à *Anfechtungen*. *Derselben* se rapporte plutôt à *Rechte* qu'à *reine Vernunft*, puisqu'il s'agit, pour la critique, de récuser les prétentions illégitimes de la raison pure, pour déterminer précisément et complètement ses droits fondés en ce qui concerne la pratique. Mais on ne peut exclure absolument que *derselben* puisse se rapporter à *reine Vernunft*, une critique complète (*eine gänzliche Untersuchung*) devant être développée au lieu d'une simple censure (*Anfechtungen der Rechte*). Wille (art. cité, p. 468), quant à lui, propose tout

simplement de lire le verbe (*machten*) au singulier (*machte*), le sujet en étant *Anfechtung* qui reste au singuler.

167. *Die Verbindung*, die *zwischen einem Dinge und einem anderen* […] [*besteht* ? Kehrbach]. Kehrbach, lisant *die* comme un pronom relatif, propose de compléter la relative par *besteht*, afin qu'il y ait un verbe. On traduirait alors : *la liaison qui existe entre…* Rosenkranz proposait de supprimer *die* pour lire : *die Verbindung zwischen* (= *la liaison entre*). Ces corrections ne sont pas nécessaires, car on peut lire *die* comme un pronom démonstratif, l'accent portant alors sur le type de relation évoqué, ici entre des *choses*, ou des déterminations (de choses). Cette lecture est conforme à la distinction faite par Hume entre les relations d'idées (qui peuvent être découvertes par la simple activité de pensée, selon le principe de non-contradiction, *a priori* car analytiquement, comme c'est le cas dans les seules mathématiques, avec les précisions déjà données) et la relation de cause à effet entre faits dont la connaissance ne s'obtient pas par des raisonnements *a priori*, mais par l'expérience montrant des objets particuliers dans une liaison constante (cf. *Enquête*, section IV, début, *op. cit.*, p. 85 *sq.*).

168. *Wenn sie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden*. Kant veut dire que, selon Hume, nous n'avons pas la possibilité de connaître *a priori* une connexion causale *au cas où* (= *lorsque* ; *wenn* équivaut ici, en allemand, à *falls*) la connaissance empirique fait défaut, pour suppléer ce manque. Mais la connaissance empirique ne saurait contenir aucune nécessité. On sait en effet que, chez Hume, l'idée de connexion nécessaire (*Enquête*, section VII) n'est que la « copie » d'un « sentiment » ou d'une « impression » qui nous porte à *croire* en l'existence de l'effet lorsque la cause est perçue, ou inversement. L'« habitude », « principe de la nature humaine », fait que, sur la base de l'expérience répétée de la conjonction constante, l'esprit est porté, lorsque apparaît un événement, à attendre son concomitant ordinaire et à croire qu'il existera. Le « principe » de causalité n'est pas un « principe de l'entendement pur ». La perception est donc toujours requise pour connaître une relation causale obéissant à une nécessité « affaiblie » parce qu'elle n'est pas *a priori*. Le raisonnement

est donc le suivant : le concept de cause contient l'affirmation de la nécessité d'une connexion ; mais il n'y a de nécessité que connue *a priori*, l'expérience ne livrant qu'une existence contingente ; or, il n'y a pas de connaissance *a priori* de la nécessité des événements de l'expérience pour remplacer une perception que nous n'aurions pas ; donc le concept de cause n'est pas objectif. Le concept de cause est « fallacieux » parce qu'il n'y a pas de connaissance *a priori* et nécessaire de l'expérience, qui est contingente. La solution kantienne se trouve dans sa conception de l'*a priori* : « bien que toute notre connaissance s'amorce *avec* l'expérience, il n'en résulte pas pour autant qu'elle dérive dans sa totalité *de* l'expérience » (*Critique de la raison pure*, B1, AK III 27 ; p. 93).

Sur la critique de Hume, il faut aussi se reporter à la *Critique de la raison pure*, « Doctrine transcendantale de la méthode », A762-769 / B790-797, AK III 497-502 ; p. 633-637. Kant écrit notamment, ce qui éclaire notre passage, que « dans la mesure où aucun pouvoir de l'entendement ne peut conduire d'un concept d'une chose à l'existence de quelque chose d'autre qui soit par là universellement et nécessairement donné, il [Hume] crut pouvoir en conclure que, sans expérience, nous n'avons rien qui soit susceptible d'accroître notre concept et de nous autoriser à énoncer un tel jugement s'accroissant lui-même *a priori*. Que la lumière du soleil, en éclairant la cire, en même temps la fasse fondre, alors qu'elle durcit l'argile, aucun entendement ne pourrait le deviner, bien moins encore le conclure comme s'il s'agissait d'une loi, à partir des concepts que nous avions auparavant de ces choses, et seule l'expérience pourrait nous enseigner une telle loi. […] [Mais quand la cire], qui auparavant était solide, se met à fondre, je peux connaître *a priori* que quelque chose, nécessairement, a dû précéder (par exemple la chaleur du soleil), par rapport à quoi cela s'est ensuivi selon une loi constante, quand bien même sans expérience je ne pourrais certes connaître *a priori* et, sans l'enseignement de l'expérience, *d'une manière déterminée* ni la cause à partir de l'effet ni l'effet à partir de la cause. Hume conclut donc faussement à partir de la contingence de notre activité de détermination *d'après la loi* à la contingence *de la loi elle-même*, et il confondit l'acte consistant à sortir du concept d'une chose pour passer à l'expérience possible (ce qui

s'effectue *a priori* et constitue la réalité objective de ce concept) avec la synthèse des objets d'une expérience effective, laquelle est en vérité toujours empirique » (*ibid*., p. 635).

169. *Vor* (*keiner Vernunft*), dans la première édition et dans AK V, et non *von* (erreur dans l'édition de Vorländer qui ne signale pas cela comme une variante qu'il pourrait proposer).

Il faut noter par ailleurs que Kant, une nouvelle fois, file la métaphore juridique.

170. Kant a restitué, depuis le début de l'alinéa, les analyses sceptiques de Hume concernant le principe de causalité et l'idée de connexion nécessaire, telles qu'il les a comprises à partir de la lecture de l'*Enquête sur l'entendement humain*.

171. Nous lisons, avec Wille (art. cité, p. 468), *müsste* (il *faudrait*), au lieu de *müsse* (il *faut*).

172. La conception des mathématiques ici exposée par Kant, et qu'il va critiquer dans la parenthèse qui suit, était aussi, rappelons-le, celle de Leibniz. La démonstration est pensée comme une chaîne de définitions, une substitution d'équivalents (cf. par ex. *Nouveaux Essais*, IV, VII, § 10), les exigences de la logique formelle constituant le critère nécessaire et suffisant de la vérité. La démonstration progresse « en vertu de l'identité [*um der Identität willen*] », c'est-à-dire « par le pouvoir » de l'identité, donc à partir de la seule identité. L'exigence de conformité au principe de contradiction (*nach dem Satze des Widerspruchs*) n'est que l'expression opératoire de l'essence des mathématiques. La logique formelle peut alors être pensée comme un organon de la connaissance aussi en métaphysique, alors qu'elle n'est, dit Kant, qu'un simple canon de la rectitude formelle de celle-ci, un critère négatif de la vérité, nécessaire mais non suffisant. « Parce que l'on [Leibniz par exemple] trouvait que les raisonnements des mathématiciens procédaient tous conformément [*nach dem*] au principe de contradiction (ce que requiert la nature de toute certitude apodictique), l'on se persuada que les propositions fondamentales elles aussi étaient connues à partir [*aus dem*]du principe de contradiction – ce en quoi les auteurs de ces analyses se trompaient ; car une proposition synthétique peut certes être saisie d'après [*nach dem*] le principe de

contradiction, toutefois uniquement en ceci que l'on suppose une autre proposition synthétique dont on peut la déduire, mais jamais en elle-même » (*Critique de la raison pure*, B14, p. 103-104). Cf. la note 33 sur Hume, et la note qui suit, ici, sur la parenthèse.

173. Dans cette parenthèse, Kant présente de façon ramassée sa conception des mathématiques, qu'il a exposée dans la *Critique de la raison pure*. La mathématique *construit* ses concepts (avec les définitions), énonce ses axiomes (des principes synthétiques immédiatement certains, car intuitifs et non discursifs), et progresse avec ses démonstrations *dans l'intuition pure* (cf. *Critique de la raison pure*, « Doctrine transcendantale de la méthode », A712-738 / B740-766, AK III 468-483 ; p. 603-619). C'est pourquoi ses propositions sont toutes des jugements synthétiques *a priori*. C'est pourquoi, aussi, elles constituent l'organon de la physique mathématique. « Elle ne s'occupe […] d'objets et de connaissances que dans la mesure où ils sont tels qu'ils se peuvent présenter dans l'intuition. Mais cette circonstance est facilement négligée, parce que l'intuition mentionnée peut elle-même être donnée *a priori*, et par conséquent se distingue à peine d'un simple concept pur. Grisé par une telle preuve de la puissance de la raison, le désir d'élargissement ne voit pas de limites. La colombe légère, quand, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se représenter qu'elle réussirait encore bien mieux dans l'espace vide d'air » (*Critique de la raison pure*, A4-5 / B8-9, AK IV 19, AK III 32 ; p. 98-99 ; trad. modifiée). Ainsi, dans la démonstration, par exemple, « je ne dois pas considérer ce que je pense effectivement *dans* mon concept du triangle (car il n'y a rien de plus que la définition), mais bien plutôt dois-je *le dépasser pour atteindre des propriétés qui ne sont pas inscrites dans ce concept, mais pourtant lui appartiennent* » (*ibid.*, A718 / B746, AK III 471-472 ; p. 606 ; nous soulignons). Kant donne, dans la *Critique de la raison pure*, pour la géométrie, deux exemples tirés d'Euclide. Dans la « Préface de la deuxième édition », avec la référence à Thalès, la démonstration du triangle isocèle (dans la « Lettre à Christian Gottfried Schütz du 25 juin 1787 » [*Correspondance*, p. 295, où il signale par ailleurs qu'il a presque achevé la *Critique de la raison pratique*], il précise

qu'il pensait à la proposition 5 du premier livre des *Éléments* d'Euclide), et, dans la « Doctrine transcendantale de la méthode », la démonstration de la proposition 32 du même livre, posant que « les trois angles intérieurs du triangle sont égaux à deux droits » (A716-719 / B744-747, p. 605-607). Pour l'arithmétique, qui requiert l'intuition pure du temps, on se reportera à l'« Introduction » : « On devrait certes, au premier abord, penser que la proposition : 7 + 5 = 12 est une proposition simplement analytique qui résulte du concept d'une somme de 7 et de 5 d'après [*nach*] le principe de contradiction. Simplement, si l'on y regarde de plus près, on trouve que le concept de la somme de 7 et de 5 ne contient rien de plus que la réunion de deux nombres en un seul, ce par quoi l'on ne pense aucunement quel est ce nombre unique qui les rassemble tous les deux. […] Il faut sortir de ces concepts en s'aidant de l'intuition qui correspond à l'un des deux […], et ainsi ajouter l'une après l'autre [*nach und nach = successivement*] les unités du cinq donné dans l'intuition au concept de 7. […] Et je vois ainsi surgir le nombre 12 » (B15-16, p. 104). Il est instructif de comparer ce texte avec celui où Leibniz traite de la démonstration de : 2 + 2 = 4 (*Nouveaux Essais*, IV, VII, § 10). Le nombre, schème pur de la quantité, est donc une représentation embrassant l'addition *successive* de l'unité à l'unité (homogène). Kant répond à l'objection que pourraient constituer les nombres irrationnels (√2) dans une « Lettre à August Wilhelm Rehberg d'avant le 25 septembre 1790 » (*Correspondance, op. cit.*, p. 433-437). Sur l'algèbre, cf. A734-735 / B762-763, p. 616-617. L'arbitraire, en mathématiques, concerne donc, chez Kant, le rapport à l'intuition de ce qui n'est pas logiquement contradictoire ; c'est l'inconstructible, et non l'impensable : par exemple, dans « le concept d'une figure comprise entre deux lignes droites », il n'y a pas de contradiction, l'impossibilité repose sur la *construction* dans l'espace (A220-221 : B268, p. 278) ; cf. aussi, sur le même exemple, A291-292 / B348, sur le *Rien 4*, où on trouve cet exemple du « biangle » sous 4. *nihil negativum* ; ce n'est pas un concept *mathématique*. L'exemple est à comprendre par différence avec le postulat 6 des *Éléments*, I, d'Euclide : « Deux droites ne renferment point un espace. »

174. Notamment dans la métaphysique dogmatique qui veut l'imposer comme modèle à la philosophie. « La mathématique fournit l'exemple le plus brillant d'une raison s'étendant d'elle-même avec bonheur, sans l'aide de l'expérience. Les exemples sont contagieux, tout particulièrement pour ce pouvoir qui se targue naturellement d'avoir dans d'autres cas le même bonheur qui lui est échu dans un cas particulier. Ce pourquoi la raison pure espère pouvoir dans l'usage transcendantal s'étendre aussi heureusement et de manière aussi radicale qu'elle a pu le faire dans son usage mathématique, notamment si elle y applique la même méthode que celle qui a été ici d'une aussi évidente utilité » (*Critique de la raison pure*, « Doctrine transcendantale de la méthode », A712-713 / B740-741, AK III 468-469 ; p. 603). La « discipline » de la raison pure interdit ce transfert de méthode parce que « la connaissance *philosophique* est la *connaissance rationnelle par concepts*, la connaissance *mathématique* est la *connaissance rationnelle par construction de concepts* » (*ibid.*, p. 604). On peut se reporter à la note 309, *infra*, pour des précisions sur ce dernier point.

175. Cf. *supra*, note 33.

176. Rappelons le passage célèbre des *Prolégomènes à toute métaphysique future* : « J'en conviens franchement : l'avertissement de *Hume* fut précisément ce qui, voilà bien des années, vint interrompre mon sommeil dogmatique, et donna une tout autre orientation à mes recherches dans le domaine de la philosophie spéculative » (AK IV 260 ; *Prolégomènes*, *op. cit.*, p. 18).

177. *Desjenigen* (qui demande que l'on entende : *tout le champ de ce qu'on appelle la métaphysique*) et non *dasjenige* (*ce qu'on appelle métaphysique*).

178. L'entreprise de Kant va plus loin en ce qu'elle est une *critique* et non une simple *censure* de la raison, la censure de contentant de mettre des *bornes* [*Schranken*], la critique déterminant ses *limites* [*Grenzen*] par des preuves. La critique est donc la science des limites de la raison. Cf. *Critique de la raison pure*, « Doctrine transcendantale de la méthode », A758-764 / B786-792, AK III 495-499 ; p. 630-634.

179. Il s'agit des résultats de l'« Analytique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*.

180. Cette précision (*wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen Folgenden*) ne doit pas être *mal lue* ou *omise*. Elle insiste sur le fait que Hume ne pouvait soustraire les mathématiques au doute sceptique, dès lors que l'idée de connexion nécessaire se voyait assignée une origine empirique. L'empirisme a, pour les mathématiques, les mêmes conséquences sceptiques que pour la physique.

181. C'est-à-dire le doute sceptique concernant les sciences (physique mathématique et mathématiques dont Hume avait ruiné la vérité). Mais Kant n'écarte pas complètement le doute puisque les prétentions de la raison théorique spéculative à *connaître* le suprasensible sont critiquées.

182. Il ne faut évidemment pas entendre par objet, ici, simplement un objet des sens ou un objet suprasensible (ce sont les lignes qui suivent qui parleront de son application aux objets des sens, puis de son application aux choses en elles-mêmes), mais un objet *en général*.

183. *Sitz*. Kant file sans doute, ici encore, la métaphore juridique (droit politique), car le terme est plus fort que le terme *Platz* [*place*] qui a été utilisé quelques lignes plus haut, à la page précédente (p. [94]), lorsqu'il s'agissait du rapport à des objets en général. Il s'agit maintenant d'un *siège* au sens où l'on parle d'un *siège* [*Sitz*] au Parlement qui légifère, ou d'un siège au gouvernement, et cela parce que Kant parle précisément d'un « siège […] *garanti* dans l'entendement *pur pour toute application à des ob-jets des sens* », l'entendement pur déterminant les lois de la nature phénoménale. Ce terme peut être mis en relation avec les distinctions faites dans la *Critique de la faculté de juger*, « Introduction », II : « Des concepts, dans la mesure où ils sont rapportés à des objets, sans qu'il soit considéré si une connaissance en est ou non possible, possèdent leur *champ* [*Feld*], lequel n'est déterminé que d'après la relation que leur objet entretient avec notre pouvoir de connaître en général. La partie de ce champ dans laquelle, pour nous, une connaissance est possible est un *territoire* [*Boden*] (*territorium*) pour ces concepts et pour le pouvoir de

connaître requis à cette fin. La partie du territoire sur laquelle ceux-ci sont légiférants est le *domaine* [*Gebiet*] (*ditio*) de ces concepts et des pouvoirs de connaître qui leur correspondent. Les concepts de l'expérience possèdent ainsi, certes, leur territoire dans la nature, en tant qu'ensemble de tous les objets des sens, mais point un domaine ; au contraire n'y ont-ils que leur lieu de séjour [*Aufenthalt*] (*domicilium*) : car, s'ils sont assurément produits d'une façon légale, ils ne sont pas légiférants, et en fait les règles fondées sur eux sont empiriques, par conséquent contingentes » (AK V 174 ; p. 152).

184. *Überall* signifie, ici encore, *überhaupt*.

185. La loi morale est un fait inaccessible à l'empirisme.

186. La première édition dit : *im praktischen Gebrauche*. Mais il faut évidemment corriger, et lire : *im theoretischen Gebrauche* (Schöndörffer, Vorländer, Natorp).

187. Ici : *Sachen* (*an sich selbst*), et non *Dinge*.

188. « Sauver » le concept de la causalité pour la connaissance des phénomènes, donc « sauver », contre Hume, la vérité de la science, c'est montrer la pertinence de la pensée rationnelle dans la mesure où la connaissance lui donne une signification. Mais cela ne veut pas dire que la connaissance soit l'unique pensée. Ce qui est « sauvé », contre Hume, c'est aussi la possibilité de la *pensée* rationnelle elle-même.

189. *Zum Schwärmen* [bien que la première édition porte *schwärmen*] *ins Überschwengliche*. On pourrait traduire *Schwärmen* et, plus loin, *Schwärmerei*, par *enthousiasme* pour rendre l'idée d'exaltation de celui qui divague jusqu'à croire qu'il a une connaissance immédiate du supra-sensible, voire de Dieu. Le *Dictionnaire françois-allemand et allemand-françois à l'usage des deux nations*, 4 tomes en 2 volumes, septième édition par le Citoyen La Veaux, à Brunsvic chez Frédéric Vieweg, 1801 (première édition 1793), traduit *Schwärmerei* par *fanatisme* (vol. 2, t. 4, p. 252), mais traduit *enthousiaste* par *Schwärmer, die da vorgehen, daß sie vom Geiste getrieben würden*. On pourrait s'appuyer également sur le fait que Leibniz, dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*,

traite « De l'enthousiasme » dans le chapitre XIX du livre IV (« De la connaissance »). Philalèthe le caractérise ainsi : « La source de l'enthousiasme est qu'une révélation immédiate est plus commode et plus courte qu'un raisonnement long et pénible, et qui n'est pas toujours suivi d'un heureux succès », et Théophile ajoute que « l'enthousiasme était au commencement un bon nom. […] L'enthousiasme signifie qu'il y a une divinité en nous. *Est Deus in nobis*. » Mais il a fini par signifier « un dérèglement d'esprit » attribué « à ceux qui croient sans fondement que leurs mouvements viennent de Dieu », qui prétendent « qu'ils trouvent en eux une certaine lumière qui se fait connaître par elle-même. Mais pourquoi appeler *lumière* ce qui ne fait rien voir ? » (édition de Jacques Brunschwig, Paris, Flammarion, « GF », p. 447 *sq.*).

Mais cette traduction par *enthousiasme*, si elle est conforme à la langue de l'époque comme en témoigne l'usage que Leibniz en fait en français, n'est plus pertinente pour nous aujourd'hui parce que ce terme ne retient plus du tout le sens largement négatif, sinon péjoratif, que Kant donne au mot *Schwärmerei*. Il vaut donc mieux le traduire par *exaltation* ou par *exaltation de l'esprit* comme le proposent François Marty et Alain Renaut (cf. note 5, p. 690 de sa traduction de la *Critique de la raison pure*). On peut remarquer, à l'appui de ce choix, que le sens de *ein Schwärmer* est spécialement bien rendu, en français, par *un exalté* (cf. François Marty, *La Naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauschesne, 1980, p. 259, note 57).

Nous traduisons par ailleurs *überschwenglich* par *exorbitant* (sortant des limites assignées par la sensibilité à la connaissance) ou par *transcendant*. Le terme est moins neutre que *transzendent*. Il contient plus qu'une nuance critique concernant une forme de « débordement », de divagation même.

190. Les corrections de Vorländer, qui veut que l'on ajoute *d'un objet* (*eines Gegenstandes*) à *par un concept*, et d'Aster, Natorp, Schöndörffer, qui veulent lire *Par le concept d'un objet*, ne sont pas indispensables.

191. Nous adoptons ici la correction de Wille (art. cité, p. 468) et de Natorp qui substituent *Subjekte* à *Objekte* dans le texte de

Kant. Cette correction nous semble justifiée par l'opposition entre ce qui se laisse *communiquer universellement* et ce qui est *borné à des sujets particuliers*.

192. *Überall* signifie *überhaupt* ici.

193. « *Nous ne désirons rien, si ce n'est en raison d'un bien, ni ne rejetons rien, si ce n'est en raison d'un mal*. » On trouve une formule de ce genre par exemple chez saint Thomas d'Aquin : « *ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni* [la volonté ne peut tendre à aucun objet, si ce n'est sous l'aspect de bien] » (*Somme théologique*, I, q. 82, a. 2 ; « L'âme humaine », I, Questions 75-83, *op. cit.*, p. 297).

194. La première possibilité évoquée dans la note correspond aux morales fondées sur une anthropologie privilégiant le désir de l'individu (Hobbes, *Le Citoyen* (*De cive*), chap. I, VII et XXXI : « il n'y a aucun de nous qui ne se porte à désirer ce qui lui semble bon, et à éviter ce qui lui semble mauvais, surtout à fuir le pire de tous les maux de la nature, qui est sans doute la mort. Cette inclination ne nous est pas moins naturelle qu'à une pierre celle d'aller au centre lorsqu'elle n'est pas retenue », et dès lors « ces termes de *bien* et de *mal* sont des noms imposés aux choses, afin de témoigner le désir ou l'aversion de ceux qui leur donnent ce titre » (*Le Citoyen*, traduction de Samuel Sorbière, introduction et notes de Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, « GF », 1982, p. 96 et 126). Spinoza, *Éthique*, in, proposition IX, scolie : « nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appelons et désirons » (Spinoza, *Œuvres*, 3, trad. Charles Appuhn, Paris, Flammarion, « GF », 1965, p. 145). Mais on sait que Spinoza ne conçoit pas ce désir comme simple désir de conservation de la vie, mais comme désir de connaître et de partager cette connaissance). La seconde renvoie à une morale fondée sur une anthropologie privilégiant l'existence d'un bien objectif qui suscite le désir (cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, II, q. 2, a. 8 : « Le bonheur est un bien parfait … Or l'objet de la volonté, c'est-à-dire du désir humain, est le bien universel … Un tel bien ne se trouve en aucune créature, mais seulement en

Dieu … Dieu seul peut combler la volonté de l'homme » ; cf. note précédente).

195. Nous traduisons *das Übel* en général par *les maux*, parce que ce pluriel n'est usité, en français, qu'au sens de ce qui cause de la douleur, de la peine, de la souffrance physique ou morale, mais non au sens de ce qui est contraire à la loi morale. Nous rendons *Übel* en particulier par *un* mal (opposé à *le* mal). Nous traduisons *Schmerz* par *douleur*, et *Weh* par *souffrance*.

196. C'est nous qui soulignons aussi les articles définis et indéfinis, ici et dans les pages qui suivent, pour rendre au mieux les distinctions kantiennes.

197. Référence à Posidonius, philosophe grec (135-51) de l'école stoïcienne, et qui compta Pompée et Cicéron parmi ses auditeurs (cf. Cicéron, *Tusculanes*, II, XXV). Cicéron raconte, dans ce passage des *Tusculanes*, comment Cléanthe plaint Zénon, le créateur du stoïcisme, d'avoir un disciple aussi dégénéré que Denys d'Héraclée, chez lequel la douleur a emporté toute la sagesse stoïcienne. Cicéron oppose à ce dernier Posidonius, qu'il estime beaucoup (sur ce point, cf. également *De finibus*, I, 2, 6) : « Tel n'est point le cas de notre ami Posidonius. Personnellement je l'ai fort connu, mais je tiens à rappeler à son sujet une anecdote que Pompée se plaisait à conter. Pompée revenait de Syrie et se trouvait à Rhodes. Il voulut entendre Posidonius. Ayant appris que ce philosophe était gravement malade, à la suite d'une violente attaque de rhumatisme, il tint du moins à lui rendre visite, car Posidonius était très célèbre. En l'abordant, Pompée le salua, lui adressa ses compliments et exprima le regret de ne pouvoir l'entendre. Alors Posidonius : "cela dépend de toi", dit-il, et il ne sera pas dit "qu'un aussi grand homme a perdu son temps à me venir voir, parce que je ressentais une douleur physique". De fait, Pompée racontait que Posidonius, couché dans son lit, développa avec une éloquence vigoureuse le sujet même dont nous nous occupons, à savoir qu'il n'y a de bon que ce qui est beau, et, dans les moments où la douleur lui appliquait pour ainsi dire les pointes de feu, Posidonius répéta à plusieurs reprises : "tu perds ton temps, douleur ; si importune que tu puisses être, tu ne me feras jamais convenir que tu sois un mal". » (*Tusculanes*, II, XXV, 61, texte établi par G. Fohlen et

traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, tome I, p. 111-112).

198. Nous adoptons la correction de Natorp : *verringerte* au lieu de *verringert*.

199. *Daß er sie* (= *die Veranlassung*, que nous préférons, suivant Hartenstein, à *ihn = der Schmerz*) *durch keine unrechte Handlung verschuldet. Verschulden* est transitif et signifie *verursachen*, c'est-à-dire *provoquer, causer*.

200. *In seiner Vernunft. In* a ici le sens de *mit* ou *durch* (*par, en usant de …, avec*).

201. Il s'agit donc d'impératifs pragmatiques ou de conseils de la prudence.

202. La raison n'est pas simplement *calcul* au service de l'autoconservation et des « commodités de la vie », comme le voulait Hobbes.

203. *Zu einem höheren Behuf*, et non *Beruf* comme le donne par erreur Vorländer.

204. Wille (article cité, p. 468), Nolte et Natorp proposent de substituer *der* (*letzteren*) à *des* (*letzteren*). Cela ne nous semble pas nécessaire. *Der* se rapporterait à *jener* (*Beurleilung*) (*ce jugement-là = le jugement* portant sur le bien-être et la douleur). *Des*, que nous maintenons, se rapporte directement au contenu du jugement en question (prendre en considération son bien-être et sa douleur). La présentation de l'opposition des deux jugements, dans la première phrase de l'alinéa suivant, va dans le sens de notre lecture.

205. *Il* (*le concept*) traduit *er*, que Hartenstein substitue à *es* dans le texte kantien. On peut le maintenir dans le texte allemand où *es* renvoie à *das Gute und Böse* ; il faudrait alors le rendre en français par le pluriel *qu'ils* (= le bien et le mal) *servent*.

206. Cf. *supra*, note 28.

207. *Der Angabe nach* (= d'après ce qui a été pris comme point de départ) renvoie à ce qui a été *supposé* quelques lignes plus haut. *Angabe* a donc ici pratiquement le sens de *Annahme* (*supposition*).

208. *Nach Begriffen des Guten und Bösen*. Littéralement : « Mais comme on prenait déjà pour fondement de toute loi pratique *un objet pensé d'après des concepts de bien et de mal…* » On peut lire aussi : « Mais comme on prenait déjà pour fondement de toute loi pratique, *d'après des concepts de bien et de mal*, un objet… » Nous interprétons la préposition *nach* au sens de : *en suivant, en utilisant les concepts…* ; nous avons donc traduit : *avec des concepts…*

209. Le texte de la première édition porte *im moralischen Gesetze*. Mais pratiquement tous les éditeurs (Natorp et Vorländer entre autres) et traducteurs suivent Hartenstein qui veut lire ici *Gefühl* (*sentiment*) au lieu de *Gesetze*. La correction semble justifiée, si l'on se souvient du tableau des *Fondements pratiques matériels de la détermination* qui se trouve p. [69], ou [V, 40], l'énumération recouvrant alors les fondements subjectifs internes et objectifs externes et internes. Nous avons cependant préféré maintenir le texte original, car Kant évoque plus loin (fin de la p. [137]) « le fait que l'on aimerait volontiers rabaisser [la loi morale] jusqu'à en faire l'objet de notre inclination personnelle » ou « le précepte favori de notre intérêt personnel bien compris », pour se défendre de l'humiliation qu'impose le respect, ou encore (fin de la p. [146]) la prétention, « à l'instar de soldats volontaires, [à se] situer avec une insolente infatuation au-dessus de la pensée du devoir, et [à] vouloir, comme si nous étions indépendants du commandement, faire par plaisir personnel ce pour quoi aucun commandement ne nous serait plus nécessaire », la *loi* étant alors suivie non comme commandement, mais comme objet d'un élan qui fait plaisir.

210. Les Modernes sont opposés aux Anciens, pour qui la philosophie était une « doctrine du souverain Bien » (p. [194]). Spinoza répond encore à la question posée par Platon (*Philèbe*), Aristote (*Éthique à Nicomaque*), Cicéron (*De finibus*), etc. : « Le bien suprême de l'Âme est la connaissance de Dieu et la suprême vertu de l'Âme de connaître Dieu » (*Éthique*, IV, proposition XXVIII). La question reste posée chez Wolff. Mais elle ne trouve plus aucun écho chez Hume, et cela se comprend. Hobbes la dissout : « n'existent en réalité ni *ce finis ultimus* (ou but dernier) ni ce *summum bonum* (ou bien

suprême) dont il est question dans les ouvrages des anciens moralistes. […] La félicité est une continuelle marche en avant du désir […]. La cause en est que l'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir en une seule fois et pendant un seul instant, mais de rendre à jamais sûre la route de son désir futur » (*Léviathan*, chap. XI, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 95). Voltaire la discrédite comme une « question absurde » : « L'Antiquité a beaucoup disputé sur le souverain bien. Autant aurait-il valu demander ce qu'est le souverain bleu, ou le souverain ragoût, le souverain marcher, le souverain lire, etc. Chacun met son bien où il peut, et en a autant qu'il peut à sa façon » (*Dictionnaire philosophique*, Chronologie et préface par René Pomeau, Paris, Flammarion, « GF », 1964, p. 66). Voltaire cependant, en soulignant, dans la suite de l'article, l'hétérogénéité de la vertu et du bonheur, montre que sa critique se fonde sur un argument proprement philosophique. Mais Kant pense surtout au fait que ses contemporains délaissent cette question.

211. Ce qui a été établi par Kant dans l'« Analytique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*.

212. *Sie sind insgesamt*. L'emploi de l'adverbe *insgesamt* (= *tous ensemble*, en entendant le sens habituel) crée une petite difficulté de lecture, car cet emploi serait plus clair si le sujet (*sie*) était constitué non par les *deux* concepts du bien et du mal, mais par *les* catégories de la liberté. Mais le sujet, grammaticalement, ne peut être constitué que par ces deux concepts. *Insgesamt* peut alors signifier aussi : « ils sont *précisément et seulement* des modes… », et non pas « tous » (tous [deux] ensemble). Mais comme les concepts du bien et du mal ne peuvent être constitués comme se rapportant à des phénomènes que par les catégories de la liberté, la référence à ces dernières peut être sous-entendue. On pourrait traduire alors *insgesamt* par *pris ensemble*, ou *tous* (*ensemble*). Nous avons quand même essayé de rendre l'ambiguïté en traduisant par : *au total*.

213. Dans la Logique, Kant distingue les caractères essentiels ou nécessaires d'une chose (qui sont soit des caractères primitifs ou constitutifs, soit des attributs), et les caractères

extra-essentiels ou contingents, qui peuvent être séparés du concept de la chose. Ces derniers « concernent soit les déterminations *internes* d'une chose (*modi*) soit ses relations *externes* (*relationes*). Ainsi par exemple l'*érudition* est un caractère qui désigne une détermination interne de l'homme – être *maître* ou *esclave* n'en représente qu'une relation externe » (*Logique*, Introduction, VIII, *op. cit.*, p. 67 ; cf. également note 42, *ibid.*, p. 172). Dire d'un objet qu'il est bon, c'est ajouter aux catégories constitutives de cet objet (dans l'expérience) la catégorie de la causalité, l'objet étant rapporté à un acte de la volonté comme à sa cause ; l'objet est alors un effet possible par liberté.

214. *Nur in Beziehung auf die letztere. Letztere* ne peut se rapporter qu'à *Sinnenwelt* (monde sensible), et non à *Erscheinungen* (phénomènes), car ce dernier pluriel exigerait *letzteren*.

215. Kant écrit : *den Kategorien des Verstandes gemäß*, ce qui signifie que ces déterminations pratiques ne doivent pas être en contradiction avec les déterminations théoriques, mais aussi qu'il faut que toutes les déterminations, pratiques aussi bien que théoriques, des phénomènes, correspondent aux concepts purs de l'entendement en tant que principes simplement formels. Les catégories de la raison pratique ne doivent pas simplement ne pas être en contradiction avec les catégories dans leur usage théorique, mais il faut également qu'elles aient le nombre et qu'elles présentent l'ordre des concepts théoriques, étant donné que tout ce qui est donné, qu'il s'agisse d'intuitions ou de désirs, ne peut être pensé que selon cet ordre des catégories. Car « nous ne pouvons rien penser sans catégorie » (p. [185]).

216. La possibilité de la connaissance *a priori* procède de l'unité transcendantale de la conscience de soi. « Le : *je pense* doit pouvoir accompagner nécessairement toutes mes représentations » (*Critique de la raison pure*, « Analytique des concepts », « De la déduction des concepts purs de l'entendement », § 15 à 18, B129-140, AK III 107-115 ; p. 197-203 ; citation p. 198).

217. Il s'agit donc de la conscience de désirer raisonnablement.

218. L'adjectif démonstratif montre qu'il s'agit des « déterminations d'une raison pratique » dont il était question quelques lignes plus haut dans l'alinéa précédent.

219. Cet avantage, comme Kant va l'expliquer, réside dans leur indépendance par rapport à l'intuition.

220. Ce qui fait que ces concepts ne sont pas vides, ce n'est pas l'intuition, laquelle garantit la réalité-effective dans le domaine de l'expérience, et donc la signification, mais la proposition-fondamentale donnée comme « fait de la raison ». C'est la connaissance de la proposition-fondamentale elle-même qui donne aux concepts pratiques leur contenu. Ces concepts livrent immédiatement la connaissance de l'objet, c'est-à-dire de ce qui doit être, et non de ce qui est, sans être tributaires d'une schématisation ou d'une construction dans l'intuition pure. La forme de la volonté pure vient en lieu et place de l'intuition pure. Mais elle produit cet objet – et c'est le seul exemple de production immédiate d'un objet par la pensée – *avec l'élément sensible pur qui garantit la signification de la connaissance pratique, à savoir le respect*. Kant avait déjà (p. [98-99]) indiqué que la signification pratique de la causalité est donnée par son « application effective [*wirkliche Anwendung*], qui se laisse *présenter* [*darstellen*] *in concreto* dans des résolutions ou des maximes ». L'objet, c'est la résolution. La présentation a lieu dans l'élément du sentiment, avec le respect. Le sensible pur n'est pas réductible à l'intuition pure.

221. Cette phrase doit être lue en relation avec l'alinéa qui suit le tableau. Kant ne dit pas que la progression a lieu à l'intérieur de chaque titre du tableau. Il écrit, précisément dans l'alinéa qui suit le tableau (p. [118]), que ce sont « *les* catégories *de la modalité* [qui] ouvrent le passage […] des principes *pratiques en général* à ceux de la *moralité* » (c'est nous qui soulignons). Il ne dit donc pas non plus que ce passage a lieu *à l'intérieur* du titre de la modalité (il n'a pas écrit : *in den Kategorien der Modalität…*). L'ordre interne au premier titre pourrait suggérer le contraire, et Lewis White Beck (*Commentaire…, op. cit.*, IX, § 6-7), suivant cette piste, constate que le passage manque alors sous le deuxième titre. En réalité, ce qui est en jeu sous le titre de la quantité, c'est uniquement l'extension de la règle, c'est-à-

dire savoir si elle est bonne pour un seul (unité), pour plusieurs ou beaucoup (pluralité), ou pour tous (totalité). On remarquera aussi que Kant précise ici que ces catégories concernent « la raison pratique *en général* ».

222. La liberté est « une sorte » de causalité en ce que la cause de l'action n'est pas un événement phénoménal ; cette causalité est inconnaissable parce que nous ne *connaissons* la connexion cause – effet que lorsque les deux termes de la connexion sont donnés, directement ou indirectement, dans une même série spatio-temporelle. Mais la causalité assure la synthèse de l'hétérogène et non de l'homogène (comme c'est le cas pour les catégories mathématiques de la quantité et de la qualité), l'usage de la synthèse porte là non sur l'intuition, mais sur l'existence d'un phénomène en général (cf. *Critique de la raison pure*, A160-162 / B199-201, AK IV 112-113, AK III 147-148 ; p. 237-239). La catégorie étant un concept pur de l'entendement, nous ne pouvons pas ne pas y recourir pour penser la cause de l'effet donné dans le monde phénoménal.

223. Cette présentation « *dogmatique* » est sans doute ce que Kant présentera sous le nom de « dogmatique éthique » dans la *Doctrine de la vertu*. Elle constitue, comme la « *casuistique* » (nécessaire parce que l'éthique a affaire à des devoirs larges), une partie (la première) de la Doctrine élémentaire de l'éthique, dans la mesure où celle-ci « doit être une *science* » qui, dans cette partie, « représente le rapport *objectif* des lois éthiques aux devoirs en général dans un système *quant à la forme* » (MM II, DV, p. 260), dès lors que la loi morale a été formulée et assurée.

224. Le sens général de cette table est de présenter, en prenant pour fil conducteur la table des catégories présentée dans la *Critique de la raison pure*, les catégories de la liberté, qui sont les catégories de la raison *pratique en général*, et non pas seulement celles de la raison pratique *pure*. Ce sont donc les catégories avec lesquelles il nous faut penser de façon déterminée *tout* phénomène, dès lors que ce phénomène doit être conçu comme l'effet de cette cause qu'est la volonté en tant que faculté de désirer et d'agir selon la représentation de lois, donc de concepts, ou en tant que faculté de se laisser déterminer par une règle. On fait donc abstraction, au départ,

du fait de savoir si l'action (le phénomène) est accomplie en suivant un principe pratique pur ou en suivant un principe pratique empirique. L'ensemble des catégories n'est requis que lorsqu'une action est regardée du point de vue de l'autonomie qu'elle a à exprimer. Kant distingue (cf. p. [116], à la fin) les catégories « qui sont encore indéterminées moralement et conditionnées sensiblement » de « celles qui, inconditionnées sensiblement, sont déterminées uniquement par la loi morale ». Si l'on rapproche ce passage de l'alinéa qui suit le tableau (p. [118]), on peut penser que les trois premiers titres sont ceux du premier groupe, et les catégories de la modalité celles du dernier. Les catégories des trois premiers titres sont « moralement indéterminées » en ce sens que, sous ces titres, la loi morale n'est pas encore partie de la détermination, et qu'une action n'est pas encore, avec elles, déterminée quant à sa teneur morale. Ces catégories conduisent à des « principes pratiques en général » (p. [118], vers la fin), c'est-à-dire à des principes pour des actions, mais à propos desquelles la réponse à la question de savoir s'il s'agit de principes moralement pratiques, techniquement pratiques, ou de principes purement subjectifs, reste indéterminée. Ces catégories des trois premiers groupes sont « conditionnées sensiblement » dans la mesure où par elles deviennent possibles, comme conséquences de la liberté, des actions « en tant que phénomènes dans le monde sensible » ; c'est donc le monde sensible qui requiert ces catégories pour que des actions libres puissent s'intégrer à ce monde sensible comme phénomènes. C'est en ce sens que ces catégories sont des « catégories de [la] possibilité [de la liberté] selon la nature » (p. [118]). Mais « chaque catégorie est prise si universellement que le fondement de la détermination de la causalité peut aussi être admis comme situé en – dehors du monde sensible » (p. [118]).

La lecture en détail de cette table ne va pas sans difficultés. Déjà Christian Gottfried Schütz, l'un des fidèles disciples de Kant, en signalait quelques-unes, concernant la modalité, dans sa « Lettre du 23 juin 1788 » (cf. *Correspondance, op. cit.*, p. 320-322). Lewis White Beck a eu le mérite d'en affronter un certain nombre qui peuvent apparaître à la première lecture. Il est impossible ici d'entrer dans tous les détails ; nous nous permettons donc de renvoyer à son *Commentaire*…, chap. IX, 5

à 9. Mais il faut surtout se reporter, comme nous l'avons fait, à la lecture *rigoureuse* (qui résout de nombreux problèmes pour lesquels les réponses de Beck ne sont pas satisfaisantes) proposée par Suzanne Bobzien : « Die Kategorien der Freiheit bei Kant », *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, hrsg. von Hariolf Oberer und Gerhard Seel, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, p. 193-220. Il faut mentionner également : Gerhard Schönrich, « Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Grundbegriffe », *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. Von Gerold Prauss, Frankfurt am Main, 1986, p. 246-270 ; Volker Dieringer, « Was erkennt die praktische Vernunft ? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft », *Kant-Studien*, 93, 2002, p. 137-157.

L. W. Beck (IX., 7., fin) remarque par exemple que, si la « progression » vers les catégories et principes de la moralité dont parle Kant est claire sous le titre de la quantité (que Kant commente), elle ne l'est pas de la même façon sous celui de la qualité, et que les règles dont il est question sous ce titre de la qualité semblent pouvoir aussi bien concerner les conseils de la prudence. Mais on comprend, si ce qui a été dit est juste, que cela ne constitue pas une objection (cf. *supra*, note 221). Les catégories étant, sous le titre de la qualité, celles de la réalité, de la négation et de la limitation (correspondant aux jugements affirmatifs, négatifs et infinis), les « règles d'action » (*des Begehens* = littéralement, « du commettre », si l'on veut ; mais *begehen*, bien qu'ayant en général un sens négatif [= committere], peut aussi avoir un sens positif et général, non spécifiquement moral : cf. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Erster Band, Leipzig, 1854, p. 1286) sont les commandements positifs (par exemple le devoir de bienveillance : Aime ton prochain comme toi-même ; cf. MM II, DV § 27, p. 316), les « règles d'abstention », les commandements négatifs (par exemple, dans le Décalogue, les interdits ; cf. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, AK II 184 : « *Verbote sind negative Gebote* » [« les interdits sont des commandements négatifs »]) ; il reste le problème des « règles pour les exceptions » : la limitation étant « la réalité liée à la négation » (*Critique de la raison pure*, B 111, AK III 96 ; p. 166, et note 58 p. 699), et

l'objet ne pouvant être une exception *à la loi*, l'exception est une exception à l'application générale : « *l'exception* doit donc être *le faire obligatoire de ce qui est dans une certaine mesure l'omission obligatoire d'un faire obligatoire*. On obtient alors : *l'exception est l'agir que commande la loi mais qui implique l'omission de ce qu'elle commande généralement* », (Antoine Grandjean, « Jugement moral en situation et exception chez Kant », *Philosophie*, 2003). On peut confirmer l'interprétation qui vient d'être donnée en se reportant une nouvelle fois au De *officüs* de Cicéron (cf. *supra*, note 60, alinéa 4) ; ce dernier, après avoir précisé que « le fondement de la justice est la bonne foi, c'est-à-dire la fidélité exacte à la parole donnée et aux engagements pris » (*Traité des devoirs*, I, VII, 23 ; p. 503, *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964), pose en effet la question de savoir dans quelles circonstances, c'est-à-dire en quel sens, l'homme peut être libéré du devoir ; il l'est, dit Cicéron, lorsque « tenir une promesse convenue [est] nuisible ou à celui à qui on a fait la promesse, ou à celui qui a promis » ; et, « si elles nous nuisent plus qu'elles ne servent à celui à qui nous les avons faites, il n'est pas contraire au devoir de préférer le plus au moins : par exemple, si l'on s'est engagé envers quelqu'un à venir en personne pour l'assister, et si dans l'intervalle on a un fils qui tombe gravement malade, il n'est pas contraire au devoir de ne pas faire ce qu'on avait dit qu'on ferait ; et c'est plutôt celui à qui l'on a fait la promesse qui s'écarterait de son devoir s'il se plaignait d'avoir été abandonné » (*ibid.*, X, 31-32, p. 506) ; Cicéron rappelle aussi, dans le passage qui suit, concernant le droit, le proverbe « Droit absolu, absolue injustice » [*summum jus, summa injuria*] (*ibid.*, X, 33, p. 506). Il faut cependant ajouter à tout cela que les impératifs moraux ne sont pas les seuls qui soient concernés par ces catégories de la qualité.

Par ailleurs, si la première des trois catégories de la relation permet de penser la personnalité comme une substance intelligible qui doit se manifester dans ses actes, donc le sujet de l'imputabilité, cette catégorie fait d'abord partie, ici, des catégories « indéterminées moralement ». C'est aussi une catégorie du monde sensible puisque, pour qu'une suite de phénomènes se déroulant dans le temps puisse être conçue comme *action*, il faut qu'une personnalité, un sujet subsistant

de l'action soit posé au fondement de celle-ci. En ce qui concerne les deux autres catégories de la relation, l'interprétation du mot « *état* » est délicate : il peut s'agir, par exemple, de l'« état [*Zustand*] moral », de ce qui gît dans l'« abîme du cœur » (MM II, DV, § 14, p. 299), l'éthique demandant une interrogation sur la perfection morale, mais cela peut aussi concerner toute maxime d'une personne ; il peut s'agir, pour les moments 2. *et* 3., de la modification des règles « d'après la diversité des sujets » envers lesquels on agit, ou aussi des sujets qui agissent (adaptation de la conduite « selon les différences d'état social, d'âge, de sexe, d'*état* de santé, selon la richesse ou la pauvreté [pour le devoir de bienfaisance par ex.], etc. »), ou des hommes simplement envers lesquels on a à se conduire (« par exemple s'ils sont dans un *état* de pureté morale ou dans un *état* de corruption ; s'ils sont dans un *état* de culture ou à l'*état* sauvage »), tout cela entraînant « des espèces *d'application* » (*ibid.*, § 45, p. 341-342, la section traitant « Des devoirs éthiques des hommes les uns envers les autres *du point de vue de leur état* [*Zustand*] ») ; mais il peut s'agir aussi, dans le moment 3, de tout effet produit, par l'action, chez les autres. *Ces sens ne s'excluent pas*, et il ne peut s'agir d'*espèces* de l'obligation *morale*. Ces catégories concernent la disposition de la personne qui agit, qu'il s'agisse ou non d'une action morale, cette disposition étant dépendante de l'influence de tout un contexte.

Enfin, sous le titre de la modalité, on peut avoir l'impression que la première catégorie ne concerne pas encore la morale, et que la troisième catégorie n'est qu'une « subdivision » de la seconde ; en réalité, il n'en est rien. Kant lui-même, il faut s'en souvenir, a commenté ce quatrième titre dans sa note de la p. [20], p. [20-21]. Si l'on suit le commentaire de Kant lui-même, « le permis et le défendu » (das *Erlaubte* und *Unerlaubte*) signifient ce qui est en accord ou en contradiction avec un précepte simplement *possible* (Kant cite, pour illustrer *comparativement* cette notion de possibilité, la solution des problèmes de géométrie et de mécanique). Il faut rappeler que Kant présente ces catégories de la modalité comme « [ouvrant] le passage, mais d'une manière *problématique* seulement, des principes pratiques en général à ceux de la moralité » (p. [118]). La présentation *dogmatique* (que Kant oppose ici à

« *problématique* ») des principes de la moralité sera celle des principes pratiques purs déterminés, dans la *Métaphysique des mœurs* (cf. note précédente). Ces catégories sont à comprendre en parallèle avec les principes théoriques correspondants (cf. Suzanne Bobzien, art. cité, p. 213-219). Le premier principe pratique de la modalité définit l'action comme *permise*, dès lors qu'elle est en accord avec les conditions formelles d'actions bonnes possibles, c'est-à-dire avec la loi morale – forme de la volonté pure – comme forme des lois pratiques, et comme *défendue* quand elle est en contradiction avec cette forme. C'est ainsi qu'elle est définie dans la *Fondation* : « l'action qui peut être compatible avec l'autonomie de la volonté est *permise* ; celle qui n'est pas compatible avec elle est *interdite* » (AK IV 439 ; MM I, p. 122). Le deuxième principe dit que l'action qui, en plus de sa compatibilité avec les conditions formelles, est en rapport avec les conditions matérielles d'une action bonne possible, est *devoir*. La loi morale est ici comprise comme loi de la raison pure, loi dont le caractère immédiatement obligatoire est *donné* à notre conscience comme « fait de la raison ». On passe de la simple *compatibilité* à un rapport *effectif* avec la loi morale qui consiste en ce que la conscience du caractère obligatoire de la loi morale se « concrétise » en quelque sorte dans des lois pratiques déterminées qui font que nous savons qu'il y a *effectivement* de telles lois (ce que dit, au demeurant, la note de la fin de la p. [20]). Enfin, est défini comme *nécessaire* (existe nécessairement), dans la *Critique de la raison pure* (A218 / B266 ; AK III 186 ; p. 277), ce dont le rapport avec la réalité-effective est déterminé d'après les conditions universelles de l'expérience ; la *nécessité*, écrit encore Kant, n'est autre « que l'existence qui est donnée par sa possibilité même » (B111 ; AK III 96 ; p. 166). Le devoir *parfait* est celui qui détermine une *action* de façon *complète*, selon les conditions formelles et matérielles de l'action bonne en tant que phénomène, ainsi que selon des lois particulières dérivées de ces conditions. Il s'agit des devoirs *de droit*. Les devoirs *imparfaits* sont des devoirs *de vertu* qui imposent comme devoirs certaines fins, les actions elles-mêmes n'étant pas complètement déterminées, puisqu'une certaine latitude est laissée au sujet concernant les actions permettant de réaliser ces fins. Ces devoirs *éthiques* sont *imparfaits* ou larges, la

« casuistique » déterminant leur « ampleur » en relation à d'autres devoirs (restreindre une maxime de devoir par une autre, « par exemple l'amour universel du prochain par l'amour des parents » ; cf. MM II, DV, p. 231 ; ou encore : être bienfaisant sans mettre en cause ses propres conditions d'existence), ce qui ne signifie en aucune façon « une permission de faire des exceptions à la maxime des actions » ; loc. cit.) car l'agir est strictement déterminé, même si l'action ne l'est pas.

225. *In der Sinnlichkeit*. Traduire par : *dans la sensibilité* ne donne pas un résultat très convaincant. Nous pensons donc que Kant a utilisé ici le terme de *Sinnlichkeit* d'une façon certes peu habituelle chez lui, mais néanmoins usitée en allemand, pour désigner *la nature sensible*, la *matérialité*, mieux : *la réalité sensible*, c'est-à-dire l'objet de la faculté plutôt que la faculté elle-même. Cela se confirme par le fait que, quelques lignes plus bas (au début de la p. [120] : *in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen*), Kant utilise, dans une formulation reprenant la même idée, le mot *Sinnenwelt*.

226. La faculté de juger met en relation le particulier et l'universel, de façon déterminante ou réfléchissante.

227. En toute rigueur il faudrait, écrit Wille (art. cité, p. 468), souligner « *de la raison pure* », et non « *règle pratique* ».

228. Le problème mentionné ici est celui des conditions de l'applicabilité des catégories, de la subsomption du divers sous les catégories pour que celles-ci puissent être appliquées aux phénomènes, c'est-à-dire pour que l'on puisse en faire un usage scientifique. Ce problème est traité dans ce qui constitue le cœur de la *Critique de la raison pure*, l'« Analytique des principes ». Les principes sont les règles de la subsomption du divers sous les catégories, donc les règles pour le jugement permettant de donner aux catégories une signification en la restreignant. Les déterminer, c'est fournir le canon de l'usage légitime et objectif de l'entendement. Le concept pur est une condition de la synthèse, le principe assurant cette synthèse parce qu'il est une synthèse *a priori* d'un divers *a priori* ; il est un jugement synthétique *a priori* (un concept pur en relation à l'intuition pure) qui anticipe la structure de l'expérience. Ces

principes suprêmes (de la philosophie transcendantale : par ex. celui de causalité) fondent les autres jugements synthétiques *a priori* (scientifiques : par ex. la causalité fonde le principe d'inertie [cf. note 323 pour l'énoncé] et le principe fondamental de la dynamique qui pose une relation de *proportionnalité* entre l'intensité d'une force comme *cause* et le module de l'accélération [variation de la vitesse] comme *effet*). Pour répondre à la question de savoir *comment* les catégories rendent possible l'expérience, donc, en d'autres termes, comment la physique pure est possible, l'« Analytique des principes » ou « Doctrine transcendantale du jugement » traite, dans son célèbre premier chapitre « Du schématisme des concepts purs de l'entendement » ; (A137-147 = B176-187, p. 224-230), de la condition sensible requise pour l'emploi des concepts purs. L'imagination transcendantale, grâce aux schèmes transcendantaux, troisièmes termes homogènes d'un côté à la catégorie et de l'autre aux phénomènes, surmonte l'hétérogénéité absolue entre les catégories et les intuitions (cf. *infra*, début de la p. [122]). Le schème est rendu possible par le temps qui, étant la forme du sens interne, est valable pour toute représentation. Étant d'un côté *a priori* et universel, sensible de l'autre, il est condition de la réceptivité de toutes nos intuitions empiriques. Le schème est une détermination transcendantale du temps par la catégorie. Le schème (du grec σχήμα, forme, figure géométrique) n'est pas une image, mais la représentation d'une méthode, d'un procédé général permettant de procurer à un concept son image, « et le schème d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qui ne peut être ramené à aucune image » (*ibid.*, p. 227). Ainsi, le nombre comme schème de la grandeur, envisagée comme concept de l'entendement, n'est pas un nombre, mais la méthode (addition successive, dans le temps, d'éléments homogènes de l'intuition) par laquelle je puis me procurer l'image de tel ou tel nombre. Et « le schème de la cause et de la causalité d'une chose en général est le réel [*das Reale*] auquel, une fois qu'il est posé arbitrairement, quelque chose d'autre succède toujours. Il consiste donc dans la succession du divers, en tant qu'elle est soumise à une règle » (*ibid.*, p. 228) ; on peut définir un ordre du temps qui n'est pas le simple cours du temps. Ainsi, « nous disons : les conditions de la *possibilité de*

l'expérience en général sont en même temps conditions de la *possibilité des objets de l'expérience*, et elles ont pour cette raison une validité objective dans un jugement synthétique *a priori* » (*ibid.*, chap. II, p. 236). Mais ce « schématisme […] est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes à la nature pour les mettre à découvert devant nos yeux » (*ibid.*, p. 226).

229. C'est la légalité elle-même qui est schématisée, non son application aux cas.

230. Hartenstein, et après lui Natorp et Vorländer, substituent *die* (*Handlung*) à *der* (*Handlung*) que porte le texte original de Kant. Cette correction n'est pas indispensable, car Kant veut dire : « *die Willens-bestimmung* (*nicht* [sous-entendu : *die Bestimmung*] *der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg*)… ». Il faut donc traduire : « la *détermination de la volonté* (*non* [sous-entendu : la détermination] *de l'action eu égard à son résultat*) », et non : « la *détermination de la volonté* (non l'*action* relativement à son résultat) ».

231. Du grec τύπος, empreinte (en creux ou en relief), empreinte de la monnaie, d'un sceau, signes d'écriture, image ; en général forme, d'où figure, image, modèle, esquisse. Dans la *Dissertation de 1770*, Kant écrit que « l'espace est appliqué comme type [*ceu typus*] au concept du *temps* même, en le représentant par une *ligne* et ses limites par des points » (édition citée, p. 73). Ici, la loi de la nature est prise comme modèle formel pour unir une idée pure (le bien moral, entièrement déterminé *a priori*) à un objet empiriquement déterminé (le cas concret déterminé selon la loi de la causalité naturelle). La notion de législation est commune aux deux, au monde suprasensible et au monde sensible ; en ce sens, elle est l'équivalent fonctionnel d'un schème. Mais telle quelle elle ne peut servir à appliquer une *idée* à un cas *concret*. Pour concrétiser la notion de législation, il faut se référer à la législation *naturelle*, qui justement n'est plus commune aux deux termes qu'il faut réunir. Il faut donc faire *comme* si elle l'était. La nature du monde sensible peut donc servir de type d'une nature intelligible, ce que disait déjà, sans encore parler de type, la deuxième formule de l'impératif catégorique dans la

Fondation. La faculté qui fournit le type n'est plus l'imagination productrice des schèmes, mais l'entendement, source des lois de la nature. Il nous aide à agir.

Pour trouver des analyses approfondies de la *Typique*, il faut se reporter surtout à : Gerhard Krüger, *Critique et morale chez Kant* ([1] 1931), traduit par M. Régnier, préface d'Eric Weil, Paris, Beauchesne, 1961, chap. II : « L'analyse de la moralité dans l'impératif catégorique », p. 83-157 ; François Marty, « La typique du jugement pratique pur. La morale kantienne et son application aux cas particuliers », *Archives de philosophie*, 19, 1955, p. 56-87-, ainsi que *La Naissance de la métaphysique chez Kant*, *op. cit.*, p. 247-265 ; Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 244-245, et surtout p. 308-330.

232. La typique explicite la démarche de la *réflexion* morale du sujet que la raison pratique pure oblige à juger les maximes sous-jacentes à une action envisagée dans des conditions par ailleurs déterminées qui « pèsent » sur lui. C'est la « voix de la conscience » qui parle à l'impératif (« demande-toi à toi-même… ») pour déterminer l'agir. La présence du « fait de la raison » s'atteste dans la reconnaissance, par le sujet, comme sien (« Comment ! Si *tout un chacun* se permettait… »), d'un énoncé dont le sujet est sans figure (c'est une « voix » qui échappe à la « vue » de la raison théorique), mais qui, avec le respect, est « vu » dans l'autre.

233. Kant donne successivement : un exemple de devoir parfait envers autrui (interdiction de la tromperie, c'est-à-dire, par exemple, de la fausse promesse ou du mensonge), un exemple de devoir parfait envers soi-même (interdiction du suicide), un exemple de devoir imparfait envers autrui (ne pas être indifférent au malheur d'autrui = aider autrui lorsqu'il est dans la détresse). La tromperie, le suicide, l'indifférence ne sauraient, comme maximes, être voulus. L'« assentiment de [la] volonté », la reconnaissance de la maxime « comme possible pour [la] volonté » concerne la structure de la maxime. Dans le cas de la tromperie, par exemple de la fausse promesse, soit faire une promesse avec l'intention de ne pas la tenir, il y a contradiction logique puisqu'on s'impose un devoir tout en ne s'imposant aucun devoir. Dans le cas du suicide *par dégoût de*

la vie, la maxime impliquerait que le sentiment de dégoût, moyen au service de l'amour de soi puisque c'est le sentiment d'un manque à surmonter, donc moyen de promotion de la vie, signifierait simultanément la destruction de cette dernière : « une nature dont la loi serait de détruire la vie elle-même par l'intermédiaire du sentiment dont la destination est de pousser au développement de la vie, se contredirait elle-même et ne saurait donc subsister comme nature : en vertu de quoi cette maxime ne peut d'aucune manière tenir lieu d'une loi universelle de la nature et, par conséquent, elle se trouve entièrement contraire au principe suprême de tout devoir » (Fondation, MM I, *op. cit.*, p. 98-99). Notons que la légalité de la nature inclut ici la prise en considération de la finalité. On voit que dans ces deux cas de devoirs parfaits, la maxime ne peut même pas être *conçue* comme loi, et ne saurait donc, *a fortiori*, être voulue. Dans le cas de l'indifférence au malheur d'autrui (devoir imparfait de bienfaisance, mais qui n'est pas limité à l'assistance matérielle), il n'y a pas de contradiction logique dans la conception, mais la reconnaissance du « malheur » ou de la « détresse » implique que l'on *veuille* fournir l'« aide » nécessaire comme moyen pour y mettre fin (sur ces « exemples » qui ne sont pas de simples illustrations, cf. Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, 4.3., *op. cit.*, p. 102-126).

234. Kant veut dire que le fondement de la détermination n'est pas dans la crainte « naturelle » de conséquences fâcheuses (en l'occurrence, des mesures de rétorsion en quelque sorte) pouvant apparaître dans le cadre d'une mécanique passionnelle interhumaine (« naturelle »). D'où les précisions : « secrètement », « sans qu'on le remarque ». L'exception cachée qui consiste à enfreindre la loi montre, en tant qu'*exception* précisément, que l'interrogation morale porte sur le sens de ce qui est envisagé, sur le *sens* de la résolution. Le « fait de la raison » signifie aussi que l'inquiétude morale n'est pas, principiellement, une crainte pragmatique. Ce n'est pas l'éventualité de la perturbation du fonctionnement naturel de la société qui définit le problème ici posé comme tel.

235. Connaître la nature comme un ensemble de phénomènes régis par des lois, cela n'est pas réservé aux savants. Il n'y a

pas de rupture radicale entre la connaissance commune et la connaissance scientifique. C'est la raison pour laquelle Kant peut prendre des exemples de « jugements d'expérience » qui ne sont pas, dans le langage habituel, des jugements « scientifiques », mais qui sont néanmoins objectifs, par exemple : « le soleil *échauffe* la pierre » ; ce jugement surajoute à la perception (« lorsque le soleil éclaire la pierre, celle-ci devient chaude ») « un concept d'entendement, celui de cause, qui rattache de *façon nécessaire* le concept de lumière du soleil à celui de chaleur et le jugement synthétique acquiert une validité nécessaire et universelle, par conséquent une valeur objective ; il change une perception en expérience » (AK IV 301 ; *Prolégomènes*, § 20, note, *op. cit.*, p. 69). Ces jugements d'expérience peuvent donner l'impression de n'être qu'empiriques, mais il n'en est rien. Ainsi, il n'est pas nécessaire d'être physicien pour savoir ce qu'est l'expérience au sens fort.

236. Le texte de Kant porte : *im reinsten Vernunftgebrauche*. Hartenstein, Natorp et Vorländer proposent de corriger pour lire : *im gemeinsten Vernunftgebrauche*, en relation avec ce que Kant a dit dans l'alinéa précédent. La correction nous semble cependant inutile. En effet, la structure de la parenthèse oppose le concept en tant qu'il se trouve dans l'usage *le plus pur* de la raison et le concept comme *déterminé a priori* uniquement dans la perspective de l'usage *pratique* pur de la raison. Cf. page suivante (p. [125]) : « ce que la raison pure peut aussi penser par elle-même, c'est-à-dire la conformité à la loi ».

237. *Wiederum* renvoie à l'alinéa précédent, où l'on avait une situation analogue : ici la réalité, là une connaissance déterminée *a priori* n'ont de sens qu'en vue de l'usage pratique de la raison pure.

238. *Selbstliebe*, dans la première édition et dans AK V. L'édition Vorländer donne *Selbsthilfe* (?).

239. Kant, qui refuse l'utilitarisme lorsqu'il s'agit de penser le fondement de la morale, lui reconnaît cependant la valeur d'un type. Ce qui est « bon pour l'ensemble des intéressés » peut être un type pour ce qui est « moralement bon ». Le type est « *tout à fait approprié* », parce que le critère de la morale

utilitariste qui demande de poursuivre le bonheur *de tous* (Kant précise bien : « le bonheur, et *les conséquences utiles, en nombre infini* ») est une maxime morale, mais « le principe ultime de la détermination ne réside pas là où l'utilitarisme croit le trouver, à savoir dans le bonheur, mais dans la forme de l'universel » (Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 130).

240. *Welcher*, en suivant la correction de Hartenstein. Mais *welche*, dans le texte kantien, peut aussi être conservé en tant que se rapportant à cette *raison pratique* (*mystique*).

241. Dans le § 59 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant définit en substance le *symbole* comme une présentation sensible (*hypotypose, Darstellung, Versinnlichung*) indirecte d'une idée de la raison. Un concept schématisé (la causalité mécanique que présente le fonctionnement d'un moulin à bras, par exemple) est utilisé *analogiquement* pour penser une idée (celle d'un État monarchique despotique, dans l'exemple cité) pour laquelle l'intuition nous manque. Ainsi, dans ce § 59, la beauté est pensée comme symbole de la moralité puisque le plaisir pur peut être pensé comme analogue au respect (l'analogie étant une ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables). « Le symbole d'une idée (ou concept de la raison) est une représentation de l'objet selon l'analogie, c'est-à-dire selon un rapport à certaines conséquences qui est le même que celui que l'objet entretient pour son compte avec ses propres conséquences, en dépit du fait que les objets eux-mêmes sont d'espèce toute différente » (« Progrès de la métaphysique », p. 36). Ici, la notion de symbole permet de penser ce que le type permet de réaliser. Transformer le symbole en schème, c'est croire que le concept a été déterminé, et donc que le suprasensible est connu comme sensible, alors qu'il n'y a aucune intuition sensible (croire entendre effectivement la voix de Dieu qui commande, par exemple).

242. En suivant la correction de Hartenstein qui remplace *womit* par *weil*.

243. L'empirisme est faux dans ses fondements, alors que le mysticisme est faux dans ses conséquences (il reconnaît le

caractère absolu de la loi morale, mais la rattache à Dieu), conséquences qui ne sont tirées que de façon occasionnelle.

244. *Schwärmerei*.

245. Nous avons traduit littéralement *Triebfeder* par *ressort*. Ce dernier terme, en effet, est utilisé par les auteurs français du XVIII^e^ siècle de la même façon que Kant utilise le terme *Triebfeder*. Rappelons que Montesquieu parle du « principe » du gouvernement comme du « ressort » qui le fait agir ; ainsi, la « vertu politique », c'est-à-dire « l'amour des lois et de la patrie », vertu qui « est un renoncement à soi-même, qui est toujours très pénible », est le « ressort » du gouvernement républicain (Cf. *De l'esprit des lois*, livre III, *passim* ; IV, V, pour la définition de la vertu). Rousseau présente « l'opinion publique » comme le « ressort » qu'il faut régler (*Du contrat social*, IV, 7), et il écrit (III, 9, note) : « Un peu d'agitation donne du ressort aux âmes, et ce qui fait prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté » ; ou encore : « Si les politiques étaient moins aveuglés par leur ambition, ils verraient combien il est impossible qu'aucun établissement quel qu'il soit, puisse marcher selon l'esprit de son institution, s'il n'est dirigé selon la loi du devoir ; ils sentiraient que le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement » (*Discours sur l'économie politique*, J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p 252). *Elater animi*, entre parenthèses, rappelle qu'il est question de ce qui élève l'âme.

L'utilisation de ce terme s'intègre également à la métaphore mécanique que Kant file parfois dans ce chapitre (cf. p. [133], et surtout p. [134]).

246. *Und des* [sous-entendu : *Willens*] *von jedem* (*erschaffenen vernünftigen Wesen*). Littéralement : *et de* [*la volonté de*] *tout être raisonnable créé*. Les corrections de Vorländer : *und jedes von jenem erschaffenen vernünftigen Wesens* = (le ressort) *de tout être raisonnable créé par la volonté divine*, sont inutiles. Kant envisage successivement la volonté divine, la volonté humaine, et la volonté de toute créature raisonnable en général (autre que l'homme, s'il y en a).

247. Les termes de cette opposition se trouvent chez saint Paul, Épître aux Romains, 7, 6.

248. *Noch einige andere Triebfedern* (*als die des Vorteils*). La parenthèse présente une difficulté. On traduit habituellement par [*encore*] *quelques autres mobiles* (*comme ceux de l'intérêt*). Mais Kant vient d'exclure l'hypocrisie morale qui résulterait de la simple légalité qui trouve généralement son fondement dans l'intérêt bien compris, donc peut permettre de *se dispenser* d'agir *par* devoir. Il ajoute maintenant qu'il est *dangereux* même de laisser, ne serait-ce qu'*à côté* de la loi morale, *coopérer encore* avec elle quelques ressorts *autres encore que* ceux de l'intérêt (*noch andere… als… mitwirken… lassen*). L'intérêt conduit à *se passer de*…, mais ce qui est envisagé ici, ce sont des ressorts qui *coopèrent*, à savoir ceux qui seront critiqués dans la « Doctrine de la méthode » : les sentiments nobles, les élans (passagers) de générosité, la beauté de tel ou tel geste, etc., parce qu'ils excitent sans fortifier (cf. p. [276], la fin avec la note, et surtout p. [280-281]). Il faut donc rendre *noch… andere…* (*als…*) par *autres… encore* (*que ceux…*) ; mieux : il faut rendre *noch einige andere…* (*als…*) par *quelques autres… encore* (*autres que…*).

249. Le texte original porte : *indem sie es ist* ; mais il faut lire, avec Wille (art. cité, p 469) : *indem es* [= das Gesetz] *sie* [Triebfeder] *ist*.

250. Deux questions sont ici nettement distinguées, celle de savoir « de quelle manière » (*auf welche Art*) la loi devient ressort, et celle de savoir « comment » (*wie*) la loi peut être par elle-même et immédiatement déterminante. La première est celle de la médiation, la seconde celle de savoir comment la liberté est possible. Notre finitude nous empêche de répondre à la seconde question, car la raison spéculative ne peut pas ressaisir ce qui fait qu'il y a un usage pratique de la raison pure. La médiation, c'est « l'effet [produit] dans l'esprit », à savoir le respect dont ce chapitre va traiter.

251. Il s'agit du sentiment du respect, avec ses deux composantes. Notons que, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant modifiera sa formulation et son approche. Dans la « Première Introduction » il écrira : « Il se trouve qu'entre le

sentiment de plaisir et les deux autres pouvoirs une connexion se laisse mettre en évidence *a priori* et que, quand nous relions une connaissance *a priori*, à savoir le concept rationnel de la liberté, avec le pouvoir de désirer comme principe déterminant de ce dernier, l'on peut, dans cette détermination objective, rencontrer en même temps subjectivement un sentiment de plaisir contenu dans la détermination du vouloir » (AK V 206-207 ; p. 97). L'hypothèse que la *Critique de la faculté de juger* va dépasser, et qui désigne sans doute celle de la Critique de la raison pratique, est alors présentée ainsi : « Peut-être [ce plaisir] n'est-il rien d'autre que la sensation de cette déterminabilité du vouloir par la raison elle-même, et par conséquent il ne s'agit nullement d'un sentiment spécial et d'une capacité d'éprouver quelque chose de spécifique qui exigerait une division particulière parmi les propriétés de l'esprit » (*loc. cit.*). Mais la *Critique de la faculté de juger* est appelée à être « *une critique du sentiment de plaisir et de déplaisir*, en tant qu'il n'est pas fondé empiriquement » (AK V 207 ; p. 98). On comprend alors que le § 12 de la *Critique de la faculté de juger* remette en question la présentation du sentiment du respect comme effet (cf. AK V 222 ; p. 200-201).

252. Il ne faut pas omettre, en traduisant, l'insistance de Kant : *und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist* (= *et que toute prétention précédant cette certitude est usurpée et contraire à la loi*).

253. *Sittlichkeit*, en refusant la correction proposée par Adickes, Görland, Nolte, Wille, ainsi que Natorp et Vorländer, qui veulent tous qu'on lise *Sinnlichkeit*. Nous préférons conserver le texte de Kant : *Sittlichkeit*, dans la mesure où la loi morale porte uniquement préjudice au *penchant* à l'estime *de* soi-même, penchant qui fait partie des *inclinations*, alors que *l'estime (pour soi-même)* semble par ailleurs possible dès lors qu'elle repose sur la moralité. Plus bas (p. [139]), Kant écrira, en effet, que « la liberté… borne toutes les inclinations, partant, l'estime [*Schätzung*] pour la personne elle-même, à la condition de l'observation de sa loi pure ». Et il ajoutera (p. [140]) que « l'abaissement des prétentions à *l'estime morale de soi-même* [*der moralischen Selbstschätzung*], c'est-à-dire

l'humiliation du côté sensible, est ainsi, du côté intellectuel, une *élévation* de *l'estime morale* [*der moralischen… Schätzung*], c'est-à-dire pratique, pour la loi elle-même [c'est nous qui soulignons] ». Cette élévation, dans la mesure où la raison pratique pure en est l'unique cause, « peut donc être appelé [e] simplement […] *approbation de soi-même* [*Selbstbilligung*] » (cf. p. [144-145]).

Tout cela permet, en définitive, de lire *jene*, dans notre phrase, comme se rapportant à *die Schätzung* dans *Selbstschätzung*, avec une autre compréhension de ce *Selbst*.

Et l'estime de soi-même, évoquée dans la *Doctrine de la vertu* (cf. MM II, DV, p 290-294), est un devoir de l'homme envers lui-même en tant qu'il a une personnalité.

254. *Durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird*. Nous avons traduit *Grund* par *fondement*, comme nous l'avons fait par ailleurs, parce qu'il précise la signification de la *Kausalität*. En effet, dans la *Critique de la faculté de juger*, « Introduction », IX, Kant précisera que « le mot cause [Ursache], employé à propos du suprasensible, signifie uniquement le *fondement* [*Grund*] qui détermine la causalité des choses de la nature en vue d'un effet, en conformité avec leurs propres lois naturelles, mais en même temps aussi, cependant, en accord avec le principe formel des lois rationnelles – ce dont la possibilité ne peut certes être pénétrée, mais vis-à-vis de quoi l'objection d'une prétendue contradiction qui y résiderait peut être réfutée d'une façon satisfaisante » (AK V 195 ; p. 175 ; trad. légèrement modifiée).

Il convient de se reporter également à l'important premier alinéa du § 12 de la *Critique de la faculté de juger*, qui se réfère explicitement à ce qui a été fait ici dans la *Critique de la raison pratique*. Cf. *supra*, note 251.

255. Cf. p [110] *sq.*

256. Nous lisons ici, avec Adickes, Wille, Natorp et Vorländer, *der ersteren* (se rapportant à *Selbstliebe = amour de soi*) et non *des ersteren* (qui se rapporterait à *Einfluβ = influence*) que porte le texte de Kant.

257. Ce « penchant [*Hang*] » à inverser l'ordre moral qui subordonne la satisfaction des inclinations (qui ne sont pas mauvaises en elles-mêmes) au respect pour la loi morale sera pensé sous le concept de « *mal radical* » (et non absolu) dans *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793).

258. *Durch praktische reine Vernunft = par la raison pure pratique*, dans cet ordre (cf. *supra*, note 1).

259. Nous avons repris, ici, la lecture de Nolte, Wille (art. cité, p. 469), Natorp et Vorländer, qui substituent *Sinnlichkeit* (*sensibilité*) à *Sittlichkeit* (*moralité*). Le contexte, et notamment toute la fin de cet alinéa (cf. début de la p. [135]) nous semble imposer ici la substitution, ce qui n'était pas le cas plus haut, p. [130].

260. Der praktischen reinen Vernunft = *de la raison pure pratique*. Cet ordre se justifie ici puisqu'il s'agit de montrer *comment*, dans et par le respect, il y a une raison pratique pure.

261. Cf *supra* ; la note 65 sur ce que Kant dit avoir appris de Rousseau.

262. *Verdienst* ne doit pas, selon nous, être rendu ici par *mérite*, mais par *acquis, résultat ou produit du travail*, et cela dans la logique de ce qui précède immédiatement : … *le fruit de la culture, partant*… Notre présomption s'en trouve rabaissée parce qu'il n'y a pas, dans ce cas, d'excuse à la paresse, au non-développement de nos facultés, au fait de contrevenir à un devoir (imparfait) envers soi-même.

263. Kant dit *Befolgung*, ce qui équivaut à *Nachfolge*, et signifie que l'on doit puiser aux sources où il puise (agir par devoir de cultiver ses talents), et non à *Nachahmung* (imitation).

264. Le texte dit : *diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beispiel vorhält) beweisen. Sein*, dans la parenthèse, ne peut se rapporter qu'à *Gesetze*, et non à *Person* ; si c'était le cas, on devrait lire *ihr*. C'est pourquoi Hartenstein propose de remplacer *sein* par *ihr*, ce qui donnerait : (*en réalité à la loi que son exemple* [l'ex de cette personne] *nous montre*). Mais le texte de Kant peut être

maintenu si on lit : (en *réalité à la loi, ce que l'exemple* [la personne] *de cette dernière* [la loi] *nous enseigne*).

265. Voltaire, mort le 30 mai 1778, et dont Frédéric II avait dit, le 2 septembre 1751 : « on presse l'orange et on jette l'écorce » (cf. René Pomeau, *Voltaire*, Paris, Seuil, « Écrivains de toujours », 1955, p. 178), incarne manifestement, pour Kant, l'esprit des Lumières, le combat de la raison contre l'intolérance et le fanatisme. Dans les *Rêves d'un visionnaire*, il conclut avec *Candide* : « Comme il est à prévoir que notre sort dans l'autre monde pourrait bien tenir à la façon dont nous aurons rempli notre office dans celui-ci, je terminerai sur ces mots que Voltaire fait tenir à son honnête Candide comme conclusion à tant d'inutiles controverses : "occupons-nous de notre lot, allons au jardin et travaillons" » (Kant, *Rêves d'un visionnaire*, traduits et présentés par F. Courtès, Paris, Vrin, 1967, p. 118). Dans la *Critique de la raison pure*, Kant situe son entreprise dans l'esprit de son siècle : « Notre siècle est proprement le siècle de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La *religion*, parce qu'elle est *sacrée*, et la *législation*, à cause de sa *majesté*, veulent communément s'y soustraire. Mais elles suscitent dès lors vis-à-vis d'elles un soupçon légitime et ne peuvent prétendre à ce respect sans hypocrisie que la raison témoigne uniquement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen » (A XI note, AK IV 9 ; p 65, note) Dans l'inventaire des livres qui appartenaient à Kant, on trouve un ouvrage d'un critique et détracteur des philosophes, que Voltaire avait remis à sa place, l'abbé Claude Marie Guyon : *L'oracle des nouveaux philosophes ; pour servir de suite et d'éclaircissement de M. de Voltaire*, Berne, 1760 (*Verzeichnis*, p. 9 ; Warda, p. 49).

266. *Angetrieben.* L'utilisation du verbe *antreiben* (une mise en mouvement mécanique) fournit un argument en faveur de la traduction de *Triebfeder* par *ressort*.

267. La voix de la conscience est celle de la raison pratique pure. De cette « voix céleste », Kant a dit plus haut qu'elle était « *unüberschreibar* » (p. [62]). En d'autres termes, « tout homme a une telle conscience et se trouve observé, menacé et, en général, tenu en respect (un respect lié à la crainte) par un juge intérieur, et cette puissance qui, en lui, veille sur les lois

n’est pas quelque chose qu’il se *forge* lui-même (arbitrairement), mais elle est incorporée dans son être. Elle le suit comme son ombre s’il songe à lui échapper. Il peut certes par des plaisirs et des distractions se rendre insensible ou s’endormir, mais il ne peut éviter par la suite de revenir à soi-même ou de se réveiller dès qu’il perçoit la voix terrible de cette conscience. Au demeurent peut-il en arriver à l’extrême infamie où il ne se préoccupe plus du tout de cette voix, mais il ne peut du moins éviter de l’*entendre* » (MM II, DV, § 13, p 295). Le regard ici est second par rapport à la voix.

268. Les limites de la raison théorique ou spéculative sont en accord avec la nature de l’obligation, comme telle insondable, fondée dans l’usage pratique de la raison pure.

269. Hartenstein et Vorländer veulent que l’on substitue *desselben* (Gefühl = *ce sentiment*) à *derselben*, maintenu par Natorp. Cette substitution n’est pas indispensable, car *derselben* se rapporte à *die Achtung* (*le respect*).

270. D’où le type d’exemples « construits » par Kant, dans lesquels se manifeste une opposition radicale entre le devoir et les inclinations, l’intérêt sensible, le bonheur. Ces exemples ne sont pas là pour montrer que le devoir *exclut* le bonheur, mais pour mettre au jour la réalité *sui generis* de l’obligation morale.

271. *Welches* se rapporte évidemment à *Gebot* (= *commandement*).

272. Sur ce point, et sur le respect (*Achtung*) en général, cf. notre « Introduction », II. C.

273. *Um des Gesetzes willen.* On ne peut pas traduire par : *pour l’amour de la loi*, comme on pourrait être tenté de le faire spontanément, car même si Kant distingue, dans les pages qui suivent (p. [148] sq.), « amour pratique » et « amour pathologique », le terme d’*amour* suppose que les hommes pourraient se passer du commandement, donc pourraient échapper à leur finitude.

274. Il faut, avec Nolte, lire *könnten* plutôt que *können* que porte la première édition.

275. *Volontäre.* Le terme est emprunté au français *volontaire.* « *Utilisé d'abord dans les armées anciennes* : on appelle *volontaire*, a la guerre, celui qui sert, de son plein gré et à ses propres frais, sans s'être engagé ni dans une compagnie, ni dans un régiment, mais qui néanmoins fait halte auprès de tel ou tel régiment et qui, *pour se distinguer, prend part aux engagements dans les rencontres les plus dangereuses* » (Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, XII. Band, II. Abteilung, Erste Lieferung, Leipzig, S. Hirzel, 1913, p. 736 ; c'est nous qui traduisons et soulignons). Cette définition est déjà celle du *Dictionnaire universel* (1690) de Furetière : « *Volontaire*, en termes de guerre, est un soldat ou cavalier qui sert dans des corps, sans prendre aucune solde, & sans être enrollé, mais seulement pour apprendre le métier de la guerre. *On le dit aussi des personnes de qualité qui n'ont pas d'employ ni de charge dans l'armée, mais qui se trouvent dans les occasions par le seul désir de la gloire.* Ce mot vient du latin *voluntarius*, qui a été employé en cette signification. » Et le terme d'*occasion* « se dit aussi des rencontres de la guerre. Les Volontaires vont à la guerre chercher les *occasions*, se signaler dans les *occasions* » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, SNL-Le Robert, Paris, 1978).

276. La phrase présente quelques difficultés. *In allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben* [*derselben* se rapporte à *Disziplin*] est à prendre comme un tout (= *les maximes par lesquelles nous nous soumettons à cette discipline*). *Wir… müssen… nicht vergessen* (= *il nous faut veiller… à ne pas*) porte *uniquement et en bloc*, selon nous, *sur ce qui suit*, et non sur ce qui précède (= *la soumission*). En effet, si cela devait porter sur ce qui précède, Kant aurait dû plutôt écrire *die* [et non *der*] (*Unterwurfigkeit*) *nicht vergessen.* Et si *ihr* [= à la discipline] *nichts zu entziehen* n'était pas commandé par *il nous faut veiller à*, mais uniquement par *il nous faut* (ne rien retrancher), le *zu* serait superflu et incorrect. Enfin, dans *il nous faut veiller… à ne pas retrancher [abkürzen] quelque chose à l'autorité de la loi*, on peut, avec Kehrbach et Natorp, corriger *abkürzen*, pour lire *abzukürzen.*

277. *Pflicht und Schuldigkeit.* La formule n'est pas redondante, ce qui incite à ne pas traduire *Schuldigkeit* simplement par

obligation. Agir par devoir, cela peut signifier aller plus loin que ce à quoi nous sommes contraints par la loi ; cela est méritoire. On s'acquitte de ses obligations, ou de ce qu'on doit, lorsque ce que l'on fait correspond strictement à la loi, ni plus ni moins. Le deuxième terme désigne en quelque sorte le « minimum moral », au sens d'un respect scrupuleux du droit (auquel on peut être forcé) (cf. MM I, « Introduction », IV, p. 180). Aussi Kant écrit-il : « Toute obligation est stricte, c'est-à-dire qu'aucune exception ne vaut pour elle, mais toutes les *leges obligandi* ne sont pas strictes, mais certaines d'entres elles aussi sont larges, parce qu'elles ne déterminent pas l'action, mais parce qu'elles contiennent le fondement de la détermination, mais sous certaines restrictions. Devoirs, et non acquittements de nos obligations » (*Réflexion 7270* ; 1780-1789 ; *Materialien, op. cit.*, p. 115). Au fond, les deux termes désignent respectivement les obligations concernant la détermination de l'*agir* et les obligations concernant la détermination des *actions.*

278. *Untertanen.* Ce terme désigne les sujets *soumis* (par opposition aux citoyens), au sens politique. Nous l'avons rendu par *assujettis* (adj.), et non par *sujets*, afin d'éviter toute confusion avec l'affirmation de Kant plus bas (p. [156], au début), disant que l'homme est, grâce à l'autonomie de sa liberté, *le sujet* [au sens actif] *de la loi morale* (*das Subjekt des moralischen Gesetzes*).

279. Référence aux Évangiles : Matthieu, *22*, 34-39 ; Marc, *12*, 28-34 ; Luc, *10*, 25-27. Toute l'interprétation qui suit montre que l'on peut « bien accorder que si l'Évangile n'avait pas auparavant enseigné les lois morales universelles dans toute leur pureté, la raison ne les aurait pas encore si parfaitement reconnues, mais que, *maintenant qu'elles sont là*, on peut convaincre tout un chacun de leur justesse et de leur légitimité (en ce qui concerne le moment présent) grâce à la seule raison » (Kant, « Lettre à Jacobi du 30 août 1789 », *Correspondance, op. cit.*, p 379).

280. La spontanéité rendrait absurde le commandement, et le commandement rendrait impossible la spontanéité.

281. *Religionsschwärmerei.*

282. Il nous semble qu'il vaut mieux, avec Natorp, lire ici *um* que *und*.

283. *Moralische Schwärmerei.*

284. *Gehorchen*. Il faut entendre, dans ce terme, la racine *hör-hören*, la métaphore de l'ouïe et de la voix (de la conscience), contrairement à celle de la vue, exprimant la dépendance du sujet (cf. en allemand : *Gehorsam*, *hörig*, *gehören*, etc.) ; l'étymologie latine du verbe *obéir*, soit *obœdire*, appelle la même remarque (*ob-audio*, *audire*). Sur la comparaison du rôle de ces deux métaphores dans la philosophie, cf. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 1. « Das Denken », 13. : « Die Metapher und das Unsagbare », Piper, München-Zürich, 1979, p. 115-129. Sur la voix de la conscience, cf. Bernard Baas, *Lacan…*, *op. cit.* (*supra*, note 108).

285. *Nachahmung*, c'est-à-dire une *imitation* (servile) qui exclut la réflexion et la liberté que la *Nachfolge = (exemples) à suivre*, présuppose (cf. p. [152]).

286. Le contexte impose ici de traduire *Gesetzmäβigkeit* par *légalité*.

287. *Philautie*, que Kant transcrit du grec φιλαυτία. Il avait déjà mis le terme *philautia* entre parenthèses p. [129]. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8 ; et Cicéron, *Lettres à Atticus*, 13, 13 ; Plutarque, *Morales*, 48 f. Il s'agit de l'amour-propre, d'une satisfaction de soi pouvant inclure l'aveuglement sur certains défauts, ce qui permet de ne pas être mécontent de soi (cf. Érasme, *Éloge de la folie*, XXII, Paris, Flammarion, « GF », 1964, p. 31-32). Cet amour-propre est simplement borné à la Condition de son accord avec la loi morale, alors que la présomption doit être abattue (cf. p. [129-130]).

288. Les idées qui ont été développées dans cet alinéa seront reprises et étoffées plus loin, dans la « Doctrine de la méthode de la raison pratique pure », p. [269] *sq.*

289. *Schwärmerei.*

290. Il nous semble qu'il faut ici lire *welches nicht von selbst*, et non *welches von selbst.* Nous adoptons ainsi la correction proposée par Heinrich Romundt (*Kant-Studien*, XIII, 1908,

p. 313-316, avec les remarques de la rédaction [B. Bauch] et de Paul Natorp). Elle a été rejetée trop vite par Vorländer. Bauch considère qu'elle s'oppose à la thèse de l'autonomie, mais cette objection suppose, selon nous, une confusion entre l'*a priori* et l'inné. Quant à Natorp, il considère que *welches von selbst im Gemüte Eingang findet* (= *qui trouve d'elle-même un accès à l'esprit*) s'oppose à la médiation (rejetée) de la menace, *und doch* précisant que cet accès ne se fait pas au moyen de ce que la loi pourrait avoir d'aimable, mais par la vénération ; ce sens affaibli de *und doch* ne nous semble pas convaincant. Rappelons donc le contexte : il est question d'un *Gesetz… welches* [*nicht ?*] *von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung*) *erwirbt* = d'une *loi qui* [*ne*] *trouve* [*pas ?*] *d'elle-même un accès à l'esprit, tout en gagnant cependant par elle-même, contre notre gré, la vénération (sinon toujours l'obéissance)*. Il est évident que, sans l'introduction de cette négation, l'opposition exprimée par *doch* [*cependant*] devient obscure, voire superflue. Mais il faut remarquer surtout que la formulation de Kant : *ein Gesetz welches* [nicht ?] *von selbst im Gemüte Eingang findet*, correspond exactement à la question posée dans le premier alinéa de la « Doctrine de la méthode de la raison pratique pure » : *wie* [*kann*] *mon den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft* Eingang in das menschliche Gemüt… *verschaffen ? = (de quelle façon peut-on) assurer aux lois de la raison pratique pure un* accès à l'esprit humain ? Kant se demande comment « rendre également subjectivement pratique la raison qui l'est objectivement ». S'il faut une éducation morale déterminée pour permettre *l'accès* dont il est question, c'est que la loi ne le trouve pas d'elle-même, alors qu'elle est inscrite en nous. Cf. *infra*, « Doctrine de la méthode », p. [269]. Ce passage décisif précis n'est malheureusement pas évoqué, pas même par Romundt qui fait pourtant appel par ailleurs à la « Doctrine de la méthode », dans la discussion des *Kant-Studien*. Il permet d'étayer de façon directe notre choix.

291. Il faut rapprocher cet alinéa de l'invocation à la conscience de Rousseau, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et

borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe » (*Émile*, *op. cit.*, p. 378).

292. Ainsi la raison pratique et la raison spéculative se trouvent réunies, la fin finale étant posée par la raison pratique pure. La nature, *considérée à partir de la liberté*, est un système des fins. C'est pourquoi, si toute investigation de la nature reçoit par là une orientation qui la conduit à une théologie physique, cette dernière n'a de sens qu'à la lumière de l'ordre moral dont l'analyse conduit à une théologie morale. Cette idée a déjà été développée par Kant dans la deuxième section du « Canon de la raison pure », dans la *Critique de la raison pure* (cf. surtout A814-817 / B842-845, AK III 528-530 ; p. 664-665) où il peut écrire que « la montée en puissance transcendantale de notre connaissance rationnelle [n'est] pas la cause, mais simplement l'effet de la finalité pratique que la raison pure nous impose » (p. 665). Elle sera approfondie dans la *Critique de la faculté de juger* dont le thème sera ce « passage » entre raison théorique et raison pratique, nature et liberté. Le point culminant de la réflexion kantienne se trouvera dans la « Doctrine de la méthode de la faculté de juger téléologique », où la réflexion se déploie selon un double mouvement, puisque le premier, qui mène de la téléologie naturelle à la théologie physique, s'explicite comme porté par celui qui mène de la théologie morale à la téléologie naturelle. Le thème de la « sainteté » de la loi morale, dans l'alinéa qui suit, ici, celui qui appelle cette note, montre que la « théologie morale » trouve son point de départ dans le « fait de la raison » (cf. H. Marzolf, études citées, *supra*, note 8). Rappelons que l'articulation des § 83-84 de la *Critique de la faculté de juger* est, pour le passage dont il est question ici, décisive.

293. C'est ici le moment de préciser que le concept de « monde intelligible » ou de « monde moral » (cf. *Critique de la raison pure*, « Canon de la raison pure », A808-810 / B836-838, AK III 524-526 ; p. 660-661, et *Fondation*, Troisième section) est

peut-être, dans la *Critique de la raison pratique* déjà, relativisé par celui d'« ordre des choses » (cf. p. [72]). Cela peut s'interpréter comme lié au primat acquis, par le « fait de la raison », par la liberté pratique sur la « liberté cosmologique » (*Critique de la raison pure*), et à l'attention portée au concept de « croyance rationnelle pratique pure » puisque, pour être postulée, l'union du bonheur et de la vertu ne doit être réalisée « nulle part ». L'immanence de la liberté au « fait de la raison », liberté qui est le « suprasensible en nous », appelle plus une théologie qu'une « cosmologie » impensable. Au fond, que l'homme « [appartienne à deux] mondes », cela ne signifie pas, en un sens ontologique, *qu'il y ait deux* mondes. Sur ces points, cf. Michaël Foessel, *L'Équivoque du monde. L'instance cosmologique dans la philosophie critique de Kant*, thèse de doctorat (sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes), inédite, université de Rouen, 2002.

294. *Das Subjekt*, et non plus *Untertan* (p. [147], et note 278).

295. Cela signifie qu'il existe des devoirs de l'homme envers lui-même, des devoirs restrictifs (devoirs négatifs, qui interdisent à l'homme d'agir contre la *fin* de sa nature), et des devoirs extensifs (devoirs positifs, qui commandent de se proposer une certaine fin, concernant le *perfectionnement* de soi, comme objet de sa volonté) ; cf. MM II, DV, § 1-22, p. 267-309.

296. L'être humain, qui porte en lui la liberté, *est*, en tant que personne, fin en soi, et ne *doit* jamais être traité comme une chose, ou comme un simple moyen. Les hommes peuvent évidemment être des moyens les uns pour les autres, et ils le sont dans la vie sociale en général, mais c'est un devoir strict que de traiter autrui toujours en même temps comme une fin. En d'autres termes, l'impératif : « *agis de telle façon que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen* » troisième formulation, mais – si l'on peut faire une telle distinction – deuxième formule de l'impératif catégorique dans la *Fondation* (cf. MM I, p. 108) est décisif parce qu'il fonde une *fin objective* pour l'éthique, montrant par là que si la loi est formelle, elle n'est pas sans contenu, et il fonde aussi, de façon directe, le respect des

« droits des hommes » (*ibid.*, p. 109). Il ne s'agit pas simplement d'un type, et on peut remarquer que c'est pour cette raison qu'il est présenté ici, et non dans la *Typique* (cf. cependant l'interprétation de Gerhard Krüger, *op. cit.*, § 16, p. 116-126). Il s'agit plutôt de la façon dont l'impératif catégorique se donne, dans l'expérience de l'obligation inconditionnée du respect de la personne. Ce que confirme le fait que Kant, quelques lignes plus bas, insiste sur ceci que « cette idée de la personnalité, idée qui éveille le respect […] est, même pour la raison humaine la plus commune, naturelle et aisément saisissable ».

297. La *Critique de la faculté de juger*, dans l'« Analytique du sublime », montrera que « la véritable sublimité [doit] être recherchée uniquement en l'esprit de celui qui juge, et non pas dans l'objet naturel – cette disposition de l'esprit se trouvant suscitée par le jugement qui est porté sur l'objet » (*Critique de la faculté de juger*, § 26, AK V 256 ; p. 238), que le sublime dans la nature est une présentation sensible indirecte négative du sublime en nous. Cf. *infra*, note 505.

298. *Sehr pathologisch affizierten Natur. Sehr* porte, selon nous, sur *pathologisch affizierten* en totalité, et non simplement sur *pathologisch*. Il convient donc de traduire par : *très affectée pathologiquement*, plutôt que par : *affectée très pathologiquement*.

299. Cette phrase ne signifie évidemment pas que le devoir exige la négation fanatique de la sensibilité. Cf. *supra*, note 63. Cf. également p. [166] : « la raison pratique pure ne dit pas que l'on doit *renoncer* à toute prétention au bonheur, mais seulement que l'on ne doit *pas* du tout le prendre en *considération*, dès lors qu'il est question de devoir. Cela peut même, à certains égards, être un devoir que de veiller à son bonheur. »

300. *Kritische Beleuchtung*. Il s'agit d'éclairer, du point de vue critique, la structure, la signification, ainsi que la portée métaphysique de l'analytique. C'est pourquoi il est préférable de traduire, en suivant Louis Guillermit (*L'Élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, texte établi et présenté par Élisabeth Schwartz et Jules Vuillemin, Paris, CNRS Éditions,

1986), *Beleuchtung* par *élucidation* plutôt que par *examen*, ce dernier terme suggérant non une mise en perspective à partir de l'explicitation de la méthode suivie, mais éventuellement une mise en question de l'analytique.

301. *Hatte*, et non *hat*, donné faussement dans l'édition Vorländer.

302. La difficulté de compréhension de ce passage, que Wille ne mentionne même pas (?), et que Vorländer se contente de constater, a donné lieu à des propositions de lecture de la part de Natorp [« Kritik *derselben*… (*welches die eigentliche Aufgabe der* Analytik *ist*) » = « *une* critique *de celle-ci*… (*ce qui est la véritable tâche d'une* analytique) »], et de Nolte [qui propose de rayer purement et simplement *Kritik der*]. Les traductions dont on dispose ignorent la difficulté et se contentent de traduire *eine Kritik der Analytik* par *une critique de l'analytique*. La difficulté vient du fait que ce que la critique de l'analytique est censée faire, l'analytique tout court l'a déjà fait, puisque Kant rappelle que, dans une telle analytique, on part des principes, pour passer de là aux concepts, et enfin à la sensibilité ; dans un tel contexte, le statut de la parenthèse (*ce qui est la véritable tâche* [*problème ?*]) devient indécidable, ou alors la parenthèse devient redondante si on la rapporte à *la raison… dans la mesure où elle doit être une raison pratique* ; d'ailleurs, à supposer même que Kant ait voulu exprimer ce rapport, il aurait plutôt écrit *welches ihre* [et non *die*] *eigentliche Aufgabe ist.*

Les propositions de Natorp et de Nolte présentent l'inconvénient de réécrire un autre texte, ce qui fait aussi que l'on n'a pas d'explication simple de l'origine de la difficulté. Cette explication peut être fournie si on corrige, comme nous le proposons ici, *eine Kritik der Analytik* pour lire *eine Analytik der Kritik.* En effet, on comprend alors que *l'analytique de la critique* (de la raison pratique) ne peut suivre que l'ordre qu'elle a suivi (ce qui justifie partiellement l'intuition de Nolte voulant supprimer *Kritik der*, puisque le sujet est *une analytique*, cette proposition de correction laissant cependant entier le problème posé par la parenthèse). On comprend également que la parenthèse, et donc dans la parenthèse *welches*, se rapporte à la totalité de l'expression portant sur *la*

critique (*de la critique de cette raison [derselben* se rapportant à *Vernunft] dans la mesure où elle doit être une raison pratique*), ce qui justifie partiellement l'intuition de Natorp qui rapporte la parenthèse à *Kritik*… ; mais Natorp crée alors une autre difficulté qui réside non seulement dans le caractère incompréhensible du déplacement du mot *analytique*, mais aussi dans le fait que, en toute rigueur, la critique n'est pas la tâche de l'analytique seule (bien que l'analytique la fonde), contrairement à ce que risque de suggérer sa correction de la parenthèse. On peut donc traduire plus explicitement encore la parenthèse de la façon suivante : (*une* telle *critique étant la tâche proprement dite*).

L'origine de l'erreur peut alors être attribuée au typographe qui, influencé par le titre qu'il venait de composer et qu'il avait encore en tête [*Kritische (Beleuchtung) der Analytik*], a tout bonnement composé *Kritik der Analytik* au lieu de *Analytik der Kritik*.

303. *Den Teil* (= *partie*). Mais la *Première partie* (« Doctrine élémentaire… ») contient deux *livres* (« Analytique » et « Dialectique »). Le *chapitre* (*Hauptstück*) « Des ressorts… » est le dernier du premier *livre*. On peut donc traduire clairement *Teil* par *livre*, même si *Teil* a bien évidemment ici un sens général.

304. Puisqu'on n'est pas dans l'ordre de la connaissance d'objets par la raison théorique.

305. Dans l'« Introduction » (p. [31-32]), Kant avait déjà présenté son plan, comparé à celui de la *Critique de la raison pure*. Sa présentation, ici, est plus étoffée. Nous le commentons dans notre « Introduction » (III. A.).

306. Sur cette exigence d'unité systématique, il faut se reporter à « L'architectonique de la raison pure », qui constitue le chap. III de la « Doctrine transcendantale de la méthode » de la *Critique de la raison pure*. Le « *concept cosmique* » de la philosophie, « science du rapport entre toute connaissance et les fins essentielles de la raison humaine (*teleologia rationis humanae*) » (A838-839 / B866-867, AK III 542 ; p. 678), vise cette unité organique sous l'idée de la « fin finale » qui « n'est autre que la destination complète de l'être humain », c'est-à-

dire « en vertu de cette prééminence que possède la philosophie morale vis-à-vis de toute autre aspiration de la raison » (A840 / B868, AK III 543 ; p. 679). Il faut noter que Kant *se contente de dire* que l'on peut « s'attendre à ce qu'*un jour peut-être* on parvienne jusqu'à la pénétration de l'unité du pouvoir de la raison pure tout entière » (c'est nous qui soulignons), c'est-à-dire à contenir dans un système unique la nature et la liberté.

307. *Kurz vorher* (= *peu* [de temps] *avant, un peu avant, un peu plus haut*, au sens du déroulement du texte) et non *vorher kurz* (*brièvement plus haut*).

308. Cf. *supra*, note 284.

309. Parce que la philosophie ne peut pas, contrairement à la mathématique, construire ses concepts dans l'intuition pure. Cf. *supra*, notes 172, 173, 174. Sur la distinction de « l'usage [*Vernunftgebrauch*] de la raison *selon* des concepts » et « l'usage de la raison *par construction* de concepts », entre « connaissance *philosophique* » et « connaissance *mathématique* », on se reportera à la *Critique de la raison pure*, « Doctrine transcendantale de la méthode », « Discipline de la raison pure », Première section, A712-738 / B740-766, AK III 468-483 ; p. 603-619, et notamment A723-727 / B751-755, p. 609-612. Précisons que, dans la connaissance philosophique, il faut distinguer la philosophie pure (la métaphysique) et la philosophie naturelle (la physique, au sens, par exemple, où Newton traite des « *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* »). « La géométrie et la philosophie sont deux choses tout à fait différentes, *quand bien même elles se prêtent mutuellement la main en physique* » (p. 611). Elles peuvent se prêter la main parce que, en physique, les mathématiques peuvent être l'organon de la connaissance, étant donné que les concepts y sont les règles (grâce à ces jugements synthétiques *a priori* que sont les principes de l'entendement pur) d'une synthèse empirique, et que l'intuition pure, avec laquelle travaille la mathématique, est la forme de l'intuition empirique dans laquelle les objets de la physique sont donnés directement ou indirectement. La philosophie au sens habituel n'a pas cette possibilité, ne connaissant pas des objets donnés dans

l'intuition, et c'est « une espérance fantasmagorique » (p. 611) que de vouloir y transporter la méthode mathématique.

310. Le texte dit : *reinem Noumen* ; Natorp veut qu'on lise *seinem*, Adickes *von einem*, Kellermann *einem reinen* ; c'est ce dernier qui a sans doute raison, Kant ayant contracté les deux termes en un seul : *reinem*.

311. Cette comparaison avec la chimie est importante. On la retrouvera dans la conclusion, p. [291]. C'est à l'*analyse* chimique que Kant se réfère. La référence à la chimie, dans la *Critique de la raison pure*, est une référence à Stahl ; ici, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant pense à Lavoisier (cf. *Réflexions*, AK XXIII, 284 ; cf. *infra*, note 511). Dans la *Métaphysique des mœurs*, il écrit que le chimiste a raison de dire : « il n'y a qu'*une* chimie (celle de Lavoisier) » (MM II, DD, « Préface », p. 12). L'expérience montre ici que lorsqu'on ajoute la loi morale (= *alcali* = base, soit l'hydroxyde d'un métal alcalin) à la volonté affectée empiriquement par la recherche d'un avantage (= *Kalkerde* = une solution de terre calcaire), dans la raison pratique (= *Salzgeist* = de l'esprit-de-sel = acide chlorhydrique), la raison pratique se sépare de l'avantage pour s'unir à la loi morale (elle devient raison pratique *pure*), et l'avantage est « précipité » et peut être réexaminé. La restitution de la *dynamique* de cette expérience nous a amenés à suivre, dans la parenthèse qui, plus bas, précède la fin de cet alinéa [*(la raison étant maintenant entièrement du côté du devoir)*], la correction proposée par Valerio Rohden (« Ciceros *formula* und Kants "neue Formel" des Moralprinzips », *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin / New York, 2001, Band III, p. 314) : au lieu de : *Vernunft* (*welche* nur *gänzlich auf der Seite der Pflicht ist*), lire : *Vernunft* (*welche nun gänzlich auf der Seite der Pflicht ist*). Il signale que cette correction a été faite par une main inconnue, d'une manière à peine perceptible, sur l'exemplaire de la première édition que possède la bibliothèque universitaire d'Erlangen-Nürnberg (cf. Bibliographie, 1).

312. Cf. *République*, VII, 522c-527a. Traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, Paris, Flammarion, « GF », 2002, p. 370-378.

313. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de déduction transcendantale de ce principe. Le « fait de la raison » est indéductible.

314. *Wesen, denen man Freiheit der Kausalität ihres Willens beilegt = des êtres* (raisonnables) *auxquels on attribue la liberté dans la causalité de* leur *volonté*, et non : *à la volonté desquels on attribue la liberté de la causalité*, car Kant aurait alors dû écrire : *Wesen,* derem *Willen man Freiheit der Kausalität beilegt*.

315. Le verbe employé par Kant ici est *definieren*, terme réservé de préférence, d'après la « Doctrine transcendantale de la méthode » de la *Critique de la raison pure* (A727-732 / B755-760, AK III 477-480 ; p. 612-615), aux mathématiques, mais qui peut être utilisé en philosophie *au terme* de l'analyse, ce qui est le cas ici.

316. Kant insiste : *außer allein*.

317. Ce qui a été établi par la solution apportée, dans la *Critique de la raison pure*, au troisième conflit des idées transcendantales qui opposait, de façon apparemment contradictoire, à la thèse de la liberté l'antithèse du déterminisme. Cf. *supra*, notes 4, 76, 82, 83, 84, 140, 160, 161, et *infra*, notes 320 et 322.

318. Nous *savons*, en effet, *que* la liberté *est*, mais nous ne savons pas comment elle est possible. Elle est déduite à partir de la loi morale. Pourquoi Kant utilise-t-il alors le verbe « postuler » ? Il faut poser la question, car « des postulats *théoriques* au service de la raison pratique […] sont des hypothèses théoriques nécessaires au point de vue de la raison pratique, comme l'existence de Dieu, de la liberté et d'un autre monde » (*Logique*, *op. cit*., p. 123). En réalité, c'est plus qu'un postulat pour la raison pure pratique qui réfléchit sur *le fait* de cet usage pratique ; la loi morale la postule, mais *nous* sommes contraints et légitimés à l'admettre.

319. Kant emploie ici le mot *Existenz* ; mais dans l'alinéa suivant, il emploiera *Dasein* de la même façon (existence déterminée dans le temps). Lorsqu'il parlera des « événements de son existence », il utilisera *Existenz*. L'usage que Kant fait

de ces deux termes n'est pas vraiment différencié. On le constatera également lorsqu'il traitera de l'existence de Dieu.

320. *Kontradiktorisch* = de façon strictement *contradictoire, dans la mesure où* on peut lire, dans la *Critique de la raison pure*, l'opposition du troisième conflit des idées transcendantales comme une opposition entre une proposition universelle affirmative (l'antithèse : *tout arrive*…) et une proposition particulière négative (la thèse : il faut admettre *une* causalité libre [*non déterminée suivant* les lois de la nature]). Dans une telle opposition, « la pure opposition, la vraie », « la vérité d'un des jugements contradictoirement opposés se déduit de la fausseté de l'autre et inversement » (*Logique*, § 48, *op. cit.*, p. 127) ; l'opposition est donc régie par la loi de l'alternative (principe de contradiction *et* principe du tiers-exclu). Cette contradiction ici n'est qu'apparente, puisque les deux propositions sont en réalité *subcontraires*, car le sujet n'est pas pris dans le même sens dans les deux cas (*causa phenomenon* dans l'antithèse, *causa noumenon* dans la thèse) ; cf. *Progrès de la métaphysique* (*op. cit.*, p. 51), où Kant précise cela, tout en inversant, dans sa présentation, thèse et antithèse (?). Elles sont donc, en ce sens, vraies toutes les deux, puisque, de deux propositions subcontraires, si l'une est fausse, l'autre est vraie, mais non inversement (cf. *Logique*, § 50, *op. cit.*, p. 128). Cela vaut également pour la quatrième antinomie. En revanche, dans les deux premières antinomies, thèse et antithèse sont toutes deux fausses ; ce sont des *contraires*, c'est-à-dire des propositions dont l'une est universelle affirmative, l'autre universelle négative, ce qui fait que l'on peut conclure de la vérité de l'une à la fausseté de l'autre, mais non inversement, et que, donc, elles peuvent être fausses toutes les deux ; la relation d'opposition n'obéit pas au principe du tiers-exclu (cf. *Logique*, § 49, *ibid.*, p. 127-128).

Nous avons préféré, à cause de cette présentation de la contradiction, conserver le texte de Kant : *in Kausalverhältnisse* (*n ?*) (= dans *les* relations causales [en général]), qui introduit un pluriel général à opposer à la liberté au singulier (*mit der Freiheit* = avec *la* liberté), plutôt que d'adopter la correction Rosenkranz, Hartenstein, Natorp,

Vorländer, qui lisent *im Kausalverhältnisse* (= dans *la* relation causale).

321. *So muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, notwendig sein.* Nous avons traduit : *il faut donc que chaque action que j'accomplis soit, par des raisons déterminantes qui ne sont pas en mon pouvoir, nécessaire*. En effet, *durch* se rapporte plutôt à *notwendig sein* qu'à *die ich ausübe*. Il vaut donc mieux ne pas traduire : *toute action que j'accomplis d'après des (Gründe) déterminants qui ne sont pas en mon pouvoir, doit être nécessaire*. Cette lecture, qui n'est pas à exclure totalement sans doute, se heurte cependant au fait que Kant aurait alors dû, en toute rigueur, écrire : *so mu(jede Handlung, die ich durch bestimmende Gründe* die nicht in meiner Gewalt sind *ausübe, notwendig sein*.

Nous avons, par ailleurs, exceptionnellement rendu ici *Gründe* par *raisons*, étant donné que Kant, lorsqu'il analyse, dans la *Critique de la raison pure* (A198-202 / B243-247, AK IV 133-136, AK III 172-175 ; p. 264-266), l'ordre du temps, et dit que la « règle en vue de déterminer quelque chose d'après la succession du temps stipule qu'il faut trouver dans ce qui précède la condition sous laquelle l'événement suit toujours (c'est-à-dire avec nécessité) », ajoute que : « en ce sens, *le principe de raison suffisante* est le fondement de toute expérience possible, c'est-à-dire de la connaissance objective des phénomènes relativement à la façon dont ils se rapportent les uns aux autres dans la succession du temps. » (*Critique de la raison pure,* A201-202 / B246 ; p. 266).

322. *Beide einander widerwärtige Begriffe.* Il faut traduire *widerwärtige* par *qui se repoussent,* et non par *contradictoires*. Kant, en effet, a utilisé à la page précédente (p. [169]) *kontradiktorisch* lorsqu'il a évoqué le conflit entre liberté et déterminisme naturel *tant qu'il n'a pas reçu sa solution critique*. Maintenant il s'agit de pouvoir *conserver les deux concepts* toujours opposés certes, mais plus de façon contradictoire, puisque la critique montre, en vue de cela, qu'il s'agit de *subcontraires* qui peuvent être vrais en même temps (cf. *Progrès de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 51 et 94). Cf. notes 5 et 320.

323. Le mouvement sera libre, par exemple, au sens où le corps, après avoir reçu l'impulsion, continuera, en l'absence de toute cause extérieure agissant sur lui, *son* mouvement *d'après le principe d'inertie*. L'énoncé du principe, chez Newton, suggère cela : « Tout corps persévère en son état de repos ou de mouvement rectiligne uniforme, sauf si des forces "imprimées" *le contraignent* d'en changer » (*Principia*, *op. cit.*, p. 40). Mais il n'y a pas là de liberté. Et ce cas est purement idéal.

On peut penser aussi à ce que l'on appelle, en physique, le mouvement de « chute *libre* » d'un corps, au sens où il s'agit du mouvement d'un corps soumis à la *seule* action de son poids, la poussée d'Archimède et la résistance de l'air étant, dans le cas envisagé, négligeables. On sait que la force de pesanteur ou poids d'un corps lui communique une accélération donnée par la relation fondamentale de la dynamique, le poids d'un corps se confondant pratiquement avec l'attraction exercée par la terre sur ce corps. Mais la cause n'est pas directement perceptible, ce qui fait que l'« on appelle quelquefois effet libre… » ce mouvement. Mais qualifier ce mouvement de *libre*, cela ne signifie absolument pas, évidemment, qu'il n'est pas déterminé par les lois de la nature (mécanique).

Cf. aussi Newton : « Les projectiles [lancés] dans l'air qui est nôtre n'éprouvent que la résistance de l'air. Car, la suppression de l'air fait cesser la résistance, comme cela se produit dans le vide de Boyle puisqu'une plume légère et de l'or compact tombent en ce vide avec la même vitesse. Et, il en est de même pour les espaces célestes qui sont au-dessus de l'atmosphère terrestre. Tous les corps doivent *se mouvoir très librement* en ces espaces ; et par conséquent, les planètes et les comètes doivent continuellement effectuer leurs révolutions, en des orbes d'espèce et de position données, *conformément aux lois exposées ci-dessus* » (*Principia*, Scholie général du livre III, *op. cit.*, p. 112 ; c'est nous qui soulignons).

324. *Das Maschinenwesen.*

325. Allusion à Leibniz, *Théodicée*, § 52 et § 403. Pour la conception leibnizienne de la liberté, cf. *Discours de métaphysique*, article XIII. Rappelons simplement que, pour

Leibniz, la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver. Mais la raison de cette notion est en Dieu qui a créé le meilleur des mondes *possibles*. La nécessité de ce monde n'est donc pas *absolue*, parce que est absolument nécessaire ce dont le contraire est *impossible*. La contingence des existences s'exprime donc dans une nécessité *hypothétique* qui rend pensable la liberté, qui n'exclut que la nécessité absolue, mais qui n'exclut pas la *certitude* de ce qui arrivera à une substance individuelle (César, par exemple) ou de ce qu'elle fera. Elle accomplit ce qui était prévu de toute éternité, donc certain, sans être absolument nécessaire. C'est sans doute la liberté de cette substance individuelle qui est comparée à celle du tournebroche.

326. *Phénomène* traduit *Erscheinung*, rarement *Phänomen* (cf. note 21). Nous avons choisi de traduire, dans ce passage, *Phänomen* par *manifestation*, parce que Kant fait ici, nous semble-t-il, un usage différencié des deux termes. Déjà dans la *Critique de la raison pure*, il écrit que « l'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène [*Erscheinung*] » (A20 / B34, AK IV 29, AK III 50 ; p. 117), et que « les [*Erscheinungen*], en tant qu'elles sont pensées comme des objets selon l'unité des catégories, s'appellent [*Phaenomena*] » (A248, AK IV 162 ; p. 301). *Phänomen* est aussi, plus simplement, opposé à *noumène* (par ex. en A206 / B251, AK IV 138, AK III 177 ; p. 269, et ici, p. [10], et note 21). « Indéterminé » signifie, dans la première citation, tirée de l'« Esthétique transcendantale », que l'on considère ce qui est donné dans la sensibilité, abstraction faite des déterminations conceptuelles de l'entendement. Kant emploie sans doute *Phänomen*, ici, parce que cette *manifestation* est déterminée du point de vue de la raison pratique pure (le caractère).

327. *Gewissen* ne désigne que la conscience *morale*. Le terme est une transcription du latin *conscientia*. Il s'agit de la seule occurrence de ce terme dans la *Critique de la raison pratique*. Nous avons simplement traduit par *Conscience* – la majuscule étant destinée à marquer la différence avec *conscience* qui traduit *Bewu(tsein*, et se justifiant par la primauté que Kant

donne, pour la métaphysique, à l'éthique –, et non par *conscience-morale*, car l'usage du terme au sens moral est habituel ; cela permet également de rappeler la référence implicite aux thèses et au style de Rousseau dans certains passages de cette *Critique*. Rousseau écrit, en effet : « Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience » (*Émile*, livre IV, « Profession de foi du vicaire savoyard », *op. cit.*, p. 376).

328. Cette référence à Priestley, chimiste, théologien et philosophe anglais (1733-1804), concerne, comme Natorp le signale (AK V 509), son livre *The Doctrine of Philosophical Necessity* (1777), p. 86 *sq*. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant oppose aux mérites du scepticisme et à l'équilibre du jugement de Hume, le mélange de scientisme et de fidéisme que l'on trouve chez Priestley : « Au contraire, demandez à Priestley, esprit dévoué uniquement aux principes de l'usage *empirique* de la raison et se refusant à toute spéculation transcendantale, quels ont été ses motifs pour renverser, lui qui était un pieux et zélé docteur de la religion, ces deux piliers fondamentaux de toute religion que sont la liberté et l'immortalité de notre âme (l'espérance de la vie future n'est chez lui que l'attente d'un miracle de la résurrection) : il ne pourra rien vous répondre, si ce n'est que son motif a été l'intérêt de la raison, qui se trouve affaibli par la manière dont on veut soustraire certains objets aux lois de la nature matérielle – seules lois que l'on puisse connaître et déterminer exactement. Il semblerait injuste de décrier cet auteur, qui sait concilier son affirmation paradoxale avec le but de la religion, et d'avoir des griefs à l'endroit d'un homme bien-pensant parce qu'il ne peut trouver sa voie dès qu'il s'est perdu hors du champ de la doctrine de la nature » (A745-746 / B773-774, AK III 488 ; p. 623).

329. Le texte dit : *in Ansehung des* intelligibelen *Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit)*, c'est-à-dire : *relativement à la conscience* intelligible *de son existence (de la liberté)*. Wille (art. cité, p. 470) a raison de voir ici un problème, car la

conscience, en toute rigueur, est *intellectuelle* et non *intelligible* ; par ailleurs, si l'on se souvient que quelques lignes plus haut il était question de « la loi de notre existence intelligible », et que la parenthèse qui explicite ce dont Kant veut parler fait référence à la liberté, il apparaît que le texte devient plus clair si l'on déplace légèrement *intelligibelen* pour lire, avec Wille : *in Ansehung des Bewu(tseins seines* intelligibelen *Daseins (der Freiheit)*, c'est-à-dire : *relativement à la conscience de son existence* intelligible *(de la liberté)*.

330. Il n'y a pas de lacunes dans le déterminisme naturel comme principe d'explication, mais il ne vaut que pour les phénomènes. On peut rappeler qu'Aristote a essayé de penser la liberté à partir d'une ontologie de la contingence lui permettant de montrer que ce qui vaut pour l'éclipse (*Métaphysique*, K, 8, 1065a5-20) ne vaut pas pour les événements humains (*Métaphysique*, E, 3, 1027a25-1027b15, où le hasard (ou la coïncidence) intervient, en rompant l'enchaînement causal nécessaire, dans la mort violente de Nicostrate) ; cf. également le traité *De l'interprétation*, chap. IX.

En ce qui concerne le texte de Kant, c'est le moment de préciser qu'en toute rigueur l'opposition entre la liberté et ce que l'on appelle (et nous le faisons aussi par commodité), en général, le déterminisme, est, plus exactement, une opposition entre la liberté et le déterminisme naturel ou, plus précisément encore, comme Kant l'a écrit un peu plus haut, le *mécanisme de la nature*, c'est-à-dire « toute nécessité des événements arrivant dans le temps suivant la loi naturelle de causalité, même si l'on n'entend pas pour autant par là qu'il faille que les choses qui lui sont soumises soient effectivement des *machines* matérielles » (p. [173]). Cette précision est nécessaire, parce que l'action libre est déterminée par la loi morale et parce que, dès lors, « la liberté ne consiste pas dans la contingence de l'action (comme n'étant pas déterminée par des fondements), c'est-à-dire dans l'indéterminisme […], mais bien dans l'absolue spontanéité qui ne court de danger qu'avec le prédéterminisme, le fondement de la détermination de l'action se trouvant alors *dans le temps passé* en sorte que, actuellement, l'action n'étant plus en *mon* pouvoir, mais dans la

main de la nature, je suis déterminé de façon irrésistible » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, Première partie, Remarque générale, troisième note ; traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 91 ; trad. modifiée). On voit que le « *prédéterminisme* » peut être défendu à la fois dans le cadre d'une théologie métaphysique dogmatique et dans le cadre scientiste d'une affirmation du déterminisme naturel universel auquel on donne une portée ontologique radicale (on affirme qu'il vaut pour les choses en elles-mêmes). On songe à ce que l'on appellera, après Laplace (1749-1827), le déterminisme universel (le mot de *déterminisme* n'apparaît, semble-t-il, dans la langue philosophique française, que dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle) : « Tous les événements, ceux mêmes qui par leur petitesse semblent ne pas tenir aux grandes lois de la nature, en sont une suite aussi nécessaire que les révolutions du soleil […]. Les événements actuels ont avec les précédents une liaison fondée sur le principe évident qu'une chose ne peut pas commencer d'être sans une cause qui la produise. Cet axiome, connu sous le nom de *principe de la raison suffisante*, s'étend aux actions mêmes que l'on juge indifférentes […]. Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence [que l'on appellera parfois « *démon de Laplace* »] qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence » (Pierre Simon de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, présenté comme introduction à la 2^e^ édition (1814) de la *Théorie analytique des probabilités* ; *Œuvres*, Paris, Gauthier-Villars, 1886, vol. VII, I, p. VI-VII). Pour Kant, le déterminisme (naturel) est certes universel (pour les phénomènes), mais il n'est pas absolu, et il n'a pas de portée ontologique exclusive.

331. *Mit aller Gewissenhaftigkeit*. La conscience qui juge est la conscience morale (*Gewissen*).

332. Il y a, ici, une difficulté ; on lit, en effet : *da(alles, was aus* seiner *Willkür entspringt* […], *eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an* ihren *Charakter in* ihren *Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt* […]. *Seiner* peut (mais ce n'est pas absolument limpide, car *jeder andere Mensch* ne fait pas référence à l'homme en général) se rapporter à *Mensch* [*homme*], qui termine la phrase précédente. Il n'y a pas lieu de le remplacer, comme cela a pu être proposé, par *ihrer*, qui renverrait à *die Kinder* (*les enfants*), même si cette solution permettrait une lecture leur attribuant : *ihren Charakter in ihren Erscheinungen* (*leur caractère dans leurs* [?] *phénomènes*). Les deux *ihren* interdisent de penser qu'il s'agit du caractère *de l'homme* (= *son caractère*), car il faudrait lire *seinem*, et les *Erscheinungen* ne peuvent pas être les phénomènes du caractère (*ses phénomènes*), car il faudrait lire *in seinen Erscheinungen*. Le deuxième *ihren* devient problématique aussi si on pense qu'il renvoie aux *enfants*. Wille (art. cité, p. 470) propose de lire *einer Willkür* au lieu de *seiner Willkür* ; nous ne le suivons pas sur ce point, pour la raison indiquée en début de note. En revanche, nous souscrivons entièrement à ce qu'il écrit lorsqu'il remarque que les deux *ihren* ne peuvent, en toute rigueur, renvoyer qu'à *eine freie Kausalität* ; il faut donc comprendre que, dans : *exprime son caractère dans ses phénomènes, son* et *ses* renvoient tous deux à *une causalité libre*.

333. La difficulté va successivement être examinée et trouver sa solution dans les deux alinéas qui suivent.

334. *Unsere… Voraussetzung… abzugehen*. Vorländer propose de lire *aufzugeben* (= sacrifier, abandonner). Hartenstein propose *von unserer… abzugehen*. Ces corrections ne sont pas utiles, la tournure de Kant semblant usitée (cf. par ex. *abgegangene Siedlungen*, Duden, p. 29, col. 3).

335. Cela a été établi dans l'« Esthétique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* (A30-49 / B46-73, AK IV 36-69, AK III 57-73 ; p. 126-141). L'idéalité transcendantale du temps signifie que « si l'on fait abstraction des conditions subjectives

de l'intuition sensible, il n'est absolument rien et ne peut être mis au nombre des objets en eux-mêmes (sans tenir compte de leur rapport à notre intuition), ni comme substance ni comme accident » (A36 / B52, p. 130). Le temps est une forme de la sensibilité humaine, et non une propriété des choses. Mais il a aussi une « réalité empirique » puisque, notre intuition n'étant que sensible, jamais dans l'expérience un objet ne peut nous être donné, qui ne s'inscrive sous la condition du temps. Cette thèse de l'idéalité transcendantale du temps permet d'affirmer que la détermination de l'ordre objectif du temps par la proposition-fondamentale de la causalité ne vaut que pour les phénomènes.

336. Que nous unissions cette présupposition (*sie*) avec l'idée de liberté (*mit dieser Idee*).

337. Kant va examiner la difficulté dont il était question au début de l'alinéa précédent.

338. Le pluriel (*ihrer*) renvoie, en toute rigueur, aux *actions* et non à *l'homme*, sauf à supposer que Kant est passé subrepticement au pluriel, ce qui n'est pas le cas.

339. Jacques de Vaucanson, ingénieur mécanicien français (1709-1782). Il présenta pour la première fois à Paris, en 1738, ses célèbres automates : le *Joueur de flûte traversière* (1737), le *Joueur de tambourin* et le *Canard* (1738). Peut-être Kant les a-t-il connus par la lecture de *L'Homme-machine* du philosophe matérialiste français La Mettrie (cf. Julien Offroy de La Mettrie, *L'Homme-machine*, Paris, Denoël / Gonthier, « Folio-Essais », 1981, p. 204).

340. La critique vise ceux qui défendent la thèse des « physiciens mathématiciens » (de Newton et de son disciple Clarke) ou la thèse des « physiciens métaphysiciens » (de Leibniz) (cf. *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », § 7, A36-41 / B53-58, AK IV 39-42, AK III 61-64 ; p. 130-133). Kant rejette ces thèses, mais retient quelque chose de chacune d'elles. Il les refuse parce qu'elles rejettent toutes deux l'espace et le temps dans les choses en soi. Pour Newton, l'espace est un être réel absolu, un « réceptacle absolu » (*Dissertation de 1770, op. cit.*, p. 69), et le temps a une réalité objective transcendantale « comme un flux continu

dans l'être, mais en dehors de toute chose existante (imagination très absurde !) » (*ibid.*, p. 59) ; ils sont étrangers au sujet. Mais Kant retient de cela, contre Leibniz, que l'espace et le temps sont irréductibles à des rapports logiques, qu'ils offrent des rapports *sui generis* antérieurs aux choses ; mais il les situe *dans le sujet*. Leibniz, quant à lui, a reconnu une certaine part de subjectivité à l'espace et au temps, puisque les rapports entre choses en soi ne sont pas primitivement spatiaux et temporels ; il y a dans l'espace et le temps une représentation Imaginative (de *notre* imagination) confuse de la différence logique réelle ; il y a un *élément subjectif* qui les distingue de leur *fondement objectif* qui est rapport entre les différences logiques intrinsèques des choses en soi, donc hors du sujet, dans l'entendement de Dieu qui a créé le monde.

341. Dans les *Morgenstunden oder über das Dasein Gottes* (1785), chap. XI. Moses Mendelssohn (1729-1786) était un représentant célèbre de la philosophie des Lumières, héritier du rationalisme dogmatique leibnizien que Kant a critiqué. Il a présenté Kant, dans la préface des *Morgenstunden* comme celui qui voulait tout anéantir par sa critique. Mais Kant a combattu avec lui l'antirationalisme de Jacobi qui prétendait montrer que tout rationalisme était en dernière analyse un spinozisme, incapable de fonder l'éthique et ennemi de la religion, ce qui fut le point de départ de la fameuse « querelle du panthéisme ». Kant a critiqué la *Schwärmerei* en lui opposant sa conception d'une « croyance rationnelle » dans l'opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (octobre 1786). Cf. l'Introduction d'Alexis Philonenko à sa traduction du texte, Paris, Vrin, 5e édition, 1983.

342. En réalité, Spinoza ne dit pas « *accidents* » ; il écrit : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de *modes* une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini » (*Éthique*, I, proposition XVI).

343. Dans tout ce passage, Kant fait référence à *l'Éthique* (1677) de Spinoza qui démontre que « Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses » (livre I, proposition XVIII), après avoir rejeté la conception d'un Dieu créateur (proposition XVI, scolie ; cf. note précédente) ; il

déconstruit aussi la croyance en la finalité (*Éthique*, I, Appendice) qui est doublement fausse : à la fois en ce qui concerne les actions des hommes, et en ce qui concerne la projection de ce semblant d'intelligibilité en Dieu, ainsi que la croyance au libre arbitre (*Éthique*, II, propositions ILVIII et ILIX, scolies, et « Lettre 58 à Schuller »). À Friedrich Heinrich Jacobi, qui lui a envoyé la deuxième édition (de l'année 1789) de son ouvrage *Sur la doctrine de Spinoza exposée dans des lettres à M. Moses Mendelssohn*, Kant répond : « Vous avez eu le mérite de présenter pour la première fois dans leur plus grande clarté les difficultés qui entourent la voie téléologique vers la théologie, et qui ont probablement décidé Spinoza à construire son système » (*Correspondance, op. cit.*, p. 378-379).

Il faut souligner l'hommage rendu à la rigueur de Spinoza, puisque « être *conséquent*, c'est ce qui incombe le plus à un philosophe, et c'est pourtant la chose que l'on rencontre le plus rarement » (p. [44]). « L'absurdité de son idée fondamentale » signifie que, aux yeux de Kant, Spinoza est conduit à identifier Dieu et le monde, donc à placer en Dieu des choses incompatibles avec les déterminations du divin ; faire de l'étendue un attribut de Dieu, c'est faire de Dieu un ensemble et non un principe. Cette lecture méconnaît évidemment la différence, chez Spinoza, entre « nature naturée » et « nature naturante ». Sur l'erreur de Spinoza, d'après Kant, cf. Alexis Philonenko, commentaire de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? op. cit.*, p. 34-36, et p. 52-55.

344. *Zu ihm* ne peut se rapporter qu'à *Urwesen*, et non à *obersten Ursache* (si c'était le cas, on devrait lire *zu ihr*), bien que, du point de vue du sens, cela revienne au même.

345. *Überschwenglich*, c'est-à-dire qui *excède* le sensible. Le terme n'est cependant pas toujours exactement synonyme de *transcendant*.

346. Le texte original porte : *wieder unbedingt sein mu(te*. Il faut adopter les corrections de Natorp (*wiederum bedingt*) et de Hartenstein et Natorp (*müßte*).

347. Kant fait référence à la première antinomie et à la deuxième (cf. *Critique de la raison pure*, A426-443 / B454-

471, AK III 294-307 ; p. 430-441). La thèse et l'antithèse sont, chaque fois, fausses toutes les deux, parce qu'il s'agit de propositions contraires.

348. Kant fait référence maintenant à la troisième et à la quatrième antinomie (*Critique de la raison pure*, A444-461 / B472-489, AK III 308-321, ; p. 442-453). La thèse et l'antithèse sont ici vraies toutes les deux, sous la condition de la distinction critique entre phénomènes et choses en soi. Cf. *supra*, notes 320 et 322.

349. Parce que se trouvent liés le sensible et l'intelligible.

350. Dans chaque antinomie.

351. Dans la *Critique de la raison pure*, la solution de la troisième antinomie a permis de montrer que la liberté, au sens du pouvoir de commencer par soi-même une série de phénomènes, n'était pas impossible. Mais cela signifie « que *la liberté transcendantale* [qui] requiert une indépendance de [la] raison elle-même (du point de vue de sa capacité d'inaugurer causalement une série de phénomènes) vis-à-vis de toutes les causes déterminantes du monde sensible, et [qui], en tant que telle, semble être en contradiction avec la loi de la nature, par conséquent avec toute expérience possible, *demeure donc un problème* » (A804 / B832, AK III 521-522 ; p. 657, trad. modifiée ; nous soulignons ; cf. aussi p. 656).

352. Ce qui est connu *assertoriquement* s'exprime dans une *proposition* et non dans un simple *jugement* qui pourrait n'être que problématique. « Au point de vue de la modalité, moment qui permet de déterminer la relation de tout jugement à la faculté de connaître, les jugements sont *problématiques, assertoriques*, ou *apodictiques*. Les jugements problématiques sont accompagnés de la conscience de la simple possibilité, *les assertoriques de la conscience de la réalité-effective*, les apodictiques enfin de la conscience de la nécessité du jugement. […] Cette détermination de la vérité simplement possible ou effectivement-réelle ou nécessaire ne concerne donc que *le jugement lui-même*, nullement *la chose* [*die Sache*] sur laquelle porte le jugement » (*Logique*, § 30, *op. cit.*, p. 118-119, trad. modifiée ; nous soulignons). La modalité ne

contribue pas au contenu du jugement, mais concerne uniquement la valeur de la copule dans la pensée.

353. *Transzendent* (*überschwenglich*). Kant utilise ici les deux termes comme équivalents. Nous avons rendu le second par *exorbitant* puisqu'on est placé ici du point de vue de la connaissance théorique que la réalité du monde intelligible dépasse.

354. Posé par la thèse de la quatrième antinomie : « Au monde appartient quelque chose qui, comme sa partie ou comme sa cause, est un être absolument nécessaire » (*Critique de la raison pure*, A452 / B480, AK III 314 ; p. 448).

355. Phrase capitale, où l'on voit que le sens de la *Critique de la raison pratique* est bien la refondation de la métaphysique à partir de l'expérience éthique. Il faut bien noter que la raison, ici, ne se perd pas dans des raisonnements dialectiques, parce qu'il ne nous faut pas sortir de nous-mêmes pour trouver l'inconditionné, la liberté étant une sorte de « transcendance intérieure ».

356. La raison trouve l'inconditionné, comme fondement de la détermination de la volonté, en elle-même, en se *reconnaissant* comme raison pure pratique. Elle se connaît, en tant que raison pure, comme pratique. C'est dire que la raison pure pratique et la liberté sont co-originaires. L'exigence de la raison pure n'est pas un projet de la liberté, mais, inversement, la raison pure ne saurait maîtriser théoriquement, spéculativement, cette liberté. Elle ne peut ressaisir la nécessité (de la nécessité) de l'obligation, en d'autres termes, du « fait [indéductible] de la raison ».

357. La raison, dans son usage logique, cherche, par l'intermédiaire d'un prosyllogisme, la condition de la condition, et ce aussi loin qu'elle y arrive. « Cela dit, cette maxime logique de la raison ne peut devenir un principe de la *raison pure* que dans la mesure où l'on admet que, si le conditionné est donné, c'est aussi la série entière des conditions, subordonnées les unes aux autres, qui est donnée (c'est-à-dire contenue dans l'objet et sa liaison), laquelle série est par conséquent elle-même inconditionnée » (*Critique de la raison pure*, A307-308 / B364, AK IV 196, AK III 243 ;

p. 338). Mais ce principe est synthétique, car le conditionné se rapporte analytiquement à une condition, mais non à l'inconditionné. Les propositions fondamentales qui procèdent de ce principe suprême sont *transcendantes* par rapport aux phénomènes, et elles résultent d'un usage « *dialectique* » de l'entendement. Dans la *Critique de la raison pure*, la « Dialectique transcendantale », deuxième partie de la « Logique transcendantale » et se fondant sur l'« Analytique transcendantale », première partie de cette « Logique » (elle analyse les conditions de possibilité de la connaissance en général), déconstruit l'apparence trompeuse ou le leurre (la sophistique) qui résulte de l'oubli du temps (pour la connaissance) et de la promotion de la logique formelle au rang d'*organon* de la connaissance, alors qu'elle n'est qu'un *canon* de l'exactitude formelle des jugements. La « Dialectique transcendantale » met au jour cette logique de l'apparence qui est celle de la *raison pure* en tant qu'elle est *désir d'absolu*, et qui, étant ainsi inscrite dans la nature de la raison elle-même, est « naturelle », « inévitable », « nécessaire ». La dialectique est inhérente à la raison parce que la raison est pure et qu'elle veut inscrire l'inconditionné dans le conditionné.

358. Dans la « Lettre à Christian Garve du 21 septembre 1798 », Kant écrira : « Ce n'est pas l'examen de la nature de Dieu, de l'Immortalité, etc. qui a été mon point de départ, mais l'antinomie de la raison pure : "Le monde a un commencement. – Il n'a pas de commencement, etc., jusqu'à la quatrième [*sic*] : Il y a une liberté en l'homme – contre : il n'y a pas de liberté, tout est, au contraire, en lui, nécessité naturelle" ; c'est cette antinomie qui m'a d'abord réveillé de mon sommeil dogmatique et m'a conduit à la Critique de la raison pure elle-même afin de supprimer le scandale de la contradiction apparente de la Raison avec elle-même » (*Correpondance*, p. 705).

359. Le terme vient de Leibniz : « Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s'égare bien souvent : l'un regarde la grande question *du libre et du nécessaire*, surtout dans la production et dans l'origine du mal ; l'autre consiste dans la discussion de la *continuité* et des *indivisibles* qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l'*infini* »

(*Essais de Théodicée, op. cit.*, « Préface », p. 29). Kant l'a utilisé, jusque dans la *Dissertation de 1770* (où il parle d'« *un labyrinthe sans issue* » dans lequel on s'engage lorsqu'on veut poser le temps comme condition de l'existence de Dieu ; cf. § 27, éd. citée, p. 99), pour désigner ce qu'il désignera après par le terme d'*antinomie*.

360. Cette dialectique de la raison pratique *pure*, concernant l'*objet*, ne remet donc pas en question l'inconditionné atteint, avec la liberté, dans l'« Analytique ».

361. Le terme reçoit ici un sens positif puisqu'il s'agira de penser d'une façon renouvelée par la philosophie critique ce que la métaphysique dogmatique prétendait *connaître*. Le sens de l'entreprise critique était déjà défini de cette manière dans le « Canon de la raison pure » : « La troisième question [que pose la philosophie, les deux premières étant : *Que puis-je savoir ?* et *Que dois-je faire ?*], à savoir : si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer ? est pratique et théorique en même temps, en telle façon que le pratique ne conduit que comme un fil conducteur à la solution de la question théorique et, quand celle-ci s'élève, à celle de la question spéculative. Car tout *espoir* vise le bonheur, et il est, relativement au pratique et à la loi morale, ce que le savoir et la loi de la nature sont par rapport à la connaissance théorique des choses. L'espoir aboutit en définitive à la conclusion que quelque chose *est* (qui détermine la dernière fin possible) *parce que quelque chose doit arriver* ; et le savoir, à cette conclusion que quelque chose *est* (qui agit comme cause suprême) *parce que quelque chose arrive* » (*Critique de la raison pure*, A805-806 / B833-834, AK III 523 ; p. 658-659).

362. Kant écrit bien : *welche, wenn ihre Auflösung gelingt, ebensowohl als die der theoretischen die wohltätigste Wirkung erwarten läßt* ; il *n'a pas* écrit : *welche, wenn ihre Auflösung ebensowohl als die der theoretischen gelingt, die wohltätigste Wirkung erwarten läßt*. Il n'y a donc aucune ambiguïté pour le traducteur. S'il y a une solution, elle laisse espérer, comme l'a fait la solution de l'antinomie théorique, des effets bénéfiques. Mais cela ne signifie pas que la solution présente la même structure.

363. La « Dialectique » ne contredit donc pas l'« Analytique ».

364. On sait que cela a été établi dans l'« Analytique », plus spécialement dans le deuxième chapitre de celle-ci. Dans le souverain Bien, le bonheur devra donc être subordonné à la vertu.

365. Cela ne signifie pas que le souverain Bien soit possible par la raison pratique *seule* ; c'est la vertu, comme composante du souverain Bien, que Kant a en vue.

366. Le caractère insuffisant de la vertu pour définir le souverain Bien (complet) est référé à la finitude.

367. Kant a écrit : *worin doch Tugend immer als Bedingung* das oberste *Gut ist*, weil es *weiter keine Bedingung über sich bat. Tugend* étant féminin, *es* ne peut se rapporter qu'à *das oberste Gut*, et *weil* introduit l'explication de *oberste*. La façon dont nous avons souligné essaie de mettre en évidence les deux aspects de la remarque.

368. Kant anticipe ici une reconstruction rationnelle de l'histoire de la philosophie, épurée de toute considération historique contingente.

369. *Identität zu ergrübeln*. Le verbe *ergrübeln* (à mettre en relation avec *graben*) signifie : chercher en se *creusant* (la tête) pour *approfondir* avec obstination un problème, la recherche pouvant même avoir un côté pathétique.

370. Kant pense sans doute à ceux qui, à la suite de Leibniz, refusent de reconnaître l'hétérogénéité du sensible et de l'intelligible, ne voyant entre eux qu'une différence logique, le sensible n'étant que de l'intelligible confus.

371. Il y a ici une déduction transcendantale qui va légitimer le concept. À partir d'un *a priori* pratique, on conclut à un *a priori* théorique.

372. Kant formule ici l'antinomie de la raison pratique *pure*. L'opposition est nettement marquée (ou… ou) entre une thèse et une antithèse (mais Kant parle simplement, un peu plus loin (p. [206]), de « deux propositions »). L'antinomie en question n'est *pas* constituée par le conflit entre « les maximes de la vertu et celles du bonheur personnel » (p. [202]), ni entre la

« position analytique » et la « position synthétique », encore moins entre la thèse épicurienne et la thèse stoïcienne qui toutes deux affirment philosophiquement qu'il existe un lien analytique entre vertu et bonheur (cf. p. [200]). La thèse *et* l'antithèse, ici, lient vertu et bonheur selon la forme de la « connexion de la cause avec l'effet » (p. [204]), donc synthétiquement. Les expressions utilisées (« cause motrice », « cause efficiente ») le soulignent. Mais il faut remarquer que dans la thèse il n'est pas question du bonheur comme « état ». (p. [224]), de « la conscience qu'a un être raisonnable de l'agrément de la vie, agrément qui accompagne toute son existence » (p. [40]), mais de l'aspiration au bonheur que cette thèse pose comme étant le fondement de la détermination de la volonté pour affirmer que l'homme est alors poussé (« cause motrice ») à adopter des maximes morales. La thèse fonde une philosophie eudémoniste opposée à la philosophie morale de Kant. Il a dégagé et défini cet eudémonisme comme le dénominateur commun aux diverses philosophies morales qu'il critique, p. [68-71]. Le terme de « vertu » ne saurait donc désigner, dans la thèse, la résolution morale au sens où Kant l'entend. La thèse, dans sa teneur même, nie la vertu. Sinon le rejet de la thèse (elle est « *absolument fausse* », p. [206]) signifierait qu'aux époques où les philosophies morales défendaient la position de la thèse, la vertu authentique n'existait pas ; or, elle existait, précisément chez Épicure (« *le vertueux Épicure* », p. [208]). Mais ce qui n'existait pas, c'était uniquement une philosophie morale adéquate. L'antithèse, quant à elle, énonce, dans le cadre de la philosophie morale de Kant, une proposition concernant la réalité effective. Le point de départ ici est « la maxime de la vertu » comprise comme résolution morale *effective*. Le bonheur dont il est question dans l'antithèse est maintenant « l'état, dans le monde, d'un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, *tout marche à souhait et selon sa volonté* » (p. [224]). La vertu ne peut avoir pour effet le bonheur qu'au sens où le bonheur est une conséquence nécessaire d'une conduite authentiquement morale, sans en être la cause finale. L'antithèse vise donc une constitution de la réalité assurant que celui qui agit moralement sera heureux, donc que « le bonheur joint à la vertu selon une proportion tout à fait appropriée » (p. [208]) existe. C'est cette

relation entre des grandeurs toujours *imparfaites* qui est fondamentale, car il ne s'agit ici ni de sainteté, ni de félicité. La thèse n'est pas une conclusion dialectique, mais l'affirmation d'une philosophie morale qui ne peut être que récusée par une éthique pour laquelle « la simple forme législatrice de la maxime [est] le fondement suffisant de la détermination de [la] volonté » (p. [51]) ; l'antithèse, par contre, qui est une conclusion dialectique, est susceptible de recevoir une solution, (l'antithèse est « *également impossible* », p. [204], mais n'est « *pas absolument* fausse », uniquement « de *façon conditionnelle* », p. [206]) qui est fonction de la manière dont est comprise la causalité, l'expression « cause efficiente » n'étant pas aussi restrictive que celle de « cause motrice » (d'où la référence au troisième conflit des idées transcendantales de l'antinomie de la raison pure, p. [206]). Sur tous ces points, on peut se reporter, pour approfondir, à Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Georg OlmsVerlag, Hildesheim/New York, 1978, § 13, p. 95-107.

373. Restituons le raisonnement de cet alinéa. Vertu et bonheur sont pensés comme *nécessairement* liés. Or la liaison est *ou* analytique *ou* synthétique. Elle n'est pas analytique, donc elle est *synthétique* (raisonnement disjonctif). Deux possibilités s'offrent alors, et deux seulement (qui permettent un second raisonnement disjonctif) : *ou* le désir du bonheur est cause motrice poussant à la vertu, *ou* la vertu est cause efficiente du bonheur ; or, le premier membre de la disjonction a été exclu par l'« Analytique » (il est *absolument impossible*). Il faut donc se tourner vers le second membre de la disjonction ; mais il est *également impossible* (Kant ne dit cependant pas « absolument » cette fois). Or le souverain Bien est un objet *nécessaire a priori* de notre volonté, et il contient la loi morale. Comme il est impossible, la loi morale qui commande de le promouvoir est fausse en soi. On peut compléter comme suit, pour expliciter la démarche ultérieure : or, la loi morale et sa conscience ne sont pas une illusion (« fait de la raison ») = la loi morale est vraie, donc le souverain Bien est possible (conclusion d'un raisonnement en forme de *modus tollens*, apagogique). Il *faut* donc qu'il y ait une solution, et c'est un *devoir* que de la chercher. Il faudra réexaminer le second

membre de la disjonction puisque le premier était *absolument* impossible. La *dialectique* ne peut donc concerner que l'interprétation de ce second membre de la disjonction.

374. Kant emploie ici le mot *Aufhebung*. Mais il utilise par ailleurs aussi *Auflösung* [*solution*] (p. [214], [31], [196], [227]). Certes, il emploie indifféremment les deux termes dans la *Critique de la raison pure* (par exemple : « grâce à cette solution [*Auflösung*] critique […] l'apparence […] aura été surmontée [*aufgehoben*] » ; A516 / B544 ; p. 485). Comme participe de *aufheben*, Kant utilise parfois, au lieu de *aufgehoben, gehoben* (ici p. [193] et p. [205], dans la *Critique de la raison pure* en A298 / B355, A506 / B534, A529 / B557, A543 / B571) ; mais il n'utilise jamais *beheben* (*behoben*) signifiant *écarter*, qui serait trop fort. Dans la *Critique de la raison pratique*, parlant de l'antinomie de la *Critique de la raison pure*, Kant utilise aussi bien *aufheben* (p. [174]) que *auflösen* (p. [239]). Mais il faut remarquer, à l'appui de notre traduction, que la solution de l'antinomie de la raison pratique est différente, dans son principe, de celle de la raison pure spéculative. En effet, aucune apparence transcendantale ne subsiste ici, qui pourrait encore nous tromper puisque, la solution étant donnée avec le postulat de l'existence de Dieu qui vient « couronner » la vertu « par un bonheur proportionné » (p. [237]), le souverain Bien est possible. Si « la réalité-effective […] de l'existence de Dieu » (p. [226]) est postulée, la possibilité du souverain Bien est assurée. L'antithèse de l'antinomie formulée p. [204] n'est fausse que dès lors que l'on comprend la causalité comme causalité dans le monde sensible, dès lors que « nous prenons le ressort moral pour de l'incitation sensible » (p. [210]). Sur cette « solution » de l'antinomie de la raison pratique, cf. Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, § 14-15, *op. cit.*, p. 108-123.

375. La « troisième antinomie » ou, si l'on conserve le terme d'antinomie au singulier pour désigner le conflit entre les lois de la raison pure, le « troisième conflit des idées transcendantales », déjà plusieurs fois évoqué, ainsi que sa solution (notes 4, 5, 76, 82, 84, 160, 161, 320, 322). Ce qui est « semblable », c'est le conflit concernant l'interprétation de la

causalité, non la structure de l'antinomie, puisqu'ici la première proposition est absolument fausse, alors que dans la troisième antinomie les deux propositions, comprises de façon critique, sont vraies.

376. Cf. note 372. « *Il en va de même* » concerne non la phrase qui suit, mais l'utilisation de la solution de la troisième antinomie pour montrer que l'« antithèse » (la deuxième proposition de l'antinomie de la raison pratique pure) n'est pas *absolument* fausse.

377. Parenthèse importante, qui indique que la « solution » proprement dite de l'antinomie est (sera) trouvée avec le postulat de l'existence de Dieu, celui de l'immortalité de l'âme n'étant pas mentionné ici. « *Cette* résolution » (c'est ainsi que commence, p. [214] le dernier alinéa de ce passage) sera approfondie p. [214-216].

378. C'est un rapport synthétique (avec le troisième terme) qui relie de l'hétérogène.

379. *Durch jene Antinomie… getroffen wurde*. Kant veut dire que la réalité objective des maximes a été touchée, « atteinte » par l'antinomie, au sens où elle a été mise à mal, mise en question. C'est très précisément ce que Kant a écrit p. [205], à la fin de la partie I. qui présente l'antinomie. Elle l'a été au départ (*anfänglich*) et par simple méprise (*aus bloßem Mißverstande*). La solution de l'antinomie restitue la réalité objective. Il n'y a pas lieu de suivre Vering et Wille (art. cité, p. 470) qui veulent lire *angetroffen* à la place de *getroffen*, Wille proposant d'ajouter, après *durch jene Antinomie*, « *gefährdet zu sein schien* [l'édition Vorländer donne par erreur *scheinen* en reproduisant la proposition de Wille], *die* » *in… angetroffen wurde* (= une réalité objective, laquelle *semble avoir été mise en danger* par cette antinomie *rencontrée* dans la liaison…).

380. *Einesteils* (= *d'une part*) introduit la critique de la première erreur de méthode. À l'alinéa suivant, *andererseits* (= *d'un autre côté* ; mais on attend plutôt *anderenteils* ou *andernteils*, ou alors, précédemment, *einerseits*) introduit la critique de la seconde erreur.

381. Le problème posé étant un problème de méthode dans l'analyse de la morale, Épicure ne veut pas « *donner un mobile pour… déterminer à la vertu* », mais trouver, mettre au jour par la réflexion et *indiquer* (*angeben*) quel est ce mobile.

382. Dans le « vice de subreption », nous nous trompons en ce qui concerne la nature de la moralité puisque « nous regardons […] ce que nous faisons nous-mêmes comme quelque chose que nous ressentons de manière purement passive, et nous prenons le ressort moral pour de l'incitation sensible », nous prenons « ce qu'il y a de subjectif dans cette déterminabilité intellectuelle de la volonté pour quelque chose d'esthétique », comme Kant le précise *dans la suite de cet alinéa*. La faute consiste donc, pour le sujet, *à prendre l'effet* nécessaire, à savoir la satisfaction prise à l'action déterminée par la loi morale, *pour la cause* de la détermination de la volonté, cause qui est, en réalité, « la contrainte immédiate exercée sur la volonté par la loi » ; donc, une action qui est effectivement faite par devoir est prise pour une action faite par inclination. Telle est l'« apparence » ou l'« illusion ».

Le passage qui suit concerne donc bien la « dialectique en tant qu'exposition et résolution de l'illusion dans les jugements de la raison pratique » (p. [31]), contrairement à ce que pense L. W. Beck qui y voit une remarque que l'on peut extraire du texte, et qu'il commente non dans son chap. XIII sur la « Dialectique », mais dans son chap. XII sur l'« Esthétique de la raison pratique pure » (cf. *Commentaire…, op. cit.*, chap. XIII, note 22). Et on peut rappeler que la *Critique de la raison pure* veut, dans la « Dialectique transcendantale », par exemple, « éviter que l'on attribue, comme cela est, sinon, inévitablement le cas, (*par une subreption transcendantale*), de la réalité objective à une Idée qui sert uniquement de règle » (A509 / B537, AK III 349 ; p. 481, trad. complétée ; nous soulignons).

383. Ce qui est sublime, c'est, de façon essentielle, la liberté en nous, mais aussi cette satisfaction qui élève l'homme, là même où il est assigné à sa finitude (la sensibilité), au-dessus de l'égoïsme.

384. Pour rendre subjectivement pratique ce qui l'est objectivement.

385. *Durch eine falsche Folie. Folie* vient du latin *folium* (*folia*), qui signifie *feuille*, plus spécialement mince feuille qu'on applique derrière une glace (tain), ou que *les joailliers placent sous une pierre précieuse pour en rehausser l'éclat* ; il s'agit alors d'une mince feuille de cuivre, d'or ou d'argent battu, appelée *paillon*. Le terme *Folie*, au sens figuré, signifie aussi, en allemand, *repoussoir*, au sens de « ce qui permet de faire ressortir ». Ces deux sens sont donnés dans Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1862, Dritter Band, p. 1885. Le *Dictionnaire françois-allemand et allemand-françois à l'usage des deux nations, op. cit.*, vol. 2, t. III, p. 308, propose, pour *Folie, tain, feuille* ; il propose, pour *paillon* (vol. 1, t. II, p. 403), « *Folie, die man unter die Edelsteine legt* » (*feuille, que l'on place sous les pierres précieuses*). La métaphore filée par Kant signifie donc que si l'on place sous (*indem man… unterlegt*) la loi elle-même comme ressort (= la pierre précieuse), des sentiments de joies particulières comme soi-disant fondement véritable (= un faux paillon, une feuille dont la valeur n'est pas adaptée, une feuille d'un métal commun apparemment brillant, et non d'or ou d'argent par exemple), loin de mettre sa valeur en évidence, on la déprécie, alors même qu'on prétendait la magnifier. Dans ce contexte, *falsche* doit être mis en rapport avec *unechte* (*Hochpreisungen*), quelques lignes plus haut.

Dans la note 1 de la p. 161 de leur traduction (Gallimard, 1985), Luc Ferry et Heinz Wismann mettent en avant le sens figuré (*repoussoir*), appliqué *en français* (1762, cf. le dictionnaire *Robert*) à une *technique picturale* consistant à utiliser le ton plus vigoureux d'un élément d'un tableau pour mettre en valeur un autre élément ou produire un effet de profondeur. Ce commentaire, pertinent en français si l'on choisit de traduire *Folie* par *repoussoir*, se heurte au fait qu'il n'existe pas, à notre connaissance, *en allemand*, une application méthodique analogue du sens figuré de *Folie*. Nous préférons donc nous en tenir à l'explication de l'emprunt de la métaphore à la joaillerie.

386. Cette phrase présente quelques difficultés de lecture. Nous l'avons traduite en laissant de côté *toutes* les corrections proposées, parce que ces corrections ne font que créer des difficultés plus importantes. Le sens de la phrase devient, à notre avis, plus clair si on lit *es* (*indem es im Verhältnisse*) comme se rapportant à *etwas* [= quelque chose] (*Achtung… ist etwas… = le respect… est… quelque chose*), et comme sous-entendu (pour éviter une répétition) dans *als Bewußtsein…, ist (es) kaum ein Analogon…* Mais on pourrait également lire *als Bewußtsein…, ist (sie* [= *die Achtung = le respect*]*) kaum ein Analogon…, es* renvoyant alors à *Bewußtsein*. Mais en toute rigueur il ne devrait pas y avoir, alors, de virgule après *etwas*. La virgule fait porter l'accent de la construction sur *etwas*.

Les « autres sources » sont des sources intelligibles et non sensibles. Le respect n'est pas le contentement de soi-même, et, précisons-le, le bonheur du souverain Bien n'est pas non plus le contentement de soi-même, mais le bonheur sensible au sens strict.

387. Le texte porte : *ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein* […] *begleiten muß*. Il convient de lire, avec Wille, *welches* (qui se rapporte à *Analogon*), et non *welche* qui se rapporterait à *Glückseligkeit*. Mais la correction n'est pas indispensable, car, comme le remarque Kellermann (Immanuel Kants *Werke*, hrsg. von Ernst Cassirer, Band V, Berlin, 1914, p. 579), Kant détermine sans doute le genre de l'ensemble de l'expression (*Analogon der Glückseligkeit*) par le genre (féminin) du dernier terme. Cela ne change rien à la traduction.

388. Parce que dans le terme que Kant utilise, *Selbstzufriedenheit*, il y a l'idée que l'on est en accord, en paix (*Friede*) avec soi-même, et que l'on est satisfait (*befriedigt*) de ce que l'on a. « *Contentement de soi-même* » rend ces nuances, à condition de ne pas entendre dans cette expression la nuance péjorative de l'expression « *être content de soi* », laquelle signifie l'inverse de la moralité au sens où Kant l'analyse, puisqu'elle renvoie au fait de s'applaudir soi-même pour ses mérites.

389. Elles nous affectent quand même, mais elles ne nous déterminent pas, elles ne nous nécessitent pas.

390. Que Rousseau (pour la pitié ; cf. *Émile*, IV, *op. cit.*, p. 287-292) et Hume (pour la sympathie qui, étendue au futur, devient bienveillance ; cf. *Traité de la nature humaine*, livre II, *op. cit.*, p. 418-420, et livre III, *ibid.*, p. 729-734) mettent en avant. Kant dit « *même* ces sentiments », d'une part parce qu'il s'agit de sentiments « altruistes », d'autre part parce que, comme tels, ils peuvent, bien que « le principe de l'*apathie*, selon lequel le sage ne devrait jamais être soumis à l'affect, pas même à celui de la compassion [*Mitleid*, comme ici] pour les malheurs de son meilleur ami, [soit] un principe moral fondamental, tout à fait juste et sublime, de l'école stoïcienne », faire partie des impulsions sensibles susceptibles de jouer un rôle comme « subrogat temporaire de la raison » (*Anthropologie*, § 75, *op. cit.*, p. 220).

391. *Die Freiheit selbst wird… eines Genusses fähig*. Il nous semble qu'il faut interpréter cette tournure comme une tournure passive ici (la liberté comme objet et non sujet de cette jouissance). Nous jouissons de notre liberté, dire qu'elle en est capable nous semble moins convaincant. Cette tournure passive existe, et elle est mentionnée par exemple dans Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Dritter Band, *op. cit.*, p. 1239.

392. *Seine Willensbestimmung*. *Seine* (*sa*) renvoie à *Genuss* (*jouissance*). Mais il nous semble qu'il faut interpréter la détermination de la volonté en un sens actif *par* cette jouissance qui résulte de la conscience de notre liberté, et que nous prenons donc à être libres. Comme cette liberté signifie l'indépendance à l'égard des besoins et des inclinations, nous jouissons de cette indépendance à l'égard de la sollicitation pathologique. C'est une jouissance qui encourage la liberté, une jouissance non pathologique en quelque sorte.

393. En fait, le principe de la « résolution » a seulement été indiqué dans la parenthèse du début de la p. [207] (cf. les notes 373 à 378). Depuis, Kant s'est surtout attaché à circonscrire les conditions de la résolution, en critiquant les conceptions qui pourraient laisser penser que le problème de la synthèse, étant résolu en fait, l'est en droit (puisque l'unité existe, elle est donc possible) : Épicure présuppose la vertu à laquelle la recherche du plaisir est censée pousser ; et, par ailleurs (et cela vaut tant pour les épicuriens que pour les stoïciens), le contentement de

soi qui accompagne la vertu, causé par la satisfaction d'agir moralement, n'est pas le bonheur au sens strict (c'est l'interprétation de l'antithèse selon la causalité phénoménale : la satisfaction de choisir la vertu produit le bonheur comme effet). Kant précise bien, p. [208, début], que les épicuriens et les stoïciens pensaient trouver, *déjà réalisée*, une proportion appropriée de la vertu et du bonheur « *dans cette vie* (dans le monde sensible) ». La difficulté vient de ce que Kant examine une nouvelle fois les conceptions qu'il avait écartées parce qu'elles *pensaient* le lien entre vertu et bonheur comme analytique (cf. p. [199-203]). Mais s'ils « [se sont creusés] pour établir l'identité de deux concepts totalement hétérogènes » (p. [201]), c'est parce que la *pratique* morale, *dans le monde sensible réel*, leur semblait lier bonheur et vertu. Mais cela n'était possible que parce que les épicuriens ne voyaient pas vraiment la vertu, et parce que les stoïciens ne voyaient pas vraiment le bonheur. Ils ne pouvaient identifier les concepts que parce qu'ils amputaient les réalités qu'ils désignent. *Épicure a tort, mais il se sous-estime, les stoïciens ont raison, mais ils se surestiment*. Mais ils se retrouvent pour affirmer que le souverain Bien *est*.

Il va de soi que ces remarques ne prétendent pas épuiser le problème posé par ce passage difficile.

394. Kant fait évidemment allusion aux postulats dont il parlera plus loin.

395. *Das ihrige aber* [bestimmt] *sich selbst.* Littéralement : *le sien* [l'intérêt de la raison] *se détermine lui-même*, Kant ayant bien écrit *sich selbst*, et non *sie selbst.*

396. La propension naturelle de la raison à aller au-delà de son usage empirique est fondée, non pas simplement sur son intérêt spéculatif, mais sur son intérêt pratique. En effet, vis-à-vis de la liberté de la volonté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, questions qui concernent le sens de la vie, l'intérêt spéculatif est restreint, car ces trois propositions cardinales ne sont pas nécessaires pour le savoir. Mais la raison s'en occupe avec insistance, à cause de leur signification pour la pratique. C'est l'exigence pratique qui fonde une exigence théorique. Cf. *Critique de la raison pure*, « Canon de la raison pure »,

Première section : « De la fin dernière de l'usage pur de notre raison » (A797804 / B825-832, AK III 518-522 ; p. 653-657).

397. *Ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen.* Il ne faut pas omettre *abgesonderten*, car ce terme fort, que l'on pourrait presque rendre par « absolutisé », signale au fond le danger du positivisme et du scientisme.

398. La théorie de la connaissance d'après laquelle nous sommes en tout renvoyés à la sensation, donc la gnoséologie qui impose comme règle (κανόν) de se borner à l'expérience. Il faut se reporter à Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 30-34 : « La canonique contient les voies d'accès à la doctrine, et on la trouve dans un ouvrage unique intitulé *Canon* […]. Dans le *Canon*, Épicure dit que les critères de la vérité sont les sensations et prénotions [προλήΨεις], et les affections […]. De là vient que même les réalités inévidentes sont à rendre manifestes à partir de ce qui apparaît ; de fait, toutes les pensées supplémentaires tirent leur origine des sensations » (*Vies…*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, LGF, « Le Livre de Poche », 1999, p. 1259-1264). Utilisée dogmatiquement, cette canonique qui nie l'existence de ce que l'homme ne peut connaître (notamment la liberté) dit plus qu'elle ne sait, ce qui est une erreur qui est aussi celle du platonisme. Cette canonique, qui a un intérêt spéculatif en ce qu'elle empêche la raison de s'égarer dans le transcendant, est cependant dangereuse pour la morale parce qu'elle interdit de penser comme possible ce qu'on ne peut connaître. Mais il faut rappeler, avec Pierre Aubenque (« Kant et l'épicurisme », art. cité, p. 298 *sq.*), que Kant s'est demandé, dans la *Critique de la raison pure*, si l'Épicure authentique n'était pas plus proche de sa pensée que l'épicurisme en général. Il ajoute en effet, dans une note, après avoir présenté l'épicurisme comme un empirisme dogmatique : « La question, cependant, reste posée de savoir si Épicure a jamais fait valoir ces principes comme des affirmations objectives. Si d'aventure il ne s'est agi que de maximes de l'usage spéculatif de la raison, il a fait preuve en l'occurrence d'un esprit plus authentiquement philosophique qu'aucun des sages de l'Antiquité. Que l'on doive, dans l'explication des phénomènes, se mettre à l'ouvrage comme si

le champ de la recherche n'était découpé par l'existence d'aucune limite ni commencement du monde ; qu'il faille admettre la matière du monde telle qu'elle doit l'être si nous voulons en être instruits par l'expérience ; que l'on ne doive recourir à aucune autre génération de ce qui a lieu que celle qui est déterminée par des lois immuables de la nature, et enfin que l'on ne doive se servir d'aucune cause distincte du monde : ce sont là, encore maintenant, des principes très justes, bien que peu observés, pour élargir la philosophie spéculative et en même temps aussi pour découvrir les principes de la morale indépendamment de tout secours étranger, sans que celui qui désire *ignorer* ces principes dogmatiques aussi longtemps que nous avons affaire à la simple spéculation puisse être accusé pour autant de vouloir les *nier* » (*Critique de la raison pure*, A471 / B499, AK III 327 ; p. 459 note). Kant loue ici l'abstinence métaphysique d'Épicure, mais il se demande en même temps si la réserve d'Épicure est une maxime de méthode ou si elle signifie la négation dogmatique de l'existence de ce qui n'est pas empiriquement connaissable. Par ailleurs, dans l'*Histoire de la raison pure*, Épicure n'est pas présenté comme empiriste. Cela s'explique par le fait que Kant dit appeler *anticipation de la perception* « toute connaissance par laquelle je peux connaître et déterminer *a priori* ce qui appartient à la connaissance empirique, et sans doute est-ce là la signification dans laquelle Épicure utilisait son expression de πρόληψις » (*ibid.*, A166-167 / B208, AK IV 115-116, AK III 152 ; p. 243). Le terme de « prénotion » [« prolepse »] est, dans l'interprétation que Kant veut en donner, un pressentiment de la notion d'*a priori*. En ce sens, Épicure « peut bien être "sensualiste", mais il n'est ni plus ni moins "empiriste" que Kant lui-même, puisqu'il admet une "anticipation" pré-empirique de l'expérience » (Pierre Aubenque, article cité, p. 300). On voit que Kant hésite à faire d'Épicure un modèle de l'empirisme dogmatique, et qu'il trouve même dans cette philosophie l'esquisse d'éléments proprement critiques (cf. dans ce sens : Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de Minuit, 1984, p. 206-208) ; on peut même aller plus loin et mettre en avant, chez Épicure, la subordination de la théorie à la pratique et

l'introduction en philosophie du concept transcendantal de la liberté (*ibid.*, p. 205, 207, 217).

399. « Le paradis de *Mahomet* » : dans le dogme musulman, « la description du bonheur futur fait une large place à des promesses matérielles, dont celle des femmes (houris) paradisiaques réservées aux élus. Cependant, le sommet de ce bonheur consistera à se savoir agréé de Dieu et à être heureux de lui. Une certaine vision de Dieu est annoncée dans le Coran, mais les commentateurs discutent sans pouvoir la définir. Une minorité de musulmans pensent que les descriptions matérielles du paradis sont le symbole d'une félicité spirituelle d'un autre ordre. Quant à la responsabilité de l'homme, elle se trouve nettement bien qu'implicitement admise dans les textes sur le jugement » (J. Jomier, « Islam. La religion », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 9, p. 130, col. 3). Le thème du « bonheur sans limites » ou de la « récompense sans limites » est omniprésent dans le Coran. Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter l'Index des « Thèmes principaux » (« Paradis » et « Vie future ») dans le Coran, traduction et notes par D. Masson, Paris, Gallimard, « Folio classique » en 2 volumes, 2001 (1980).

La « théosophie » est « une connaissance de la nature divine, qui nous est inaccessible » (*Progrès de la métaphysique, op. cit.*, p. 69. Kant songe sans doute à Emanuel Swedenborg (cf. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, *op. cit.*), à Johann Georg Hamann (le « Mage du Nord ») qu'il connaissait, à Johann Kaspar Lavater, peut-être à Jacob Hermann Obereit (1725-1798), le « Mage du lac de Constance » (cf. Hermann Timm, *Gott und die Freiheit*…, *op. cit.*, p. 339-359). Mais le courant remonte à Weigel, Agrippa von Nettesheim, Paracelse, etc. On peut se reporter à la définition que Diderot donne des « *théosophes* » dans l'*Encyclopédie* : « Voici peut-être l'espèce de philosophie la plus singulière. Ceux qui l'ont professée regardaient en pitié la raison humaine ; ils n'avaient nulle confiance dans sa lueur ténébreuse et trompeuse ; ils se prétendirent éclairés par un principe intérieur, surnaturel et divin, qui brillait en eux et s'y éteignait par intervalles, qui les élevait aux connaissances les plus sublimes lorsqu'il agissait, ou qui les laissait tomber dans l'état d'imbécillité naturelle

lorsqu'il cessait d'agir ; qui s'emparait violemment de leur imagination, qui les agitait, qu'ils ne maîtrisaient pas, mais dont ils étaient maîtrisés, et qui les conduisait aux découvertes les plus importantes et les plus cachées sur Dieu et la nature : c'est ce qu'ils ont appelé la *théosophie* » (*Encyclopédie* [Articles choisis], chronologie, introduction et bibliographie par Alain Pons, Paris, Flammarion, « GF », 1986, tome 2, p. 334).

Les « mystiques » cherchent l'union intime de l'homme et de la divinité ; il s'agit, en quelque sorte de se perdre en Dieu. On est renvoyé à toute une tradition néoplatonicienne et chrétienne (Tauler, Suso, Maître Eckhart), à Hemsterhuis. Ce courant et celui de la théosophie, dans l'histoire des idées, se laissent difficilement séparer.

400. Le sujet (= *sie*, *i.e. la raison*) de *annehmen… müsse* a été ajouté au texte original par Vorländer (cf. aussi Wille, article cité, p. 471).

401. *Gebiet*. Sur ce terme, ainsi que les termes de *champ* (*Feld*), *territoire* (*Boden*), *domicile* (*Aufenthalt*), cf. *Critique de la faculté de juger*, « Introduction », II. Du domaine de la philosophie en général, texte cité dans la note 183.

402. Il faut relever la formulation : « *ce que l'on appelle…* ». Elle montre que l'on va, dans la pensée kantienne, de la philosophie à la religion, et non l'inverse. La philosophie met au jour le contenu rationnel de ce qui est visé dans la croyance commune. Si les « symboles » religieux expriment pour l'être fini ce qui ne s'explique pas, ils se laissent néanmoins penser, mais par une pensée consciente de ses limites. Cf. *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), ainsi que l'opuscule *La Fin de toutes choses* (1794) et *Le Conflit des facultés* (1798), Première section.

403. En tant que proposition *théorique*. Mais il ne s'agit pas non plus d'une simple *hypothèse* théorique. Les postulats relèvent d'une *croyance* à laquelle on ne peut pas renoncer, sauf à renoncer à l'impératif catégorique. Cette impossibilité n'est pas simplement logique ou psychologique ; elle a une valeur transcendantale. Mais cela ne signifie pas que la reconnaissance de la loi morale présuppose l'existence de Dieu.

404. La structure de cette phrase, du début jusqu'à ce point, doit être précisée. Il nous semble que *entweder* (à quoi répondra *oder auch*) porte sur *indem man es sich als nachsichtig…*, et non sur *wird das Gesetz… ahgewürdigt, bien que sa position apparente suggère le contraire*. La phrase allemande n'interdit pas ce changement de position ; sa fonction ici est de faire ressortir davantage le contenu précis *des deux manières de déchoir la loi de sa sainteté*, plutôt que la structure de l'alternative, car l'accentuation ne porte pas sur *entweder*, mais (et Kant lui-même le souligne !) sur *nachsichtig*. Il y a un argument décisif en faveur de cette lecture : si *entweder* portait sur *das Gesetz… abgewürdigt*, il y aurait des différences décisives dans la seconde branche de l'alternative ; on devrait trouver : (*wird entweder das… Gesetz von seiner Heiligkeit… abgewürdigt*), *oder auch sein Beruf… gespannt, und man würde sich in… verlieren…*, parce que le sujet de la seconde branche ne serait plus *man* au départ. En réalité la structure explicitée est la suivante : *wird… das… Gesetz von seiner Heiligkeit… abgewürdigt, (entweder) indem man es als nachsichtig… verkünstelt, oder auch (indem man) seinen Beruf… spannt und sich in… verliert*.

Tout cela signifie que la déchéance de la loi a lieu aussi bien par excès que par défaut : par l'indulgence, ici ; par sa transformation en illusion inconsistante, là.

405. Il n'y a pas de degrés dans la moralité en tant que telle, mais seulement dans la constance avec laquelle on veut agir par devoir.

406. Kant emploie ici *endlos*, alors que depuis le début de cette partie V il est question d'un progrès allant à *l'infini* (*unendlich* ou *ins Unendliche*), et de *Celui qui est Infini* (*der Unendliche*). Cette distinction s'explique par le fait que ce qui est *infini* est, *pour nous* (*für uns*), précise Kant, une série *indéfinie* (*endlos*). Notre point de vue sur notre existence (et la série des conditions temporelles) n'est pas celui de l'Être infini, *pour qui la condition du temps n'est rien*. Sur cette opposition, cf. François Marty, *La Naissance de la métaphysique chez Kant, op. cit.*, p. 303-305.

407. Le concept de bonheur n'est pas pris en un sens simplement subjectif. Il entraîne avec lui une réflexion sur le monde.

408. *Der notwendigen Bearbeitung zum höcksten Gute*. Wille (article cité, p. 471) propose de lire *Bestrebung* ici, ainsi que p. [226] à la fin, parce que ce dernier terme est généralement utilisé par Kant (par exemple p. [233], [263], [274], [278]). Nous avons préféré conserver le texte de Kant.

409. Mais il ne s'agit pas d'une obligation morale, comme le précise la suite.

410. *Eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts*. L'objet nous est assurément imposé comme tâche par la loi morale.

411. Sur ce concept central, nous prions le lecteur de se reporter éventuellement à notre « Introduction » (I. C., et III. B.).

412. *Das Prinzip… für sich selbst aus dem Verhältnis* der Vernunft allein *zum Willen festsetzten*, et non : *für sich selbst* allein aus dem Verhältnis *der Vernunft zum Willen*.

413. Sur quelques points de la note de Kant. Les « cyniques » auxquels fait référence la note de Kant sont Antisthène (vers 445-360 av. J.-C.) et surtout Diogène (de Sinope ; vers 413-327 av. J.-C). Le chien était, pour Diogène, leur symbole, parce que Antisthène enseignait au gymnase de Cynosarges, à Athènes (cf. Diogène Laërce, *Vies…, op. cit.*, p. 691, note 3). Leur doctrine, qui est avant tout une morale pour l'individu, se caractérise par la recherche d'une vie naturelle, sobre et vertueuse, libérée de ces perversions dues à l'artifice social qu'est la recherche des plaisirs, des richesses et des honneurs. Cette vertu peut s'enseigner, et elle mène au bonheur. Les cyniques ont ainsi déjà brossé, pour les stoïciens, le portrait du sage idéal (cf. VI, 1-81, *ibid.*, p. 679-748).

À propos des stoïciens, Kant écrit : « (la vertu était pour eux un certain héroïsme du *sage*) [*des Weisen*] […], der ihm selbst genug ist, *anderen zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben… ist* ». Il ne faut pas traduire par : « *héroïsme qui lui* [ou *leur* ; dans ce cas, en plus, le texte devrait porter *der ihnen*]

suffit », car *der* ne peut se rapporter qu'à *Weisen* puisque ce pronom relatif est celui qui ne peut pas ne pas être sous-entendu avant *anderen* et *selbst aber* introduisant des propositions dont le sujet ne peut être que le *sage*. On pourrait traduire par « *sage qui se suffit à lui-même* », ce qui est, par ailleurs, une formulation habituelle de la thèse stoïcienne. Mais *ihm* devient alors problématique, et il faudrait lire *sich*. Il faut maintenir le texte de la première édition, en considérant que, *der* devant renvoyer à *Weise*, *ihm* renvoie à *ein gewisser Heroismus*, et *genug sein* signifie *satisfaire à*, *être à la hauteur de*. Nous avons donc traduit par : *sage qui lui-même est à la hauteur de cet héroïsme*. Cette lecture de *genug sein* est attestée dans Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Vierten Bandes erste Abteilung, Zweiter Teil : article « *genug* », *op. cit.*, p. 3495.

Überall, dans *ob ihm* [= *dem Begriff*] *überall ein Gegenstand korrespondiere*, signifie, là encore, *überhaupt* ; nous le traduisons par *vraiment*, et non par *partout* : « *qu'un objet corresponde vraiment* [ou *en général*] *au concept* ».

Enfin, en ce qui concerne la morale chrétienne, il faut souligner que, reconnaissant à la fois la force et la fragilité de l'homme, être raisonnable et fini, elle récuse toute assurance héroïque et prend acte de la rupture entre cosmos et bonheur, mais elle ouvre en même temps par là la thématique de l'espérance.

414. On trouve ici les deux degrés – comme le montre l'emploi de l'adverbe *wenigstens* (= *ou du moins*) – les plus élevés de ce que la *Religion dans les limites de la simple raison* appellera le « *penchant* au mal dans la nature humaine » (*Religion…* I, § II. « Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur »). « Par *penchant* (*propensio*) – écrit Kant – j'entends le fondement subjectif de la possibilité d'une inclination (d'un désir habituel, *concupiscentia*), en tant qu'elle est contingente pour l'humanité en général. Il se distingue d'une *disposition* [*Anlage*] par là qu'il peut certes être inné, mais ne *doit* pas être représenté ainsi ; il peut au contraire aussi (lorsqu'il est bon) être pensé comme *acquis* ou (lorsqu'il est mauvais) comme *contracté* par l'homme lui-même. » Kant distingue alors *trois degrés* dans ce penchant : la faiblesse du cœur humain [*Schwäche des menschlichen Herzens*] ou la *fragilité* de la nature humaine [*Gebrechlichkeit der menschlichen Natur*],

l'impureté [*Unlauterkeit*], la méchanceté [*Bösartigkeit*] ou la *corruption* [*Verderbtheit*] ou encore la *perversité* [*Verkehrtheit*] du cœur humain, la *transgression* à ce dernier degré signifiant le renversement de l'ordre moral normal des ressorts d'un arbitre libre, ce qui est le « *mal radical* » (cf. éd. citée, p. 73-75). L'impureté est définie de la même façon dans la *Religion* et dans la *Critique de la raison pratique*.

On voit que, déjà dans la *Critique de la raison pratique*, la moralité est inséparable de la conscience du « mal radical ».

415. *Darstellung*. Il s'agit d'une présentation symbolique de la moralité par le christianisme.

416. *Der letzteren* se rapporte à *gewünschte Folgen* (conséquences souhaitées), c'est-à-dire au bonheur.

417. *Sanction* ou *Sanktion* : le terme est importé du français dans la langue allemande du XVIII^e^ siècle. Il s'agit de l'acte par lequel le chef du pouvoir exécutif revêt une loi de l'approbation qui la rend exécutoire, donc donne force de loi à…, rend obligatoire ; ce sens historique est aujourd'hui révolu. Cf. par exemple : « pragmatiques sont nommées les *sanctions* qui ne découlent pas proprement du droit des États comme constituant des lois nécessaires, mais du souci que l'on peut éprouver du bien-être général » (*Fondation*, MM I, p. 91-92, note). Kant oppose ici clairement ce terme à celui de *lois essentielles*. Cf. note suivante.

418. *Verordnungen*. Kant précise ailleurs, à propos du régent de l'État, c'est-à-dire du pouvoir exécutif, donc du gouvernement, que « les *ordres* qu'il donne au peuple, aux magistrats et à leurs supérieurs (ministres) auxquels incombe l'administration de l'État, sont des ordonnances [*Verordnungen*], des *décrets* [*Decreten*] (et non pas des lois), car ils portent sur une décision dans un cas particulier et se donnent pour révocables. Un *gouvernement* qui serait en même temps législateur devrait être nommé *despotique* » (MM II, DD, § 49, p. 132). C'est dire que les « lois essentielles de toute volonté libre » ne sauraient être comparées à des lois politico-juridiques positives dont le fondement suffisant serait la décision d'une volonté souveraine absolue, ni *a fortiori* être les décrets d'un Dieu despotique, décrets que ce dernier imposerait comme des lois. On va ici de

la morale à la religion par la médiation de la sainteté de la loi de la raison pure, et non de la religion à la morale. Défendre une morale théologique signifierait détruire la morale. « Une loi (une loi moralement pratique) est une proposition qui contient un impératif catégorique (commandement). Celui qui commande (*imperans*) à l'aide d'une loi est le législateur (*legislator*). Il est *l'auteur* (*auctor*) *de l'obligation établie par la loi, mais non pas toujours l'auteur de la loi*. Dans le dernier cas, la loi *serait positive (contingente) et arbitraire*. La loi qui nous oblige *a priori* et inconditionnellement par notre propre raison peut aussi être exprimée comme procédant de la volonté d'un suprême législateur, c'est-à-dire d'un législateur qui n'a que des droits et ne connaît point de devoirs (comme procédant par conséquent de la volonté divine), ce qui cependant n'a pas d'autre signification que celle de l'idée d'un être moral dont la volonté constitue pour tous une loi, *sans qu'on le pense cependant comme l'auteur de cette loi* » (MM I, « Introduction », IV, p. 180 ; c'est nous qui soulignons). C'est pourquoi, « chez l'enfant, il faut commencer par la loi qu'il porte en lui. L'homme est à ses propres yeux méprisable lorsqu'il est vicieux. Ce mépris est fondé dans l'homme lui-même et il n'existe pas seulement du fait que Dieu a défendu le mal. En effet, il n'est pas nécessaire que le législateur soit aussi le créateur de la loi. C'est ainsi qu'un prince peut interdire le vol en ses États, sans qu'il puisse pour cela être nommé le créateur de l'interdiction du vol… La loi divine doit se manifester en même temps comme loi naturelle car elle n'est pas arbitraire. C'est pourquoi la religion est comprise dans toute moralité » (Kant, *Réflexions sur l'éducation*, traduction Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1974, p. 14).

419. *Strenge* porte sur *einschränkt* (*strenge einschränkt*, et non *strenge Bedingungen*).

420. Der *moralische Wunsch*. La traduction par *souhait moral* nous semble inévitable, bien que l'usage recommande de traduire par *désir moral*, alors que Kant n'utilise pas le terme *Begehren*. Le terme *souhait* reçoit ici sa force du singulier opposé au pluriel qui est utilisé dans la parenthèse qui précède, et marque le caractère rationnel de ce désir pur. On peut même entendre, dans *souhaiter*, °*subtus-haitare*, donc le radical

germanique °*haitan*, « *ordonner*, *promettre* », et bien que (ou même parce que) *subtus* en relativise la force vis-à-vis de nous-mêmes, entendre l'idée du pouvoir de s'obliger que révèle le devoir, avec la conscience de notre faiblesse, du « mal radical » évoqué en substance p. [231].

421. Il y a donc une prééminence radicale de la théologie morale sur la théologie physique. Le problème sera encore traité dans la *Critique de la faculté de juger*, § 83-86, AK III 429-447 ; p. 427-446.

422. *Seines Willens* ne peut renvoyer, étant au masculin, qu'à la *volonté de Dieu*, ce que confirme le fait que, dans le texte, l'appel de la note qui traite d'attributs dont le sujet est Dieu précède la mention de *sa volonté*.

423. Ce serait de la superstition, de la « folie religieuse », à laquelle il faut opposer la proposition suivante : « Tout ce que l'homme pense pouvoir faire, hormis la bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu, est simplement folie religieuse [*Religionswahn*] et faux culte de Dieu » (*Religion*, IV, p. 188).

424. « En faisant son devoir, en obéissant à la raison, on remplit les ordres de la suprême raison, on dirige toutes ses intentions au bien commun qui n'est point différent de la gloire de Dieu » (Leibniz, *Essais de Théodicée*, « Préface », *op. cit.*, p. 27-28).

425. Cf. notes 278 et 294.

426. La négation manque dans l'original, mais Kant l'a rajoutée dans son exemplaire de la *Critique de la raison pratique*.

427. L'affirmation de la liberté comme postulat, c'est-à-dire comme *croyance* rationnelle, peut surprendre, puisque sa réalité-effective a été *prouvée* dans l'« Analytique », la « Préface » insistant d'avance sur ce point (p. [4-7]). Sans qu'une partie spéciale lui soit consacrée dans la « Dialectique », le postulat est affirmé à plusieurs reprises (cf., outre le passage qui appelle cette note, p. [240], [249], [256] ; mais le verbe « postuler » est déjà utilisé p. [168], dans l'« Élucidation critique »). Cela ne remet nullement en question ce qui a été dit dans l'« Analytique ». La liberté transcendantale

a été prouvée à partir de la loi morale ; mais la vertu, « c'est-à-dire la résolution morale dans la *lutte* » (p. [151]), condition suprême du souverain Bien, demande à l'être raisonnable et fini que nous sommes de croire en la liberté dans le monde où il est appelé à agir. Kant parle de « déduction » pour le postulat de l'existence de Dieu (p. [227]) ; mais la liberté a déjà été déduite, et c'est pour cela qu'il n'est pas nécessaire de lui consacrer maintenant une partie spéciale. Cependant, il faut remarquer aussi que la différence est marquée entre la liberté qui est la condition de la loi morale et celle qui est l'une des conditions de possibilité du souverain Bien. « Ces deux notions de liberté ne se situent […] pas au même niveau. La première est un *fait* de la raison pratique, la seconde est un *postulat* de la raison pratique. L'une est le pouvoir législatif d'une volonté qui institue la loi morale, l'autre est le pouvoir pratique d'une volonté capable de suivre cette loi morale » (Bernard Carnois, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 186-187). La liberté postulée est « le pouvoir dévolu au sujet d'accomplir sa tâche morale sous l'empire de cette législation, de l'accomplir contre les obstacles qui peuvent lui venir de la nature, avec la pleine confiance qu'il a tout ce qu'il faut pour l'accomplir » (Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 400). Elle est ce que Kant appelle l'« *autocratie* » (MM II, DV, « Introduction », p. 223 ; *Progrès de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 55). Il ne faut cependant pas séparer « autonomie » et « autocratie », car c'est un seul et même pouvoir qui les constitue, et qui est prouvé dans l'« Analytique ». Le postulat exprime cependant quelque chose qui ne se laisse pas prouver, et qui est notre capacité effective à être à la hauteur de ce pouvoir, il exprime cette autocratie qui est « *la foi en la vertu*, qui est *en nous* le principe nous permettant d'atteindre au souverain Bien » (*Progrès de la métaphysique*, *ibid.*, p. 55). Cf. aussi notre « Introduction », III. B.

428. Il « découle » donc bien de la liberté transcendantale comprise au sens négatif et au sens positif.

429. *Zu derjenigen* ne peut renvoyer qu'à *Aufgabe (n)* (= problème).

430. Cf. *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », « Des paralogismes de la raison pure » (A341-405 / B399-432, AK IV 215-251, AK III 262-281 ; p. 360-416). Kant critique la psychologie rationnelle, la doctrine rationnelle de l'âme, dans ses paralogismes de la substantialité, de la simplicité, de la personnalité et de l'idéalité (du rapport extérieur). L'apparence dialectique naît ici parce que « je confonds l'*abstraction* possible de mon existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience d'une existence *séparée* possible de mon Moi pensant, et je crois connaître dans le sujet transcendantal ce qu'il y a de substantiel en moi, alors que je n'ai dans la pensée que l'unité de la conscience qui réside au fondement de toute activité de détermination, telle qu'elle constitue la simple forme de la connaissance » (*ibid.*, p. 413). On ne peut donc pas démontrer par simples concepts l'absolue permanence de l'âme même au-delà de la vie, comme Platon prétendait le faire dans le *Phédon*, ou Mendelssohn dans son *Phédon* (1767 ; traduction et reprise libre du précédent). Mendelssohn renouvelle l'argument qui conclut de la simplicité à l'immortalité, en réfutant l'idée selon laquelle elle pourrait cesser d'être par extinction, et non simplement par décomposition ; Kant objecte à cela qu'ayant une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré de réalité, elle « peut être réduite à néant, sinon par décomposition en ses parties, du moins par diminution progressive (*remissio*) de ses forces (donc par consomption, s'il m'est permis d'utiliser cette expression) » (*ibid.*, p. 406), ce qui revient à reconnaître la pertinence de l'objection que Cébès fait à Socrate, consistant à dire que l'âme simple ne saurait certes se décomposer, mais qu'elle peut s'user.

431. *Zu dem* (= *Begriff [en]*), donc *au concept* (de monde). Si cela se rapportait à *Aufgabe*, Kant aurait écrit *zu der*. La suite le précise : à *savoir l'idée cosmologique d'un monde intelligible*.

432. Manifestement le pronom *sie* ne renvoie pas, comme le faisait le *sie* du début du point 2. (= cela), à *Absicht*…, mais à *die praktische Vernunft*, en parallèle avec le point 1. (= *ce que parvient à faire la raison pratique avec le postulat*…). Cette lecture est confirmée par le fait que, dans la suite de la parenthèse, Kant parle de *ce que la [raison] spéculative ne*

pouvait qu'indiquer ; en sous-entendant le mot *raison*, il marque que le terme est déjà implicitement présent dans la parenthèse avec le renvoi, par le pronom, à la raison pratique.

433. Kant insiste sur cette affirmation philosophique centrale : nous savons que la liberté est, mais nous ne savons pas comment elle est possible.

434. Entendons : aucune sophistique n'arrachera jamais à l'homme même le plus ordinaire l'aveu que ce ne sont pas de vrais concepts ; on ne le convaincra jamais que ce ne sont pas de vrais concepts.

435. *Absicht*. Le terme est plus fort que ne le seraient *Gesichtspunkt* ou *Standpunkt*. C'est pourquoi nous ne traduisons pas par *point de vue*.

436. Le texte original dit : *theologischen*, ce qui semble devoir être exclu à cause de l'emploi du mot *Grundsatz*. Nous adoptons la correction proposée par Hartenstein (*theoretischen*), et écartons celle de Grillo (*teleologischen*), parce que Kant évoque une *nécessité pratique*.

437. *Dieses* est à rapporter, selon nous, à *das höchste Gut*. La raison en est que *das* (*ist hier*), dans la proposition précédente, ne peut renvoyer qu'à *Objekt… welches*, étant donné que *welches* (*unabhängig…*), trois lignes plus haut, ne peut désigner que *Objekt*. La progression est la suivante : *Objekt… welches… das ist… Dieses…*

438. *Zuwachs*. On peut noter l'usage de la métaphore organique pour penser la constitution du système, le développement de l'architectonique de la raison pure. Cf. *Critique de la raison pure*, « Architectonique de la raison pure », A832-833 / B860-861 AK III 538-539 ; p. 674.

439. Ce qui manque, c'est le schème.

440. *Anwendung*. On ne peut faire de ces idées aucun *usage* (*Gebrauch*, à la ligne suivante) théorique, ni déterminer *théoriquement* leur *application* (*Anwendung*), mais cette *application* peut être déterminée *pratiquement*.

441. Les propositions « qui ne lui imposent pas…, mais seulement de rapprocher… dans l'expérience » rappellent

strictement quel est l'usage *régulateur* des idées (par exemple de celle de Dieu) d'après la *Critique de la raison pure*. Ce sont des maximes, des règles indiquant dans quel sens doit se faire l'unité présomptive de la connaissance d'entendement. Cf. « Appendice à la dialectique transcendantale », « De l'usage régulateur des idées de la raison pure » (A642-704 / B670-732, AK III 426-461 ; p. 559-595). On a ici une formulation de la thèse centrale de Kant selon laquelle la raison pure, qui n'a qu'un rôle *régulateur* dans l'ordre théorique, a un rôle *constitutif* dans l'ordre pratique.

442. *Nicht erweiternd, sondern* läuternd *mit jenen Ideen zu Werke gehen*. Kant dit clairement ici que la raison spéculative, assurée de la signification pratique des idées (= accroissement), ne pourra s'en prévaloir comme d'une connaissance, mais devra les utiliser dans une intention critique, polémique, contre l'anthropomorphisme et le fanatisme qui prétendent, de façon usurpée, être en possession d'une connaissance élargie, et qui mettent en danger, par là, l'usage pratique de la raison pure. Cela signifie une sorte d'élargissement négatif, dans une perspective pratique.

443. Sont rappelées ici les conditions (concepts purs de l'entendement et intuition *sensible*) qui rendent possible, d'après les acquis de la *Critique de la raison pure*, une connaissance d'objets.

444. Dans l'« Analytique transcendantale » de la la *Critique de la raison pure*. Nous traitons de ce problème essentiel de l'application des catégories, dans la *Critique de la raison pratique*, dans notre « Introduction » (III. C). Rappelons simplement ici que, dans la *Critique de la raison pure*, Kant a montré, contre le dogmatisme, que l'intuition était requise pour que le concept ait une signification, et que donc ces catégories n'ont pas d'usage transcendantal, car un tel usage, qui dépasse les limites de l'expérience possible, conduit à l'apparence transcendantale qui signifie l'illusion d'un élargissement de l'entendement pur en ce qui concerne sa connaissance. Mais il *insiste*, dans la « Seconde édition », sur le fait que l'usage transcendantal est interdit *en vue d'une connaissance*, et il le fait contre le scepticisme pour qui les limites de la connaissance sont des bornes interdisant de *penser* quelque

chose au-delà ; il écrit, par exemple : « les catégories ne sont pas limitées *dans la pensée* par les conditions de notre intuition sensible, mais elles possèdent au contraire une extension illimitée ; […] c'est uniquement la *connaissance* de ce que nous pensons, l'acte de déterminer l'objet, qui a besoin de l'intuition. Dans ce cas, quand cette dernière fait défaut, la pensée de l'objet peut au demeurant conserver encore ses conséquences vraies et utiles vis-à-vis de l'*usage* que le sujet fait de la *raison* : un usage qui toutefois, parce qu'il n'est pas toujours orienté vers la connaissance, mais porte aussi sur la détermination du sujet et de son vouloir, ne se peut encore exposer ici » (B167, § 27, note, AK III 128 ; p. 218, note). Les catégories, en l'absence de l'intuition, ont un sens logique et une « signification transcendantale » (A248 / B305, AK IV 162, AK III 208 ; p. 301), et le « surplus » qui doit être fourni pour qu'ils aient une valeur objective (une possibilité réelle, et non simplement logique) « n'a pas besoin d'être recherché encore dans les sources théoriques de la connaissance : il peut aussi se trouver dans les sources pratiques » (« Préface de la deuxième édition », BXXVI, note, AK III 17 ; p. 83, note).

445. Ce n'est pas une présentation sensible directe, par un schème. Cf. le début du § 59 de la *Critique de la faculté de juger*. Dans les *Prolégomènes*, § 57-58, Kant parle de la possibilité d'un « anthropomorphisme *symbolique* qui concerne en fait uniquement le langage et non l'objet lui-même » (AK IV 357 ; *Prolégomènes*, *op. cit.*, p. 137).

446. Cf. *Critique de la raison pure*, B72, AK III 72-73 ; p. 141 ; *Critique de la faculté de juger*, § 77, AK V 405-408 ; p. 401-404.

447. *Ich will nicht einmal der transzendentalen Prädikate erwähnen*. La construction du verbe *erwähnen* avec le génitif est correcte, mais vieillie.

448. Le problème sera repris et développé dans la « Doctrine de la méthode de la faculté de juger téléologique » de la *Critique de la faculté de juger.*

449. *Überall* a, ici encore, le sens de *überhaupt*.

450. C’est ce que fait Newton lui-même dans le « Scholie général » des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. Kant critique cela dans la « Doctrine transcendantale de la méthode » de la *Critique de la raison pure*, « Discipline de la raison pure », section III. Newton a recours à Dieu en faisant de l’arrangement du dessein de ce dernier (systématique et finalisé) un principe constitutif de l’univers en lui-même : « cet arrangement aussi extraordinaire du Soleil, des planètes et des comètes n’a pu avoir pour source que le dessein et la seigneurie d’un être intelligent et puissant » (*Les Principes mathématiques de la philosophie naturelle, op. cit.*, p. 113). La preuve physico-théologique s’appuie sur le fait que la « nécessité métaphysique aveugle qui de toute façon est la même toujours et partout ne peut produire aucune diversité dans les choses. Toute la diversité des choses qui ont été placées ensemble en des lieux et temps n’a pu venir que des idées et de la volonté d’un être existant nécessairement […]. Voilà ce que j’ai à dire de Dieu, à propos duquel il appartient à la philosophie naturelle de discourir en se fondant sur les phénomènes » (*ibid.*, p. 116). Dans une « Lettre à Bentley » de 1692, tout ce qui est contingent au regard des explications générales données est rapporté directement à un « Projet ». Et « pas davantage, n’y a-t-il de cause naturelle capable de donner aux planètes ces degrés de vitesse exactement proportionnels à leurs distances au soleil et à d’autres corps : tel qu’il est requis pour que ces planètes se meuvent en orbes concentriques à ces corps… Pour fabriquer un tel système avec tous ses mouvements est requise une Cause qui a compris et comparé ensemble les quantités de matière de plusieurs corps – soleil et planètes – et les puissances de gravitation qui en résultent, les différentes distances des planètes principales au soleil […]. Comparer et arranger tout ceci ensemble, avec une telle variété de corps, plaide en faveur d’une cause ni aveugle ni fortuite, mais très versée dans la mécanique et la géométrie » (*ibid.*, p. 263). Pour Kant, « une hypothèse transcendantale où l’on *ne* se servirait *que* d’une simple idée de la raison pour expliquer les choses naturelles ne serait donc nullement une explication, parce que ce que l’on ne comprend pas suffisamment à partir de principes empiriques connus serait alors expliqué par quelque chose à quoi on ne comprend rien » (A772 / B 800,

AK III 503-504 ; p. 639, trad. modifiée). En effet, « l'ordre et la finalité de la nature doivent être expliqués à nouveau à partir de raisons d'être naturelles et d'après des lois de la nature, et ici même les hypothèses les plus grossières, du moment qu'elles sont de nature physique, sont plus supportables qu'une hypothèse hyperphysique, c'est-à-dire l'appel à un auteur divin que l'on suppose à cette fin » (*ibid.*).

451. *Das vollkommenste mögliche Ganze*. Strictement, en respectant la hiérarchie des adjectifs : *le tout possible le plus parfait*, et non *le tout le plus parfait possible* (= *das möglichst vollkommenste Ganze*). Il s'agit, en d'autres termes, du *meilleur des mondes possibles* de Leibniz, lequel est visé dans ce qui suit, lorsque Kant dit qu'il faudrait *connaître tous les mondes possibles (pour pouvoir les comparer avec celui-ci)*, dès lors que l'on voudrait démontrer l'existence de Dieu. Rappelons que Leibniz surmonte cette difficulté en démontrant apagogiquement que la proposition affirmant que Dieu veut le plus parfait des mondes possibles est indémontrable (= si elle l'était, ce monde serait absolument nécessaire, ce qui est contraire à l'hypothèse).

Kant rappelle ici l'essentiel de la *réfutation de la preuve physico-théologique* de l'existence de Dieu, preuve qui cependant « mérite d'être mentionnée toujours avec respect » parce qu'« elle anime l'étude de la nature » par l'observation des fins qui, en retour, renvoient à l'idée qui les fait naître. Elle est « la plus ancienne, la plus claire et la mieux appropriée à la raison humaine commune » (*Critique de la raison pure*, A620-630 / B648-658, AK III 413-419 ; p. 546-552 ; p. 548 pour les citations). La *preuve cosmologique* (réfutée en A603-620 / B631-648, AK III 403-413 ; p. 536-546) vient la relayer pour parer à ses faiblesses ; son point de départ est aussi *ce* monde, mais elle est transcendantale et non empirique. Mais elle ne peut le faire qu'en tant que « preuve ontologique déguisée » (*ibid.*, p. 552). « La preuve physico-théologique [a] pour fondement la preuve cosmologique, mais celle-ci a elle-même pour fondement la preuve ontologique de l'existence d'un être originaire unique comme être suprême » (*ibid.*).

452. Kant rappelle maintenant le principe de sa réfutation de la *preuve* qu'il appelle « *ontologique* » (développée, on le sait, par

Descartes, et perfectionnée par Leibniz) qui conclut du simple concept de l'être parfait (tout-puissant) à son existence. La preuve physico-théologique, ainsi que la preuve preuve cosmologique (*a contingentia mundi*, de Leibniz) la présupposent. Cf. *Critique de la raison pure*, A592-602 / B620-630, AK III 397-403 ; p. 530-536. Sur cette preuve, cf. Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

453. La preuve physico-théologique pourrait tout « au plus démontrer qu'il existe un *architecte du monde* […] mais non pas un *créateur du monde* » (*Critique de la raison pure*, A627 / B655, AK III 417 ; p. 550).

454. Le texte porte *ihn*, qui ne peut se rapporter qu'à *Begriff* (= concept = concept de Dieu) ; cela donne une phrase qui *pourrait* être tautologique, disant que *la proposition-fondamentale morale n'admet ce concept* [il s'agit du concept de Dieu] *comme possible que sous la supposition d'un Auteur du monde…* Il faut donc *plutôt*, avec Natorp, lire *es*, qui se rapporte à *Objekt*, donc au souverain Bien. C'est pourquoi nous n'avons pas laissé planer l'ambiguïté en choisissant de traduire explicitement par *cet objet*, et non par *la proposition-fondamentale morale ne l'admet comme possible que sous la supposition…* Mais il va de soi que, comme Kant souligne (*von*) *höchster Vollkommenheit*, on peut aussi bien comprendre que ce concept n'est possible qu'en tant qu'il est *déterminé* comme concept d'un être *souverainement parfait* (par opposition au concept précédent qui n'était pas déterminé précisément).

Pour fonder cependant notre choix, il faut remarquer que, après avoir précisé en quoi consiste cette souveraine perfection (omniscience, toute-puissance…), Kant reformule la relation établie en disant que la loi morale, par le concept du souverain Bien, comme ob-jet de la raison pratique pure, détermine le concept de Dieu comme Être suprême.

455. Nous rendons ici *als höchsten Wesens* par *comme Être suprême*, alors que nous avons traduit *höchste Vollkommenheit* par *souveraine perfection*. Outre le caractère classique de ces

expressions, on maintient le rapport entre le *souverain* Bien et la *souveraine* perfection (*höchst* dans les deux cas).

456. Anaxagore (vers 500-428 av. J.-C.) a vécu trois décennies à Athènes, dans l'entourage de Périclès. Il s'intéressa particulièrement à l'astronomie et fut donc plus météorologue que physiologue. Sa *Physique* fut sans doute le premier livre de philosophie écrit en prose. Anaxagore pose deux infinis : des corps singuliers élémentaires appelés par Aristote *homéoméries*, et l'Intellect ou Intelligence (νοῦς) qui est la cause du mouvement et de la mise en ordre des choses. Pour Platon, Aristote, et plus tard Leibniz, la nature *spirituelle* de l'Intellect ne fait pas de doute. Il en va de même pour Kant selon lequel « Platon pensait pouvoir déduire de l'intuition pure présente au cœur de l'esprit humain ce qu'Anaxagore concluait des objets de l'expérience et de leur liaison finalisée » (*Critique de la faculté de juger*, §~62, AK V 363 ; p. 354). Mais il faut se reporter, pour la discussion de cette lecture traditionnelle au livre : *Les Écoles présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont [avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier], Paris, Gallimard, 1988, « Folio-Essais », 1991, p. XLV-LII, et p. 593-659.

Kant oppose ici Anaxagore aux philosophes plus anciens (*älteren* et non *alten*), c'est-à-dire aux physiologues ioniens (cf. aussi AK XVIII, 518, Réflexion 6232) et au « physicien » Démocrite (cf. AK XVI, 59 : « Physici : Demokritus. Theologi : Anaxagoras »), et il affirmera dans les textes préparatoires au *Conflit des facultés*, qu'« Anaxagore, Platon et les Romains qui philosophaient » ont emprunté la grande voie qui mène au « monothéisme déterminé moralement » (AK XXIII 440 ; cf. Heinz Heimsoeth, « Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie », *Kantstudien*, 57, 1966, p. 206-229, et notamment p. 211 *sq.*). Kant donne donc aussi une interprétation morale de la mise en mouvement par l'Intellect. Comme il y eut, parmi les philosophes anciens, d'autres philosophes qui empruntèrent la voie d'Anaxagore (et notamment Platon), il faut donner un sens *temporel* à la formulation du texte : *über den Anaxagoras hinaus* (= avant Anaxagore, dans l'histoire de la philosophie grecque), et non

un sens général (= en dehors d'Anaxagore…). Une référence à Kant est d'ailleurs prise comme exemple dans Grimm (*Deutsches Wörterbuch*, Elfter Band, II. Abteilung, 1936, p. 109) pour l'usage temporel de *über* en remontant dans le temps.

Il faut rappeler que Socrate, dans le *Phédon* (97b-99d ; cf. traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, « GF », 1991, p. 273-277), loue le progrès qu'Anaxagore a permis de faire faire à la pensée, mais exprime aussi sa déception quant au résultat. Kant connaissait le *Phédon* par la traduction libre qu'en avait proposé Mendelssohn en 1767 (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*), et qui a attiré à nouveau l'attention du public cultivé sur ce dialogue essentiel. Mendelssohn et son texte se trouvent cités – ce qui montre l'estime dans laquelle il les tenait, Kant faisant une entorse à son principe de ne pas donner de critiques de livres – dans la *Critique de la raison pure* (B413-415).

457. Il s'agit de la déduction transcendantale des concepts *a priori* (des catégories) de l'entendement pur, dans la *Critique de la raison pure*. « La faculté d'en faire usage a toujours besoin d'une déduction : ce qui tient, au fait que, pour garantir la légitimité d'un tel usage, des preuves tirées de l'expérience ne sont pas suffisantes, alors qu'il faut pourtant savoir comment ces concepts peuvent se rapporter à des objets qu'ils n'empruntent en tout cas à aucune expérience. J'appelle par conséquent l'explication de la manière dont des concepts peuvent se rapporter *a priori* à des objets leur *déduction transcendantale*, et je la distingue de la déduction *empirique*, laquelle montre de quelle façon un concept est acquis par expérience et par réflexion sur celle-ci, et ne concerne donc pas la légitimité de ce concept, mais le fait d'où procède sa possession » (A85 / B117, AK IV 69, AK III 100 ; p. 170).

458. Il faut distinguer l'inné et l'*a priori*. Cette dernière expression signifie que seules sont « innées » les conditions de la connaissance, et non les connaissances elles-mêmes.

459. Cf. *D'un ton grand seigneur* (*op. cit.*, p. 100-103) où se trouve développée cette critique de Platon, critique limitée cependant, puisque Kant voit en lui « sans qu'il y ait de sa faute

[…] le père de toute exaltation en philosophie », et qu'il vise surtout ceux qu'il appelle les « nouveaux platoniciens » ou les « platoniciens modernes ». Ici, le théologien joue le rôle de celui qui projette les ombres dans l'Allégorie de la caverne, mais Platon ne fournit que l'occasion d'une mauvaise interprétation. Mais surtout, cette critique ne doit pas faire oublier le rôle joué par la philosophie de Platon dans la formation de la philosophie morale de Kant. C'est avec Platon que Kant élabore la spécificité de son propre rationalisme moral contre les philosophies du sentiment moral qui lui avaient permis de mettre au jour les limites du rationalisme wolffien. Le § 9 de la *Dissertation de 1770* (*op. cit.*, p. 47) en témoigne, et surtout l'important passage de la *Critique de la raison pure* interprétant, contre l'historien de la philosophie Brucker, les Idées de Platon comme idées pratiques et comme témoignage de l'effort d'une pensée qui ne veut pas se contenter « d'épeler simplement des phénomènes » (A312-320 / B368-377, AK IV 199-204, AK III 245-250 ; p. 341-346). Sur l'importance de la pensée de Platon pour la philosophie morale kantienne, on se reportera à Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen, op. cit.*, p. 9-27, et Heinz Heimsoeth, *Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie*, art. cité, *passim*.

Sur la « lanterne magique », cf. la « Lettre à Friedrich Heinrich Jacobi du 30 août 1789 » ; parlant du syncrétisme de Herder, Kant écrit : « comme à travers une lanterne magique, on assiste un instant à des prodiges qui disparaissent aussitôt après, laissant les ignorants penser avec émerveillement qu'une chose extraordinaire est cachée là-dessous, qu'ils ne peuvent simplement pas saisir » (*Correspondance, op. cit.*, p. 379).

460. Cf. *supra*, la note 398 sur la « canonique » d'Épicure.

461. Le texte porte seulement *Nun aber, nachdem…*, ce qui donne l'impression, à la fin, d'une phrase *inachevée*. Les éditeurs (Natorp, Ak V, p. 505, à propos de 141, 15-25) et traducteurs ont pensé que la suite et la fin de la phrase manquaient. En réalité, il n'y a pas de rupture de construction, car il faut *lire ce début de phrase en sous-entendant le début de la phrase précédente* encore présent à l'esprit (*Denn dadurch allein kann verhütet werden = Car c'est par là seulement que*

l'on peut éviter). Il convient donc de lire : (*Es kann*) *nun aber* (*allein verhütet werden*), *nachdem die Kritik…*, ce que nous avons rendu par : *Mais, évidemment, tout cela ne peut être évité qu'après que la critique…*, en restituant ce qui est sous-entendu *et en gardant la ponctuation de l'original*.

462. Cf. *Critique de la raison pure*, « Discipline de la raison pure ». C'est dans son usage transcendantal (qui dépasse les limites de l'expérience possible) que la raison pure a besoin d'une « discipline » qui « dompte » le penchant à l'élargissement en bornant, pour l'extirper, le penchant constant à s'écarter des règles de cette discipline (A708 / B736, AK III 466 ; p. 601 *sq.*).

463. Le texte de la première édition porte *Ungrund*. Mais il faut évidemment lire *Urgrund* (= fondement originaire). L'erreur a été corrigée dans la deuxième édition. Dans sa note qui suivra, un peu plus bas, Kant précisera qu'il s'agit du concept d'un être absolument nécessaire. C'est donc l'« idéal de la raison pure ».

464. Cf. *supra*, note 450 : l'« opinion théorique » dont il est question ici est ce que Kant appelle, dans la *Critique de la raison pure*, une « hypothèse hyperphysique » qui, *en ce qui concerne l'explication scientifique de la nature*, est « un principe de la raison paresseuse » (A773 / B801, AK III 504 ; p. 639). Mais ces hypothèses sont acceptables, non dans un usage dogmatique, mais « polémique ». On pense évidemment à la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu (cf. *supra*, notes 450, 451 et 453). Kant précise cependant déjà, dans la *Critique de la raison pure*, que « du *point de vue de l'usage pratique*, la raison possède un droit d'admettre quelque chose qu'elle n'était aucunement autorisée à supposer, en l'absence d'arguments suffisants, dans le domaine de la simple spéculation » (A776 / B804, AK III 506 ; p. 641).

465. Thomas Wizenmann (1759-1787) est un théologien et philosophe d'origine souabe qui, une dizaine d'années avant Hegel, Hölderlin et Schelling, soit à partir de 1775, a étudié au Stift de Tübingen. Il se lie d'amitié, en mai 1783, avec Jacobi. Ce dernier avait eu entre les mains son ouvrage : *Göttliche Entwicklung des Satans durch das Menschen-geschlecht* (1782). Lorsque Wizenmann tombe malade de la tuberculose

qui l'emportera à 27 ans, Jacobi le recueille chez lui, à Pempelfort (en 1785), et il s'occupera de lui jusqu'à sa mort. Il est l'auteur d'un ouvrage, anonyme dans un premier temps et attribué à Herder, intitulé : *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie ; kritisch untersucht von einem Freiwilligen*, 1786. Sur sa vie, on peut se reporter à la biographie en deux volumes d'Alexander Freiherr von der Goltz : *Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's, in Mittheilungen aus seinem Briefwechsel und hanschriftlichen Nachlasse, wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen. Ein Beitrag zur Geschichte des innern Glaubenskampfes christlicher Gemüter in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1859)*. On trouve une analyse de sa pensée dans : Hermann Timm, *Gott und die Freiheit…, op. cit.*, p. 242-275, 440-450, 466-467, et *passim*. Wizenmann s'est considéré à juste titre comme visé directement par l'opuscule avec lequel Kant est intervenu dans la « querelle du panthéime » : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786). Il consacrera ses dernières forces à répondre à Kant dans la revue : *Deutsches Museum* (Erster Band, Januar bis Junius 1787, [Februar], Leipzig, in der Weygandschen Buchhandlung, p. 116-156), avec un écrit qu'il présente lui-même comme inachevé : *An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie* (Pempelfort, 1786). Il mourra avant la parution de ce texte que Kant a en vue dans cette note.

Il convient d'accorder de l'importance au fait qu'il s'agit du seul critique que Kant cite nommément Il rend par là hommage à la qualité du texte de Wizenmann, et on peut considérer que les deux dernières sections (VIII et IX) de la « Dialectique » lui sont en partie dédiées.

Wizenmann se défend de d'être partisan d'une foi aveugle et de la *Schwärmerei*. Il veut montrer que son accord avec Jacobi se limite à la négation de la possibilité d'une connaissance rationnelle *a priori* de Dieu (*ibid.*, p. 118), qu'il faut que toute vraie conviction de l'existence de Dieu « commence avec des faits, partant avec une perception, un sentiment, une croyance » (*ibid.* ; c'est nous qui traduisons). D'où vient le contenu de cette croyance ? C'est dans la réponse à cette question qu'il se

sépare de Jacobi. « Jacobi s'éleva, par l'analogie avec la force inexplicable de la volonté humaine, qui est pour lui une étincelle de vie de la divinité, jusqu'à cette divinité, comme étant sa source, avec la conviction que la divinité se révèle avec d'autant plus de ferveur que la volonté aura été mieux purifiée ; *je préférai, quant à moi, m'en tenir à la Bible* » (*ibid.*, p. 118-119 ; c'est nous qui soulignons). C'est la raison, en tant qu'elle est consciente de ses limites, qui nous autorise elle-même à chercher d'autres sources. « Ou bien, en l'absence de tout fondement objectif de la raison spéculative, des faits nous sont donnés, à partir desquels le concept d'un être plus élevé se laisse abstraire immédiatement ; et cela nous conduirait à une connaissance historique de Dieu, connaissance qui se développerait progressivement et par degrés ; ou bien nous nous contentons de fondements purement subjectifs. J'ai choisi le premier chemin ; vous avez pris l'autre, et vous avez aussi emmené Mendelssohn sur ce chemin » (*ibid.*, p. 124). Les fondements soi-disant rationnels sont subjectifs, « il ne saurait exister de principe purement objectif de la raison », sauf des propositions identiques (*ibid.*, p. 129). Ainsi, ce qu'il y a de nécessaire dans le principe de causalité, c'est uniquement le lien logique que l'on peut exprimer ainsi : s'il y a quelque chose qui suit, alors il y a aussi quelque chose qui précède, « et le fondement de sa validité objective réside manifestement dans l'identité du concept, à savoir que quelque chose qui suit inclut nécessairement en soi quelque chose qui précède. Tout le reste, dans la proposition : chaque effet a une cause, est entièrement empirique et subjectif » (*ibid.*, p. 129). C'est le cas pour les autres concepts en jeu dans ce principe, ceux de succession et de connexion (*ibid.*, p. 130). La croyance rationnelle doit être appelée *Bedürfniβglauben* (*ibid.*, p. 142), « croyance par besoin ». Wizenmann retourne en effet l'accusation de *Schwärmerei* contre Kant. « Car s'il doit être raisonnable, pour l'homme qui pense, de présupposer et de croire en un Dieu, pour l'affirmation de l'existence duquel tous les fondements lui manquent, uniquement parce que c'est un besoin pour lui dans l'usage pratique de sa raison, alors il faut aussi qu'il soit raisonnable de la part de l'amant de présupposer et de croire en l'amour d'une créature, pour l'affirmation de la réalité duquel tous les fondements lui manquent, uniquement parce que cette

croyance est un besoin pour lui. Mais comment appelle-t-on l'état d'un tel amant ? Et comment doit-on appeler l'état d'un tel croyant ? » (*ibid.*, p. 137). Dans sa note, Kant répond à partir de l'exemple de l'amant exalté. Wizenmann ne manque pas d'humour lorsqu'il prend cet exemple caractéristique précisément de la littérature du « *Sturm und Drang* », qui rappelle *Les Souffrances du jeune Werther*, ou encore *Waldbruder. Ein Pendant zu Werthers Leiden*, de J.M.R. Lenz (cf. Hermann Timm, *Gott und Freiheit*…, *op. cit.*, p. 448 *sq.*).

466. Dieu, comme transcendance, devient le symbole de la finitude. Cf. *supra*, note 8.

467. *Jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauche ferner zum Grunde zu legen* (= *à admettre cette existence et, en outre, (à) la poser au fondement de l'usage de la raison*) se rapporte évidemment à *Bestimmung unseres Urteils* (= *détermination de notre jugement*), et non à *dem theoretischen Bedürfnisse* (= *le besoin théorique de la raison*).

468. Nous traduisons ainsi *sondern, als freiwillige*, […], *Bestimmung unseres Urteils*… L'édition Vorländer ne restitue pas exactement ce texte de la première édition, mais donne : *sondern als freiwillig zur moralischen* (*gebotenen*) *Absicht zuträgliche* […] *Bestimmung*…, ce qui modifie le sens en ne donnant pas à *freiwillige* une valeur autonome, mais relative à *zuträgliche*.

469. *Dieser ist also nicht geboten, sondern… selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen*. Kant n'a pas écrit : *Dieser ist also nicht geboten, sondern als* […] *aus der moralischen Gesinnung selbst entsprungen*. On ne peut donc pas, en toute rigueur, bien que le sens du texte n'en soit pas ici altéré, traduire par : *Cette croyance n'est donc pas commandée, mais elle dérive de l'intention morale même comme* […]. Kant veut nettement opposer cette croyance en tant qu'elle s'impose elle-même, provenant de l'intérieur de la résolution, à une croyance imposée de l'extérieur. En d'autres termes, l'acte-de-tenir-pour-vrai est inhérent à une liberté en acte dans la résolution, et en même temps la croyance venant de nous-mêmes s'impose pourtant elle-même, en nous. Kant précise bien qu'il s'agit de l'acte d'une volonté libre (*freiwillig*).

470. (*Er*) *kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken geraten*. L'adverbe *öfters* (= *assez souvent*) ne doit pas être oublié.

471. Cf. aussi, dans un sens analogue, le § 86 de la *Critique de la faculté de juger* (« De la théologie morale », AK V 442-445 ; p. 440-444, notamment p. 441).

472. *Eine wissenschaftliche Erkenntnis derselben. Derselben*, étant donné le contexte, ne peut renvoyer qu'à *raison*, et non à *principes*. En effet, *la façon de procéder* avec *des propositions-fondamentales pures* en vue *d'une connaissance scientifique (par cette raison)* permet de transformer en *système* le *contenu divers d'une connaissance*, ce qui définit la *science*.

473. On voit clairement ici que le terme *Entschließung*, qu'il faut traduire par *résolution*, désigne seulement la face subjective de ce qu'est la *Gesinnung* (que nous avons toujours traduit par *résolution* parce que ce terme, en français, exprime bien plus que la face subjective ou le côté psychologique dénoté par le terme *Entschließung*) en tant que telle. En effet, Kant dit explicitement que la moralité des résolutions [*Gesinnungen*] suppose de fermes résolutions-décisions [*kräftige Entschließungen*] d'agir par pur devoir, lesquelles ne sont vraiment possibles que si l'on présente la pure vertu comme ressort.

474. La structure de la phrase présente une première difficulté, car *als* (*alle Anlockungen = toutes les séductions*) établit une comparaison, non entre ces *séductions* et *les résolutions plus énergiques (de préférer la loi, par pur respect pour elle, a toute autre considération)*, mais entre ces séductions et *le pouvoir* (mehr *Macht über das menschliche Gemüt haben… könne…*, als *alle Anlockungen…*) qu'a la présentation de la vertu pure (de la vertu dans sa pureté) ainsi que *la force du ressort* qu'elle fournit (*eine* weit stärkere *Triebfeder abgeben könne…* als…) pour produire des résolutions *plus* énergiques *en vue de* préférer la loi *par pur devoir…*, plus énergiques que les résolutions qui nous conduisent à la simple légalité. Le problème de compréhension réside dans le fait que *les résolutions plus énergiques de préférer la loi, par pur respect*

pour elle, à toute autre considération, ne pourraient *en aucun cas* être produites *par les séductions*… des plaisirs.

475. Il y a ici une deuxième difficulté dans cette phrase. Il faut constater, avec Vorländer, qu'un verbe de ce type manque dans le texte original (*entspringen = provenir de*).

476. Il y a, enfin, une troisième difficulté dans cette phrase, qui tient au fait de l'ambiguïté de ce à quoi se rapporte *und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag*. Comme il est question de l'effet que peuvent avoir *toutes les séductions* (*alle Anlockungen*)… *ou aussi toutes les menaces* (*oder auch alle Androhungen*), on peut penser que cela se rapporte à *Anlockungen, die aus Vorspiegelungen*… (*und überhaupt allem dem*… [*entspringen*]). La généralisation *Vergnügen und überhaupt … Glückseligkeit* le justifie ; l'absence de virgule entre *Vergnügen* et *und überhaupt* le confirme. Enfin, si cela devait se situer sur le même plan que *Anlockungen* et *Androhungen*, dans une énumération (*Anlockungen… und Glückseligkeit…, oder auch alle Androhungen*), on devrait lire *als alle Anlockungen…, und überhaupt alles das, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen… wirken können.*

477. *Vor dem inneren Richterstuhl*. Il s'agit bien du tribunal (*forum*) de la conscience.

478. *Reichliche*, et non *reiche.*

479. Nous traduisons ainsi *das Räsonieren*. Traduire simplement par *raisonnement* serait trop accorder à cette activité d'un point de vue logique, et en même temps perdre de vue son aspect polémique, mais qui reste cependant dans les limites de la supposition d'un sens commun.

480. Kant pense sans doute à un certain nombre d'œuvres que les historiens de la littérature allemande classent sous la rubrique « *Empfindsamkeit* » (1740-1780). Ce courant, fortement influencé par des auteurs anglais (Samuel Richardson), cultive la sensibilité et la sentimentalité pour éclairer moralement. On ne peut le séparer abruptement de l'*Aufklärung*. La sensibilité peut souvent y friser la sensiblerie, et même n'être que cela (cf. par exemple, pour une présentation

de la période et des noms les plus importants, H. A. und E. Frenzel, *Daten deutscher Dichtung. Chronologischer Abriβ der deutschen Literaturgeschichte*, Band I, « Von den Anfängen bis zur Romantik », München, DTV, [5] 1969, p. 187-200).

Mais il faut noter également que Kant, pour qui la vertu obéit au principe de « *l'apathie* (considérée comme force) » (MM II, DV, « Introduction », XVI, p. 255), apathie morale ne signifiant pas indifférence, considère comme une sage disposition de la nature le fait qu'elle ait implanté en nous l'affect, l'impulsion pathologique (sensible) pouvant jouer le rôle d'un stimulant, « comme subrogat temporaire de la raison », cette dernière pouvant « produire une dynamisation de la volonté par l'association de ses Idées à des intuitions (exemples) qu'elle leur assigne comme c'est le cas dans les discours religieux ou encore politiques que l'on prononce devant la foule, ou même quand, dans la solitude, on parle à soi-même » (*Anthropologie*, § 75, p. 220-221). Cf. *supra*, note 390.

481. Il y a une sorte d'immédiateté de l'orientation morale qui permet cette comparaison avec une distinction qui relève de la forme pure, subjective mais universelle, de l'intuition *sensible* spatiale.

482. *Einer… nicht vermögenden Person* désigne une personne qui est sans ressources ou sans pouvoir, une personne, ici, qui n'a pas les moyens de se défendre en général.

483. Anne Boleyn (1507-1536) fut dame d'honneur de Catherine d'Aragon, épouse de Henri VIII (1491-1547). La passion de ce dernier pour Anne Boleyn fut une cause qui conduisit au schisme anglican, puisque le pape refusa d'annuler le mariage avec Catherine d'Aragon. Mais le divorce eut lieu, et l'Acte de suprématie (1534) établit le roi comme chef unique de l'Église anglaise. Les catholiques furent poursuivis, et Thomas More, chancelier, sera exécuté en 1535. Henri VIII épousa Anne Boleyn qui fut couronnée en grande pompe à Westminster. Elle eut pour fille la future Élisabeth I^re^. Mais le roi s'éloigna d'elle, et elle fut accusée d'adultère et condamnée à mort par un tribunal où siégeait son père. Henri VIII épousa Jane Seymour le lendemain. Celle-ci mourut après la naissance du futur Édouard VI. Le roi se maria à nouveau avec Catherine

Howard qui fut exécutée, puis avec Anne de Clèves qu'il répudia au bout de six mois, et enfin avec Catherine Parr qui lui survécut.

484. La valeur du mérite n'est pas dans la satisfaction de l'agent vue comme récompense.

485. *Überall* a le sens de *überhaupt*, et ce dernier terme signifie ici *eigentlich.*

486. Proposition souvent mal interprétée, et de façon intéressée. Car Kant ne dit pas que la vertu est constituée par la souffrance, il ne dit pas que pour être vertueux il faut nécessairement souffrir, mais que ce qu'est la vertu se laisse mieux mettre en lumière dans les exemples où il faut souffrir pour agir par devoir, où la détermination pathologique vient radicalement s'opposer à elle.

On sait que Schiller voulait prévenir cette mésinterprétation. « Dans la philosophie morale kantienne l'idée du devoir est présentée avec une dureté telle qu'elle rebute toutes les Grâces [qui personnifiaient le don de plaire] et qu'elle pourrait aisément susciter la tentation, chez un esprit débile, de chercher la perfection morale sur la voie d'un sombre ascétisme de trappiste » (Friedrich Schiller, *Aus der Abhandlung über Anmut und Würde* (1793), *Materialien, op. cit.*, p. 216 ; c'est nous qui traduisons). Kant la récuse explicitement d'ailleurs (cf. la citation extraite de l'*Anthropologie* dans la note 63, où les « vertus » monacales apparaissent comme étant des… vices). Schiller justifie cependant le rigorisme kantien parce que, dit-il, Kant devait combattre toutes les déformations empiristes de la morale. Mais pour lui, ce travail étant fait, il faut essayer d'accorder raison et sensibilité dans la pratique de la vertu, et cela peut se faire par la médiation de la *beauté* (cf. *ibid.*, p. 211-220). On laissera au lecteur le soin de se reporter à ce que Kant répond à Schiller, à propos de « sa dissertation rédigée de main de maître, sur *la grâce et la dignité* dans la morale », dans *La Religion*, I, Remarque, note 2, éd. citée, p. 68-69.

487. *Nicht etwa ein Anspruch auf die innere Meinung von Großmut und edler verdienstlicher Denkungsart.* Il est question ici de prétention consistant à croire que l'opinion que l'on a de soi-même est fondée.

488. Il faut, dans les grandes actions, admirer la grandeur du devoir, et non le mérite de celui qui agit. Ce n'est qu'à cette condition que les exemples, qui sont nécessaires, jouent leur véritable rôle, et ne sont pas pernicieux pour l'agir moral. La croyance en sa propre magnanimité flétrit le cœur par la vanité qu'on en tire. L'exemple montre simplement qu'il n'est pas impossible de faire son devoir, puisqu'on peut conclure du réel au possible. Mais il n'y a ni héros ni saints, parce que la valeur morale est celle de la loi, et non celle de l'individu qui ne fait que son devoir.

489. Parce que l'on cultive ainsi la recherche de l'autosatisfaction dans une effusion passagère, où la morale devient un simple moyen de s'applaudir soi-même, et se trouve, par là, transformée en son contraire, en incarnation du mal radical achevé. Autrui est alors transformé en simple moyen pour celui qui veut se donner et donner en spectacle sa bonne conscience.

490. Livrer la morale au sentiment, c'est rendre contingent le devoir, et signifie souvent nier les *droits* des hommes puisque leur respect est soumis à un élan, voire un engouement passager.

491. Il vaut mieux préciser que Kant ne contredit pas ce qu'il écrivait p. [110-114], car les concepts dont il est question ici ne sont pas ceux de bien et de mal, mais ceux qui interviennent dans les formulations de l'impératif catégorique.

492. Parce que cet homme, d'un côté, a fait son devoir, mais, d'un autre côté, il a fait plus que son devoir.

493. Il ne s'agit évidemment pas de devoirs qui concerneraient un culte à rendre à Dieu, mais des devoirs moraux fondamentaux qui ont été pensés et présentés comme commandements divins.

494. Le texte original est : *so widmen wir der Befolgung desselben.* Mais *desselben* ne pourrait se rapporter qu'à *das moralische Gesetz*, ce qui, du point de vue de la construction, n'est pas possible, car elle oppose *Übertretung* (= *transgression*) et *Befolgung* (= *observation*). Il faut donc,

avec Wille (article cité, p. 471), substituer *derselben* (= *unerläßliche Pflicht = devoir rigoureux)* à *desselben.*

495. Le contexte montre clairement que Kant parle de l'instinct de conservation. L'exemple du tyran qu'il va prendre à nouveau (cf. la note suivante) le confirme.

496. Juvénal, *Satires*, VIII, 79-84, *op. cit.* (note 94), p. 105 : « Sois bon soldat, bon tuteur ; sois arbitre incorruptible ; si jamais on t'appelle en témoignage dans un cas incertain et douteux, quand même Phalaris t'ordonnerait de mentir et ferait avancer son taureau pour te dicter le parjure, regarde comme l'infamie suprême de préférer l'existence à l'honneur et de perdre, pour sauver ta vie, ce qui est la raison de vivre. » Rappelons que Kant a déjà utilisé, p. [54], la substance de cet exemple du tyran ordonnant de porter un faux témoignage.

Phalaris fut tyran d'Akragas (Agrigente) en Sicile, vers la fin de la première moitié du VI^e^ siècle av. J. -C., peu après la fondation de la cité. Il fut célèbre pour sa cruauté. On raconte qu'il faisait rôtir ses ennemis jusqu'à la mort dans un taureau d'airain sous lequel brûlait un feu ; leurs cris résonnaient comme les mugissements d'un taureau.

497. Ce membre de phrase présente deux difficultés principales. Mettons-les en évidence : […], *und ist* in *demselben Bewußtsein des Gesetzes* auch als Triebfeder *eines die* Sinnlichkeit beherrschenden *Vermögens unzertrennlich*, […]. Natorp et Vorländer voudraient lire *von* plutôt que *in*. Nous préférons maintenir le texte original, en comprenant ce *in* au sens de *pour* (*cette conscience*). Nous proposons de lire *Bewußtsein des Gesetzes* auch *als Triebfeder* comme un tout, *demselben* désignant la conscience dont il est question en début de phrase, à savoir la conscience *que l'on peut parce que l'on doit* ; *auch*, dans ce cas, signifie que nous n'avons pas seulement connaissance de la loi, mais conscience aussi du fait que cette loi est également ressort. Cela veut dire que Kant rappelle explicitement le contenu de ce dont nous sommes conscients, et il le fait parce que c'est *pour cette* conscience (*in* = *dans*, si l'on veut) que le lien entre le devoir (*sollen*) et le pouvoir (*können*) est inséparable d'un *pouvoir* (*Vermögen*) *dominant la sensibilité, c'est-à-dire de la liberté*. Kant reprend

ici ce qu'il a présenté, dans le Scolie des § 5-6 de l'« Analytique » (p. [52-54]), comme la preuve de l'existence de la liberté. Un détail peut le confirmer ici : la citation de Juvénal, quelques lignes plus haut, présente l'exemple du tyran ordonnant à quelqu'un, sous peine de mort, de porter un faux témoignage, *exemple qui était déjà pris précisément à la fin de ce scolie*. Ajoutons que le génitif (*ist… eines… Vermögens unzertrennlich*) a la valeur d'un datif ici (*eines* = *von einem*).

498. *Der* ne peut ici désigner que l'*Effekt* (terme masculin), soit l'*effet* dont il vient d'être question.

499. *Derselben* se rapporte à *Triebfeder* (= *ressort*).

500. Il s'agit de distinguer « *les lois pour faire obligation et les lois qui font obligation* », ou « *les lois pour obliger des lois qui obligent* ». Le contexte éclaire parfaitement la distinction, plus facile à rendre en allemand qu'en français, par exemple par « *Gesetze des Verpflichtens von verpflichtenden Gesetzen* » (cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Joachim Kopper, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, Universal-Bibliothek Nr. 1111, 1961, p. 249).

501. Kant distingue *wesentliche* et *außerwesentliche Pflichten* pour distinguer les devoirs juridiques et les devoirs éthiques. Cela correspond à la distinction qui sera faite dans la *Doctrine de la vertu* entre les devoirs stricts et les devoirs larges (cf. MM II, DV, « Introduction », VII, *op. cit.*, p. 231 *sq.*).

502. À nouveau, citation de Juvénal, *Satires*, I, 74 : « *La probité, on la loue, mais elle grelotte*. » (*op. cit.* (note 94), p. 8-9).

503. Il y a ici une très brève esquisse de ce que Kant développera dans la *Critique de la faculté de juger.* La contemplation (*Kontemplation* dans le § 5 ; *Betrachtung*, ici, nous semble en être l'équivalent, mais il ne s'agit pas seulement de la contemplation esthétique) de certaines choses (belles) a pour effet sur le sujet la conscience du « libre jeu » de l'imagination et de l'entendement (*Critique de la faculté de juger*, § 9 ; ici : « l'harmonie de nos facultés de connaître ») dans une satisfaction « désintéressée » (cf. § 2 : la volonté de maîtrise, théorique et pratique, qui s'intéresse à l'existence de

l'objet, est mise entre parenthèses) qui, comme telle, est universellement communicable pour tous les sujets qui jugent (elle n'est pas l'agréable, toujours rapporté à l'individu et aux plaisirs des sens ; cf. § 8-9). C'est pourquoi il y a là une prise de conscience de ce qui « nous élève au-dessus de l'animalité » ou, comme le dit la *Critique de la faculté de juger*, « d'un certain ennoblissement et d'une certaine élévation au-delà de la simple capacité d'éprouver un plaisir par l'intermédiaire d'impressions des sens » (§ 59). Mais l'harmonie des facultés de connaître et le plaisir désintéressé peuvent aussi être ceux du naturaliste pour l'esprit duquel le constat de la finalité dans la nature est source de satisfaction (c'est le sens de l'évocation de Leibniz à la fin de l'alinéa précédent). Ainsi, dans le § 83 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant écrira que « les beaux-arts et les sciences, qui, par un plaisir susceptible d'être universellement communiqué […], rendent l'être humain, sinon moralement meilleur, du moins plus civilisé, gagnent très largement sur la tyrannie du penchant sensuel et préparent ainsi l'homme à une maîtrise où seule la raison doit avoir du pouvoir » (§ 83, AK V 433 ; p. 431). Dans tous les cas, et c'est le sens de la comparaison de Kant, il y a un plaisir désintéressé dans l'exercice de la faculté de juger qui signifie une prise de conscience indirecte, mais sensible (« symbolique » dira le § 59) de la liberté.

504. *Réflexion* traduit ici *das Nachdenken.* Cela signifie que la splendeur du ciel étoilé et l'expérience de l'obligation nous donnent sans cesse à penser. C'est le caractère sublime du ciel étoilé qui est évoqué dans la phrase qui suit, plus précisément le sublime mathématique, présentation « par subreption » du pouvoir de la raison pure en général.

505. Il y a ici l'esquisse de la mise en relation du caractère sublime du ciel étoilé avec le sublime en nous, la raison pure et la liberté, révélée et attestée par la loi morale ; Kant esquisse la description d'un déplaisir (le sentiment de notre néant) qui plaît (admiration, fascination même devant le spectacle du ciel étoilé). Dans la « Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants » qui suit le § 29 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant définit l'« admiration [*Bewunderung*] » dont il est question au début de cette phrase

comme « un étonnement [*Verwunderung*] qui ne cesse pas quand disparaît la nouveauté », et l'« étonnement » comme un affect lié à la représentation de la nouveauté qui dépasse l'attente » (AK V XXXXX p. 256). Plus précisément encore « l'*étonnement* est-il un choc de l'esprit se XXXXX à l'incompatibilité de représentation et de la règle qu'elle fournit avec les principes inscrits déjà au fondement de cet esprit – choc qui suscite ainsi un doute quant à la question de savoir si notre façon de voir ou de juger a été correcte ; l'*admiration* est en revanche un étonnement qui resurgit toujours indépendamment de la disparition de ce doute » (AK V 365 ; p. 356). Le doute concerne le caractère suffisant de l'approche de l'entendement qui objective simplement ce qui est vu ; les concepts ne sauraient épuiser la signification du spectacle pour nous. Ainsi « dans une évaluation esthétique de la grandeur […] le concept numérique doit être écarté ou transformé » (AK V 259 ; p. 242). Alors se trouvent « [réprimées] les prétentions inquiétantes de l'entendement, qui (dans la mesure où il est capable d'indiquer *a priori* les conditions de possibilité de toutes les choses qu'il peut connaître) fait comme s'il avait aussi, par là, enfermé dans ses limites la possibilité de toutes les choses en général » (AK V 167-168 ; p. 145). Le ciel étoilé est sublime parce que nous sommes aussi amenés à « le regarder comme on le voit, comme une vaste voûte qui comprend tout » (AK V 270 ; p. 253). Le sentiment du sublime dans la nature correspond « à un respect pour notre propre destination – respect que, par une certaine subreption (substitution d'un respect pour l'objet au respect pour l'Idée de l'humanité en nous comme sujets), nous témoignons à un objet de la nature qui nous rend en quelque sorte intuitionnable la supériorité de la destination rationnelle de nos pouvoirs de connaître sur le pouvoir la plus grand de la sensibilité » (AK V 257 ; p. 239). Kant écrivait déjà en 1764 : « La nuit est *sublime.* Le jour est *beau.* Ceux qui possèdent le sentiment du sublime sont portés aux sentiments élevés de l'amitié, de l'éternité, du mépris du monde, par le silence d'une nuit d'été, lorsque les tremblantes lueurs des étoiles traversent la nuit brune et que la lune solitaire paraît à l'horizon. L'éclat du jour inspire, avec le feu du travail, un sentiment de joie. Le sublime *émeut* [*rührt*], le beau *charme* [*reizt*] » (*Observations sur le sentiment du beau*

et du sublime ; traduction, introduction et notes par Roger Kempf, Paris, Vrin, 1992, p. 18-19). C'est évidemment la *Critique de la faculté de juger*, dans l'« Analytique du sublime », qui approfondit la question. Sur l'ensemble des textes de Kant et sur le contexte littéraire qui peuvent éclairer ce mot célèbre, nous nous permettons de renvoyer à : Rudolf Unger, « *Der bestirnte Himmel über mir…* » *Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant – Wortes* (1924), *Gesammelte Studien*, Zweiter Band : « Aufsätze zur Literatur und Geistesgeschichte », Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1966, p. 40-66. On peut aussi se reporter à l'article très stimulant de Joachim Ritter, *Landschaft* (1963), *Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, p. 141-190 ; on en trouve une traduction, par Gérard Raulet, dans la revue Argile, XVI, Paris, été 1978, p. 27 *sq.*

506. *Auf nutzbare… Art*, et non *auf nützliche Art.* C'est la sûreté, l'efficacité de la démarche qui est visée, plutôt que l'utilité de la recherche.

507. *Schwärmerei.*

508. Il faut entendre par méthode « une façon de procéder *suivant des principes* de la raison, par lesquels seulement le divers d'une connaissance peut devenir un système » (p. [269]). Kant a longuement insisté, dans la « Préface de la deuxième édition » de la *Critique de la raison pure*, sur le caractère décisif de la méthode qui a rendu possibles les progrès de la mathématique et de la physique, alors que la démarche de la métaphysique n'était qu'un simple tâtonnement (cf. B VII-XXIII, AK III 7-16 ; p. 73-81) ; « [la *Critique de la raison pure*] est "un traité de la méthode" » (B XXII, AK III 15 ; p. 81).

509. Kant évoque bien sûr la naissance et le développement de la physique mathématique, de Galilée à Newton. Galilée a formulé, dans les *Discours concernant deux sciences nouvelles* (1638), la loi de la chute libre des corps, loi énonçant que ce mouvement de chute libre est un mouvement uniformément accéléré ; la loi est d'abord formulée mathématiquement (géométriquement) *a priori*, avant d'être confirmée par l'expérimentation étudiant la chute ralentie le long d'un plan

incliné, où Galilée montre que le rapport des espaces parcourus aux carrés des temps mis pour parcourir ces espaces est une constante. Il faut rappeler que Kant évoque cette expérience célèbre dans la « Préface à la seconde édition » de la *Critique de la raison pure*, et qu'il y voit la révolution méthodologique qui constitue la science moderne. Descartes, quant à lui, a analysé le mouvement de la fronde dans les *Principes de la philosophie*, à l'occasion de la formulation du principe d'inertie (*Principes*, II, art. 37-39), et de l'analyse du mouvement de rotation (*Principes*, III, art. 57-59), et posé que le mouvement des astres est semblable à celui de la fronde (*Principes*, III, art. 60). Il faut mentionner ici que Kant possédait, parmi ses livres, en latin, les *Principes de la philosophie* (éd. de 1650), ainsi que les *Méditations métaphysiques* (éd. de 1650) et la *Géométrie* (éd. de 1649) (*Verzeichnis*, p. 5 ; Warda, p. 47 pour les deux premiers, p. 38 pour la *Géométrie*). Le mouvement de la fronde a également fait l'objet d'analyses développées de la part de Huygens (*De vi centrifuga*, publié en 1703 dans les *Opuscula posthuma*). Mais, dans la mesure où Kant évoque la connaissance de l'architecture du monde rendue possible à partir de là, il pense évidemment à Newton, plus spécialement à l'explication unifiée qu'il donne des mouvements mentionnés ici (chute libre, fronde, astres autour d'autres astres). Dans *Les Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687), Newton évoque cette explication unifiée lorsqu'il définit (Définition V) le concept de « force centripète » : « *La force centripète est la force qui attire les corps de toutes parts, les pousse ou leur confère quelque tendance que ce soit, vers un point, comme vers un centre.* […] *La pesanteur qui fait tendre les corps vers le centre de la terre* ; la force magnétique qui fait tendre le fer vers l'aimant, et *cette force* quelle qu'elle soit *qui empêche continuellement les planètes de se mouvoir en ligne droite et les contraint à tourner dans des courbes* : toutes ces forces sont de cette sorte. *Une pierre que l'on fait tourner dans une fronde* fait effort pour s'éloigner de la main qui la fait tourner ; par son effort, elle tend la fronde et le fait avec d'autant plus de force qu'elle tourne plus vite ; et dès qu'on la lâche, elle s'échappe. J'appelle *"force centripète"* la force qui est contraire à cet effort et par laquelle la fronde attire sans cesse la pierre vers la main et la maintient sur un orbe, puisque

cette force est dirigée vers la main, c'est-à-dire le centre de l'orbe. *Le même raisonnement vaut pour tous les corps qui sont animés de mouvements circulaires.* Tous font effort pour s'éloigner du centre de leurs orbes, et sans la présence d'une force que j'appelle "centripète", qui est contraire à leur effort et les maintient de force sur des orbes, ces corps partiraient d'un mouvement rectiligne uniforme. Sans la force de gravité qui s'exerce sur lui, un projectile ne s'infléchirait pas vers la terre, mais partirait en ligne droite dans les cieux et sans la résistance de l'air, son mouvement serait uniforme […]. Bien sûr, c'est *l'exacte mesure de cette force* que l'on recherche : *c'est la tâche des mathématiciens* que de trouver la force exactement susceptible de retenir un corps sur un orbe quelconque donné, à une vitesse donnée ; et réciproquement, de déterminer la courbe qu'une force donnée fait décrire à un corps, d'un lieu donné et à une vitesse donnée. » (*Principia mathematica, op. cit.*, p. 25-27. C'est nous qui soulignons.). Pour la lecture de ce texte, on se reportera aux p. 151-154 de l'ouvrage que nous venons de citer, ainsi qu'à Michel Blay, *Les « Principia » de Newton*, Paris, PUF, « Philosophies », 1995.

510. Si les prétentions éventuellement exorbitantes de la *connaissance* objective des phénomènes sont refusées (les sciences ne sauraient constituer une ontologie, puisque nous ne connaissons *que des phénomènes*), il n'en reste pas moins que la science a une portée émancipatrice pour la pensée en général dans la mesure où elle montre ce que peut la méthode rationnelle. Mais cela ne signifie en aucune façon que la *pensée* puisse progresser en suivant les modèles de la connaissance d'objets ou de « quasi-objets » (mathématiques). La « Doctrine transcendantale de la méthode » de la *Critique de la raison pure* a radicalement critiqué cette illusion.

511. Dans les *Réflexions* (AK XXIII, 284), Kant parle « de l'analogie du système de *Lavoisier* de l'analyse et de la synthèse chimiques avec celui, moral-pratique, des formes légales et des fins de la raison pratique ». Cf. *supra*, note 311.

CHRONOLOGIE

1724 (22 avril) Naissance d'Emmanuel Kant à Königsberg, en Prusse-Orientale. Quatrième enfant d'une famille, de condition très modeste, qui en compta neuf si l'on suit les inscriptions soigneusement portées par la mère dans la Bible familiale. Certaines de ses sœurs seront servantes, son frère Johann Heinrich fera des études de théologie. Le père est sellier. Milieu piétiste. La mère, Anna Regina née Reuter, s'occupera scrupuleusement de l'éducation de celui qu'elle désignera, dans son inscription, par l'expression : « mon fils ».

1727 Mort de Newton.

1728 Naissance de Johann Heinrich Lambert.

1729 Johann Sébastian Bach : *La Passion selon saint Matthieu*.

1732 Études au collège piétiste de Königsberg (*Callegium Fredericianum*), dirigé à partir de 1733 par Franz Albert Schultz. Kant fréquentera ce collège jusqu'en 1740. Il critiquera plus tard, très sévèrement semble-t-il, les méthodes rigoristes de ce collège (il dira à Hippel que l'effroi et l'angoisse le saisissent chaque fois qu'il repense à cette « *Jugendsklaverei* »). Frédéric-Guillaume I^{er} accueille en Prusse-Orientale 15 000 protestants chassés de Salzbourg.

1733 Alexander Pope : *An Essay on Mon*.

1735 Mesure du degré du méridien pour vérifier si la terre est aplatie vers les pôles (= confirmation des théories de Newton ou Huygens concernant l'attraction), l'arc d'un degré devant alors être plus court à l'équateur qu'au Pôle. L'Académie des sciences de Paris envoie La Condamine et Bouguer au Pérou, et Maupertuis et Clairaut au fond du golfe de Bothnie, en Laponie (76^{e} degré de latitude nord). Ces derniers, en 1736, trouvèrent qu'il dépassait de 378 toises celui que Picart avait déterminé entre Paris et Amiens au 50^{e} degré de latitude nord. Kant possédait une traduction (datant de 1742) du mémoire restituant ces mesures (Warda, p. 32). Analogie avec la détermination des limites dans la *Méthodologie transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, en 1781.

1736 Euler : *Mechanica sive motus scientia analytice exposita* (*Traité de mécanique générale* = premier traité de mécanique rationnelle) ; (Warda, p. 34).

1737 Mort de la mère de Kant (Emmanuel a 13 ans).

1738 Daniel Bernoulli : *Hydrodynamica* (Warda, p. 33).

1740 Kant s'inscrit à l'université de Königsberg (*Albertus-Universität*) où il aura pour maître, en mathématiques, en physique et en philosophie, Martin Knutzen. Kant quitte la maison paternelle. Frédéric II : *Anti-Machiavel* (avec une Préface de Voltaire). Mort de Frédéric-Guillaume I^{er}, le « roi-sergent » (1713-1740), avènement de Frédéric II (31 mai). Abolition de la torture en Prusse. Invasion de la Silésie par Frédéric II (16 décembre).

1741 Euler et Maupertuis deviennent membres de l'Académie des sciences de Berlin (Maupertuis en sera directeur en 1752).

1742 Naissance de Georg Christoph Lichtenberg.

1743 Naissance de Lavoisier. D'Alembert : *Traité de dynamique*. Knutsen observe une comète dont il avait prédit le passage (ce n'était pas la bonne, mais le hasard vint au secours de ses calculs qui étaient faux).

1744 Frédéric II envahit la Bohême. Naissance de Herder.

1745 D'Alembert : *Théorie générale des vents* (Warda, p. 31).

1746 Mort du père (Kant a 22 ans). Les frais des funérailles ne peuvent être pris en charge par la famille, trop pauvre ; le registre d'église mentionne l'enterrement au cimetière des pauvres, comme pour la mère, avec la mention : « *Still. Arm* ». Kant deviendra, pour quelques années (1746-1755 ?), précepteur dans la région de Königsberg. Il le sera d'abord à Judschen (où se trouvaient beaucoup de « colons » étrangers ayant fui les persécutions religieuses, et que Frédéric II accueillait en Prusse comme paysans libres), chez l'ecclésiastique Andersch. Puis, trois ans plus tard, il occupera la fonction à Groβ-Arnsdorf, chez le *Freiherr* Friedrich von Hülsen, *Junker* prussien ; la condition des paysans, ici, est pratiquement celle du servage héréditaire ; on peut rappeler que pendant la guerre de Trente Ans, le Conseil de Königsberg

s'était opposé aux mesures coercitives de la noblesse prussienne contre les paysans, en affirmant que les paysans et leurs enfants étaient des « gens libres » créés par Dieu à son image tout autant que les nobles ; Vorländer signale que Georg Friedrich von Hülsen, dont Kant était le précepteur, fut plus tard l'un des premiers *Junker* à accorder la liberté à ses « sujets héréditaires » (cf. Arnulf Zitelmann, *Nur daβ ich ein Mensch sei. Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant*, Weinheim und Basel, Beltz Verlag, 1996, p. 72-75). Il travaillera sans doute aussi pour la famille du comte von Keyserling, près de Königsberg. Il restera l'ami de la célèbre comtesse Charlotte Caroline et fréquentera le « Salon » de celle-ci. La *Doctrine du droit* caractérisera la noblesse héréditaire comme une « prérogative sans fondement », une « anomalie », et proposera que l'État la supprime par extinction.

1747 Kant, premier ouvrage : *Pensées sur la véritable estimation des forces vives, et examen des preuves dont se sont servis M. de Leibniz et autres mécaniciens dans cette controverse*.

Burlamaqui : *Principes du droit naturel* (Warda, p. 41).

Benjamin Franklin découvre le principe du paratonnerre ; il dressera le premier sur sa maison en septembre 1752 (en 1783, sur les conseils de Kant, on en installera un sur la Haberberger Kirche à Königsberg).

1748 Montesquieu : *De l'esprit des lois*. Euler : *Introductio in analysin infinitorum* (*Introduction à l'analyse des infiniment petits*).

1749 Naissance de Goethe. Condillac : *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

1750 Voltaire et La Mettrie à Berlin. Mort de J.S. Bach. Traduction en allemand de Maupertuis : *Versuch in der moralischen Weltweisheit* (Warda, p. 52). Rousseau : *Discours sur les sciences et les arts* (Rousseau a 38 ans).

1751 Publication du premier volume de l'*Encyclopédie* ; « Discours préliminaire » de d'Alembert (traduction allemande en 1761 ; Warda, p. 45). Voltaire : *Le Siècle de Louis XIV*.

1754 Deux courtes dissertations dans les *Königsberger Nachrichten* : « Recherche sur la question : la Terre a-t-elle subi quelque modification dans sa rotation autour de son axe ? » et « La question : la Terre vieillit-elle ? examinée au point de vue physique ».

Mort de Wolff. Rousseau : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Montesquieu, sur la demande de d'Alembert, compose l'*Essai sur le goût*, qui paraîtra dans l'*Encyclopédie* (traduction allemande de cet essai en 1762 ; Warda, p. 52). Traductions de Hume en allemand (1754-1756 ; Warda, p. 50).

1755 *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*. En vue de la promotion, *Dissertation sur le feu* (*Meditationum quarundam de igne succinta delineatio* ; 17 avril). Kant devient privatdocent à l'université de Königsberg après avoir soutenu un deuxième travail : *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique* (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio* ; 27 septembre).

Mort de Montesquieu. Tremblement de terre de Lisbonne le 1er novembre (30 000 morts).

1756 Troisième travail, en vue de l'habilitation (10/4) : *Monadologie physique, exemple de l'usage de la métaphysique unie à la géométrie dans la science de la nature* (*Metaphysicæ cum geometria junctæ usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam*).

Kant publie sur les tremblements de terre : dans les *Königsberger Nachrichten* : « Sur les causes des tremblements de terre, à l'occasion du sinistre qui a touché les pays occidentaux de l'Europe vers la fin de l'année dernière » et « Considération supplémentaire sur les tremblements de terre enregistrés depuis un certain temps » ; le troisième à part chez Hartung : *Histoire et description naturelle des aspects remarquables du séisme qui a fait trembler une grande partie de la terre à la fin de l'année dernière*. Condillac : *Traité des sensations*.

Début de la guerre de Sept Ans (1756-1763). Naissance de Mozart.

1757 E. Burke : *Recherches philosophiques sur l'origine de nos idées du beau et du sublime*.

1758 L'armée russe occupe la Prusse-Orientale et entre à Königsberg le 22 janvier. L'ensemble de l'Administration passe sous le contrôle militaire russe. L'occupation durera jusqu'en 1762. La ville s'ouvre et s'enrichit. Le gouverneur militaire russe von Korff demande à ses officiers de parfaire leur formation à l'université. Kant leur a sans doute enseigné les mathématiques, l'architecture militaire et la pyrotechnique (on trouvera la liste des ouvrages spécialisés que possédait Kant, concernant l'art de la guerre sous ses divers aspects, dans Warda, p. 37). Il continue toujours à fréquenter le « Salon » de la comtesse Charlotte Caroline, salon qui est un véritable centre culturel de la société de Königsberg.

Échec de la candidature de Kant à la chaire de logique et de métaphysique. Soutenu par Schultz, bien que Kant n'ait pas répondu, semble-t-il, à la question de ce dernier qui lui demandait s'il craignait sincèrement Dieu (cf. Kuno Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, I, p. 58-59).

Nouvelle conception du mouvement et du repos, et conséquences qui y sont liées concernant les premiers fondements de la science de la nature.

Emer de Vattel : *Le Droit des gens ou Principes de la loi naturelle, appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* (traduit en allemand en 1760 ; Warda, p. 42).

Rousseau : *Lettre à d'Alembert*. Helvétius : *De l'esprit* (Warda, p. 49).

1759 *Essai de quelques considérations sur l'optimisme*.

Voltaire : *Candide*. Naissance de Schiller. Mort de Maupertuis.

1760 Rousseau : *La Nouvelle Héloïse*.

Mise au point, par l'Anglais John Harrison, du premier garde-temps fiable (chronomètre H-4) pour le calcul de la longitude par le transport de l'heure du méridien de départ (= « montre

marine » ; cf. *Critique de la raison pure*, A729 / B757, AK III 478 ; p. 613).

Prise de Berlin par les Austro-Russes (9 octobre).

1762 Procès et exécution, en France, de Calas (10 mars). Paix, inespérée pour Frédéric II (le « miracle de la Maison de Brandebourg »), entre la Prusse et la Russie avec l'avènement de Pierre III, puis de Catherine II de Russie (28 juin). Naissance de Fichte. Rousseau : *Du contrat social, Émile*.

De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme.

1763 Au concours de l'Académie de Berlin, Kant obtient l'accessit pour ses *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (publié en 1764). *L'Unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*.

Fin de la guerre de Sept Ans : le 13 mars, les troupes russes quittent Königsberg. Frédéric II ne pardonnera jamais à la ville d'avoir sympathisé avec les Russes et organisé une fête pour les occupants, lesquels ont servi l'essor économique de Königsberg.

1764 *Observations sur le sentiment du beau et du sublime. Essai sur les maladies de la tête*.

Voltaire : *Dictionnaire philosophique*.

Vers la mi-février s'installe aux portes de Königsberg un « chevrier-prophète <*Ziegenprophet*> » sorti des forêts, une sorte de Diogène, avec un troupeau hétéroclite et un « enfant sauvage » d'environ huit ans, et qui suscitera la curiosité de toute la ville.

1765 John Harrison, par décision du *Board of Longitude*, gagne le prix décerné par le Parlement britannique pour sa solution du calcul des longitudes (« montre marine »).

Réhabilitation de Calas (9 mars). Création de la Banque de Berlin par Frédéric II. Avènement de Joseph II. Lambert devient membre de l'Académie des sciences de Berlin.

1766 *Rêves d'un visionnaire, expliqués par des rêves métaphysiques*. Lessing : *Laocoon*.

Le 14 février, Kant est nommé officiellement sous-bibliothécaire à la Bibliothèque royale du château de Königsberg. Revenu annuel : 62 thalers (Kant avait posé sa candidature le 24 octobre 1765 ; il occupera la fonction jusqu'en mai 1772) ; dans les dernières années de son enseignement, ses revenus s'élèveront à 750 thalers.

1768 *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace*.

1769 Naissance de Napoléon Bonaparte (16 août). Lessing : *Dramaturgie de Hambourg*.

1770 Kant, qui quelques années auparavant avait décliné une chaire d'Art poétique, devient professeur ordinaire à l'université de Königsberg pour occuper la chaire de logique et de métaphysique, à l'âge de 46 ans. Dissertation : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*, appelée *Dissertation de 1770*). Kant choisit Marcus Herz, étudiant en médecine et en philosophie, comme « répondant » chargé de défendre sa thèse. D'Holbach : *Le Système de la nature*. Lavoisier analyse la composition de l'air. Naissance de Hegel. Mariage du futur Louis XVI avec Marie-Antoinette.

1771 « Compte rendu de l'ouvrage de Moscati sur la différence de structure des animaux et de l'homme » (in : *Königsbergschen gelehrte und politische Zeitungen*).

1772 *Lettre* du 21 février *à Marcus Herz*, dans laquelle Kant annonce le projet de la *Critique de la raison pure*.

John Harrison à nouveau récompensé pour la précision de sa « montre marine » permettant le calcul de la longitude en mer.

Premier partage de la Pologne (5 août).

1773 Diderot en Russie. Clément XIV dissout l'ordre des Jésuites.

1774 Mort de Louis XV, avènement de Louis XVI. Goethe : *Les Souffrances du jeune Werther*, roman qui a une influence

considérable. Kant l'a, semble-t-il, emprunté à la librairie Kanter, et lu.

1775 *Des différentes races humaines*. Naissance de Schelling.

Utilisation industrielle de la vapeur par l'Écossais Watt.

Début de la guerre d'Indépendance en Amérique.

1776 « Sur l'institut philanthropique de Dessau » (dans la *Königsberger Zeitung*).

Proclamation de l'Indépendance des États-Unis (4 juillet).

Kant a soutenu, dès le départ, la lutte des colons américains pour leur liberté. Adam Smith : *Richesse des nations*. Mort de Hume.

1777 La Fayette en Amérique. Mort de Lambert.

Le 18 août, Moses Mendelssohn rend visite à Kant à Königsberg.

1778 Alliance entre la France et les États-Unis d'Amérique (6 février). Mort de Voltaire (30 mai) et de Rousseau (2 juillet). Buffon : *Les Époques de la nature*.

1779 Lessing : *Nathan le Sage* (Warda, p. 22).

1780 Mort de Marie-Thérèse d'Autriche. Lessing : *L'Éducation du genre humain*. Avènement de Joseph II.

1781 *Critique de la raison pure*, publiée à Riga (Kant a 57 ans). Mort de Lessing. J.-J. Rousseau : *Confessions*. Mozart : *L'Enlèvement au sérail*. L'astronome Herschel découvre la planète Uranus.

Le futur Frédéric-Guillaume II devient Rose-Croix.

1782 Reconnaissance de l'Indépendance américaine par l'Angleterre. Joseph II sécularise les couvents. Rousseau : *Rêveries du promeneur solitaire*. Schiller : *Les Brigands*.

1783 *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. « Compte rendu de l'ouvrage de Schulz : *Essai en vue de l'élaboration d'une doctrine des mœurs pour tous les hommes sans distinction de religion* ».

Kant achète une maison à Königsberg.

Lavoisier réalise l'analyse et la synthèse de l'eau, et publie son *Traité de chimie*. Mort d'Euler (cf. Warda, p. 38). Mort de D'Alembert.

À Paris, première ascension humaine en aérostat à air chaud inventé par les frères Montgolfler et le physicien Charles.

1784 *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique. Réponse à la question :* « *Qu'est-ce que les Lumières ?* »

1785 *Fondation de la métaphysique des mœurs*. « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* ». *Sur les volcans de la lune. De l'illégitimité de la contrefaçon des livres*. Début de la « querelle du panthéisme ». Mozart : *Les Noces de Figaro*.

Ascension d'une montgolfière à Königsberg (cf. Kant, *Théorie et pratique*, AK VIII, p. 310 ; trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, p. 55).

1786 *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature. Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité. Sur le* « *Principe du droit naturel de Hufeland* ». *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (il s'agit de l'intervention de Kant dans la querelle du panthéisme). Kant devient membre de l'Académie des sciences de Berlin.

Mort de Moses Mendelssohn. Mort de Joseph Green, marchand anglais ami de Kant. Mort de Frédéric II (17 août), avènement de Frédéric-Guillaume II. Kant, alors recteur de l'université, prononce un discours d'accueil à Königsberg en septembre. Première ascension du Mont-Blanc.

1787 Publication de la *Seconde édition*, remaniée, de la *Critique de la raison pure*. Jacobi : *David Hume*.

Vote de la Constitution des États-Unis d'Amérique (27 septembre). Mort du comte de Keyserling.

Schiller : *Don Carlos*. Lagrange : *Mécanique analytique*.

Lavoisier : *Méthodes de nomenclature chimique*. Bernardin de Saint-Pierre : *Paul et Virginie*. Mozart : *Don Juan*.

1788 ***Critique de la raison pratique***. *Sur l'usage de principes téléologiques en philosophie. De medicina corporis quœ philosophorum est* (1786 ou 1788).

Naissance de Schopenhauer. Mort de Johann Georg Hamann. Entrée en vigueur de la Constitution américaine (21 juin). Annonce de la convocation des États-Généraux en France (8 août). « Édit de religion » en Prusse (9 juillet) : politique réactionnaire, bigote et « exaltée », de Frédéric-Guillaume II contre les Lumières et le libéralisme berlinois. La réaction est organisée par le ministre de la Justice et des Cultes, Wöllner, dont Frédéric II avait refusé l'anoblissement en 1768 avec la remarque : « Ce Wöllner fait partie de la prêtraille fourbe et intrigante ; il n'est rien de plus » (cf. Kuno Fischer, *op. cit.*, I, p. 88-89). Le 19 décembre est promulguée une nouvelle loi de censure qui doit mettre des bornes à « la licence des esprits soi-disant éclairés et à la liberté de la presse qui a dégénéré en insolence ».

1789 Révolution française : prise de la Bastille (14 juillet), abolition des privilèges (nuit du 4 août), vote de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (26 août), marche du peuple parisien sur Versailles, le roi à Paris (5-6 octobre), vote de la sécularisation des biens de l'Église (2 novembre). Kant soutiendra toujours la Révolution, mais critiquera l'exécution de Louis XVI et la Terreur.

Rédaction de la « Première introduction » à la *Critique de la faculté de juger.*

1790 *Critique de la faculté de juger. Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne* (*Réponse à Eberhard*). *Sur la Schwärmerei et les moyens d'y remédier* (pour l'ouvrage de Borowski sur Cagliostro).

France : Fête de la Fédération (14 juillet).

E. Burke : *Réflexions sur la Révolution française.* Goethe : *Faust.*

Mort de l'empereur Joseph II. Léopold II lui succède.

1791 *Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée. Sur la question mise au concours par l'Académie royale des sciences pour l'année 1791 : quels sont les progrès effectifs accomplis par la métaphysique depuis l'époque de Leibniz et de Wolff ?*

Mozart : *La Flûte enchantée.* Mort de Mozart. Sade : *Justine ou les Malheurs de la vertu.*

Mise en place, en Prusse, dans le cadre de la loi de censure (1788), d'une « Commission d'examen immédiat » (14 mai) de quatre membres dont : Woltersdorf, Hermes, et Hillmer. Louis XVI prête serment à la Constitution (14 septembre). Séparation de l'Assemblée nationale constituante (30 septembre). Mort de la comtesse de Keyserling.

1792 *Sur le mal radical dans la nature humaine* (avril, dans la *Berlinische Monatsschrift*). Ce texte constitue la première partie de *La Religion dans les limites de la simple raison.* Hillmer en autorise la publication au motif qu'« il n'y a que de savants et profonds penseurs qui lisent les écrits de Kant ». Mais la deuxième partie (*Du combat du bon principe contre le mauvais pour la domination de l'homme*) est interdite à la publication par Hermès, confirmé par Hillmer (14 juin).

L'aggravation de la situation en France conduit le roi à maintenir la censure à l'endroit de Kant (2 juillet). Parution, sans nom d'auteur à la suite d'une erreur de l'éditeur, de la *Critique de toute révélation* de Fichte. L'œuvre est attribuée à Kant, qui doit démentir.

La France déclare la guerre au roi de Bohême et de Hongrie (20 avril). Journée populaire à Paris (20 juin). Le roi de Prusse déclare la guerre le 6 juillet. La Patrie est proclamée en danger (11 juillet). Le manifeste de Brunswick (25 juillet) expose les buts de la guerre contre la France. Formation de la Commune insurrectionnelle de Paris (9 août). Prise des Tuileries par le peuple de Paris – chute de la royauté (10 août). Massacres dans les prisons de Paris (2-6 septembre). Victoire française de Valmy, fin de l'Assemblée législative (20 septembre). Convention, abolition de la royauté (21 septembre). La République française, « une et indivisible » (25 septembre). Victoire de Jemappes (6 novembre). Début du procès de

Louis XVI (4 décembre). Schiller : *Histoire de la guerre de Trente Ans.*

1793 Kant publie, après avoir pris seulement, et sciemment, l'avis des facultés de théologie et de philosophie de Königsberg, *La Religion dans les limites de la simple raison. Sur le lieu commun : cela est bon en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (critique de Rehberg, *Recherches sur la Révolution française*). Deuxième édition de la *Critique de la faculté de juger.*

Exécution de Louis XVI (21 janvier). Deuxième partage de la Pologne (23 janvier). Déclaration de guerre de la France à l'Angleterre (1er février). Institution du tribunal révolutionnaire à Paris, soulèvement de la Vendée (10 mars). Création du Comité de salut public (5 avril). Chute de la Gironde (31 mai-2 juin). Vote de la Constitution de 1793 (24 juin). Robespierre entre au Comité de salut public (27 juillet). Levée en masse française (23 août). Loi contre les suspects (17 septembre).

1794 *La Fin de toutes choses. De l'influence de la Lune sur le temps. Sur la philosophie en général.* Wöllner transmet l'ordre du roi de ne plus rien publier sur les questions religieuses ; Kant le reçoit le 12 octobre. Interdiction est signifiée aux professeurs de Königsberg de parler de *La Religion dans les limites de la simple raison.* Kant répond qu'il s'abstiendra de publication sur les questions religieuses comme « sujet fidèle de Votre Royale Majesté ». La formule a été choisie avec soin. Elle lie Kant, à ses propres yeux et officiellement, uniquement au roi *actuel.* Kant devient membre de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

Fichte : *Principes de la doctrine de la science.* Schelling : *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général.* Condorcet : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

Exécution des Hébertistes à Paris (24 mars). Exécution de Danton et des Indulgents (5 avril). Fête de l'Être Suprême à Paris (8 juin). Chute et exécution de Robespierre et de ses amis (28-29 juillet, 9 thermidor).

1795 *Projet de paix perpétuelle* (« la constitution politique doit, dans chaque État, être républicaine »). Schiller : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.* Schelling : *Du moi comme principe de la philosophie. Lettres sur le dogmatisme et le criticisme.* Sade : *La Philosophie dans le boudoir.*

Paix de Bâle entre la France et la Prusse (6 avril). Troisième partage de la Pologne (26 octobre). Vote de la Constitution de l'An III (22 août). Séparation de la Convention, début du Directoire.

1796 *Sur l'organe de l'âme. À propos de l'ouvrage de* Sömmering. *Sur un ton supérieur nouvellement adopté en philosophie. Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie.*

Kant donne ses derniers cours (23 juillet). Fichte : *Fondement du droit naturel.* Schelling : *Nouvelle déduction du droit naturel. Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand* (Schelling, Hölderlin, Hegel [?]). Goethe : *Wilhelm Meister.* Laplace : *Exposition du système du monde.*

Mort de Theodor Gottlieb Hippel, maire de Königsberg, ami de Kant. Mort de Catherine II, avènement de Paul Ier (7 juillet). Victoire de Bonaparte à Arcole (15-17 novembre).

1797 *Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit. Doctrine de la vertu. Sur un prétendu droit de mentir par humanité.* Goethe : *Hermann et Dorothée.* Hölderlin : *Hyperion* (livres I et II ; livres III et IV en 1799).

Victoire de Bonaparte à Rivoli (12-16 janvier). Mort de Frédéric-Guillaume II, avènement de Frédéric-Guillaume III (16 novembre). Le nouveau roi désavoue la politique de censure qui a été suivie et réaffirme l'esprit de tolérance.

1798 *Le Conflit des facultés. Anthropologie du point de vue pragmatique.* Deuxième édition de la *Doctrine du droit.* Fichte : *Système de l'éthique.*

1799 Coup d'État du 18-Brumaire, établissement du Consulat (9-10 novembre).

Schleiermacher : *Discours sur la religion.* Mort de Georg Christoph Lichtenberg.

1800 Publication, par Jäsche, de *La Logique de Kant.*

Mort du frère de Kant, Johann Heinrich.

1801 Fichte : *Doctrine de la science.* Hegel : *Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling.*

Mort de Robert Motherby, qui fut l'associé de Green.

1802 Publication, par Rink, de *La Géographie physique de Kant.* Bonaparte consul à vie (2 août).

1803 Publication, par Rink, de *Kant, sur la pédagogie.* Deuxième édition de la *Doctrine de la vertu.*

1804 Kant meurt le 12 février. Dans les dernières années de sa vie, il travaillait à une œuvre dont les notes et fragments ont été regroupés sous le titre d'*Opus postumum.*

Concernant la biogaphie de Kant, on peut lire Arnulf Zitelmann, *Nur daβ ich ein Mensch sei. Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant*, Beltz & Gelberg, Weinheim und Basel, 1996, pour entrevoir comment l'on peut se défaire d'un certain nombre d'idées reçues. Et aussi : Manfred Kuehn, *Kant : A Biography*, Cambridge University Press, 2001.

BIBLIOGRAPHIE

1. Éditions de la *Critique de la raison pratique* prises en compte pour la présente traduction

Critik der practischen Vernunft, Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1788, 292 pages.

Il s'agit de la *première édition*, dont nous avons suivi le texte, et indiqué la pagination, dans le corps de la traduction, par la simple mention de la page entre crochets. Ex. : p. [143]. Elle constitue, en général, la base des éditions allemandes.

Un exemplaire se trouve à la Bibliothèque nationale universitaire de Strasbourg, sous la cote B.113.622. C'est cet exemplaire que nous avons utilisé.

Une copie de cette première édition existe dans la série *Kant im Original*, Band XII, Erlangen, Harald Fischer Verlag, 1984. Elle a été faite sur un exemplaire de la bibliothèque universitaire d'Erlangen-Nürnberg (cf. notre note 311, p. 383-384).

Une deuxième édition (Riga, 1792), une quatrième (Riga, 1797), une cinquième (Leipzig, 1818) et une sixième (Leipzig, 1827) furent publiées après. On ne connaît pas de troisième édition ; il semble que la troisième édition a, en fait, été désignée par l'éditeur comme la quatrième, la deuxième ayant été tirée à 2 000 exemplaires, alors que le tirage était habituellement de 1 000 (cf. Natorp, réf. suivante, p. 498).

Kritik der praktischen Vernunft, Kants gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Hrsg. von Paul NATORP, Berlin, 1908, p. 1-163 et p. 489-509 (pour l'introduction, les variantes et les notes de P. Natorp). Les variantes sont proposées par P. Natorp, A. Görland, A. Nolte, et K. Vorländer. Elles incluent les lectures proposées ailleurs (pour les références précises, on se reportera à la p. 500) par Grillo, Hartenstein, Kehrbach, Adickes, Wille, Aster, Schöndörffer, Vorländer.

Il existe une reproduction photomécanique de cette édition de l'Académie de Berlin sous le titre : *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band V, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.

Elle sert également de base aux éditions des *Œuvres* de Kant sur CD-ROM : 1. *Kants Gesammelte Schriften*, Für Windows-Version (Windows 3. 11, Windows 95, Windows NT), Hg. vom Institut für angewandte Kommunikations – und Sprachforschung (IKS) Bonn, Aktualisierte Auflage, Berlin, 1996. 2. *Kant im Kontext PLUS – Werke auf CD-ROM*, Für Windows (Windows 95/98, Windows NT) und Mac OS, Hg. von Karsten Worm, 2. erhebl. erweiterte und neu durchgesehene Auflage, Berlin, 1997. Pour plus de précisions, voir le compte rendu critique des *Kant-Studien*, 90, 1999, p. 107 *sq*.

Nous avons indiqué la pagination de cette habituelle édition de référence par la mention, entre crochets, dans le corps de la traduction, de la page, précédée de celle du numéro du volume. Ex. : [V, 56].

Kritik der praktischen Vernunft, Hrsg. von Karl VORLÄNDER, mit einer Bibliographie von Heiner KLEMME, 10. Auflage, Hamburg, Felix Meiner (Philosophische Bibliothek ; Band 38), 1990. La bibliographie de Heiner Klemme (p. XIX-XXXIV) peut être consultée pour de plus amples renseignements. La première édition de Vorländer date de 1906.

Cette dernière édition reprend, comme l'ont aussi fait Kehrbach et Natorp notamment, le texte de la première édition, confrontée avec la deuxième à l'élaboration de laquelle Kant n'a pas directement participé (elle présente quelques améliorations de détail, mais aussi de nouvelles fautes) ; elle fait état, elle aussi, de l'ensemble des variantes et corrections après la première édition (y compris celles de Kellermann, dans l'édition des *Werke* de Kant par Cassirer, Berlin, 1914).

Nous avons pris en compte systématiquement et intégralement ces deux éditions pour les confronter avec le texte de l'original de la première édition. Nous avons donc, pour cette traduction, suivi le texte de la première édition, en effectuant les

corrections qui semblent devoir s'imposer et qui sont justifiées dans les notes.

Il convient encore de signaler que l'exemplaire personnel que Kant gardait de cette deuxième *Critique* (de l'édition de 1788) pour l'annoter, existe encore. Il ne faisait pas partie des livres légués par Kant à Gensichen, ce que ce dernier regrettait (cf. *infra*, 4, *Verzeichnis*… et WARDA Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, p. 17). Kant en avait fait cadeau à Wasianski. Puis l'exemplaire devint la propriété d'un « parent de Wasianski », Samuel Friedrich Buck, et enfin de Schopenhauer, prêté à vie à ce dernier par un ami et admirateur, Eduard Crüger. Il se trouve dans les archives de l'université de Halle. Les quelques rares corrections de la main de Kant ont été intégrées au texte dans les éditions actuellement en usage. On y trouve par ailleurs une longue note de Kant sur la superstition, la théosophie et la *Schwärmerei*, ainsi qu'une feuille (traitant du suicide) préparatoire à un travail destiné à répondre à une question dotée d'un prix (*Quaestio Stolpiana*, du nom de Janus Stolpe, Hollandais mort en 1753). Pour plus de détails, on consultera Gerhard Lehmann, « Kants Bemerkungen im Handexemplar der Kritik der praktischen Vernunft », *Kant-Studien*, 72, 1981, p. 132-139.

Parmi les dictionnaires de l'époque, on peut mentionner le *Dictionnaire françois-allemand et allemand-françois à l'usage des deux nations* rédigé par une société de gens de lettres, 4 tomes en 2 volumes, septième édition par le Citoyen La Veaux, à Brunsvic, chez Frédéric Vieweg, 1801 (1re édition, 1793). Un exemplaire de cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque nationale universitaire de Strasbourg, sous la cote Cd.110.513.

Mais nous avons surtout eu l'occasion, naturellement, de faire référence à ce trésor de la langue allemande que constitue le dictionnaire fondé en 1838 par les frères Grimm (Jakob et Wilhelm), *Deutsches Wörterbuch*, 32 volumes (dont le dernier est paru en 1961 seulement).

2. Autres éditions de la *Kritik der praktischen Vernunft*

ROSENKRANZ Karl, et SCHUBERT Friedr[ich] Wilh[elm], *Immanuel Kant's sämmtliche Werke*, tome VIII, Leipzig, 1838.

HARTENSTEIN Georg, *Immanuel Kant's Werke*, sorgfältig revidirte Gesammtausgabe in zehn Bänden, tome IV, Leipzig, 1838.

–, *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*, in chronologischer Reihenfolge, tome V, Leipzig, 1867.

KIRCHMANN J[ulius] H[ermann] von, *Kritik*…, « Philosophische Bibliothek », Band 7, Berlin, 1869, Leipzig, [4] 1897.

KEHRBACH Karl, *Kritik*…, « Reclams Universal-Bibliothek », Nr. 1111 / 1112, Leipzig, 1878 pour la Préface de l'éditeur.

VORLÄNDER Karl, *Kritik*…, hrsg. und mit einer Einleitung, sowie Personen- und Sachregister versehen, « Philosophische Bibliothek », Band 38, Leipzig, 1906, [9]1929.

KELLERMANN Benzion, *Immanuel Kants Werke*. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, hrsg. von Emst Cassirer, tome V, Berlin, 1914.

GROSS Félix, *Immanuel Kant's sämtliche Werke in sechs Bänden*, Großherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, tome V, Leipzig, 1920.

MESSER August, *Kants Werke in drei Bänden*, mit Zugrundelegung der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften hrsg. und eingeleitet von…, tome II, Berlin, Leipzig, sans date (aux environs de 1925).

SCHMIDT Raymund, *Kritik*…, ancienne édition de Kehrbach, « Reclams Universal-Bibliothek », Nr. 1111 / 1113, Leipzig, 1929, 1957, etc.

WEISCHEDEL Wilhelm, *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, tome IV, Wiesbaden, 1956 (Frankfurt / Main, [5] 1983). Aussi *Kant. Werke in zwölf Bänden*, tome VII, Frankfurt am Main, Theorie-Werkausgabe Suhrkamp, 1968.

KOPPER Joachim, *Kritik*…, « Reclams Universal-Bibliothek », Nr. 1111 / 1113, puis 1111, Stuttgart, 1961.

THOM Martina, *Kritik…, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, « Reclams Universal-Bibliothek », Nr. 704, Leipzig, 1978, [2] 1983.

3. Traductions françaises

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, traduction de Jules BARNE, Paris, 1848.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, traduction française de François PICAVET, avec une Introduction de Ferdinand Alquié, Paris, PUF, 1966 (5e édition ; 1re édition : 1943). Publiée d'abord chez Félix Alcan, Paris, 1921.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, traduction de J. GIBELIN (nouvelle édition entièrement revue), Paris, Vrin, 1965 (1er édition : 1945).

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Traduit de l'allemand par Luc FERRY et Heinz WISMANN, *in* Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985 ; reprise dans la collection « Folio-Essais », 1989.

4. Choix d'ouvrages et d'articles portant, en totalité ou en partie, sur la *Critique de la raison pratique*

Nous ne pouvions retenir ici que des ouvrages et articles proposant des lectures propres à éclairer directement le texte lui-même, à l'exclusion d'œuvres classiques ou contemporaines qui ne le discutent qu'à l'occasion de l'élaboration d'une autre approche ou d'une approche remaniée de la philosophie morale [nous pensons notamment à Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Brentano, Moore, Bergson, Scheler, Apel, Habermas, Wellmer…].

ADICKES Erich, « Korrekturen und Konjekturen zu Kants ethischen Schriften », *Kantstudien*, 5, 1900, p. 211-214 pour la *Critique de la raison pratique*.

ALBRECHT Michael, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978. Avec une bibliographie

systématique sur la question.

ALQUIÉ Ferdinand, « Introduction à la lecture de la *Critique de la raison pratique* », *in* Kant, *Critique de la raison pratique*, traduction française de François Picavet, Paris, PUF, 5e édition, 1966, p. V-XXXII.

AUBENQUE Pierre, « La prudence chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 80, 1975, p. 156-182.

–, « Kant et l'épicurisme », *Actes du VIIIe congrès de l'Association Guillaume Budé* (Paris, 5-10 avril 1968), Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 293-303.

BAAS Bernard, « Lacan, la voix, le temps », *De la chose à l'objet*, Louvain, Peeters, 1998, p. 149-253.

BARNI Jules, *Examen des* Fondements de la métaphysique des mœurs *et de la* Critique de la raison pratique, Paris, 1851.

BECK Lewis White, « Apodictic Imperatives », *Kant-Studien*, 49, 1957, p. 7-24.

–, *A Commentary on Kant's* Critique of Practical Reason, Chicago, The Chicago University Press, 1960 ; Phoenix Edition, 1966. Traduction allemande de Karl Heinz Ilting, Lewis White Beck, *Kants* Kritik der praktischen Vernunf ; *ein Kommentar*, München, W. Fink Verlag, 1995. Il s'agit du commentaire suivi le plus important existant sur la *Critique de la raison pratique* en son entier.

–, « Das Faktum der Vernunft : zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik », *Kant-Studien*, 52, 1960-1961, p. 271-282.

–, « Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique », *Annales de philosophie politique IV : La philosophie politique de Kant*, 1962, p. 119-137.

BENTON Robert J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, The Hague, 1977. Il s'agit d'un commentaire de l'Analytique.

–, « Kant's Categories of Practical Reason as Such », *Kant-Studien*, 71, 1980, p. 181-201.

BILLOUET Pierre, *Kant. Critique de la raison pratique. Les principes*, Paris, Ellipses, 1999.

BITTNER Rüdiger und CRAMER Konrad, *Materialien zu Kants* Kritik der praktischen Vernunft, Franfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975. Ouvrage utile en ce qu'il présente les *Réflexions* de Kant concernant la morale, les articles de recension concernant les œuvres de philosophie morale de Kant, des textes de Abicht, Schmid, Reinhold, Creuzer, Fichte, Kant sur la liberté, des textes critiques post-kantiens (Hegel, Beneke, Schopenhauer, Thilo, Trendelenburg, Cohen) ainsi qu'une bibliographie systématique.

BLUMENBERG Hans, « Kant und die Frage nach dem "gnädigen Gott" », *Studium Generale* 7, 1954, p. 554-570.

BOBZIEN Suzanne, « Die Kategorien der Freiheit bei Kant », *Kant, Analysen-Probleme-Kritik*, hrsg. von Hariolf Oberer und Gerhard Seel, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, p. 193-220.

BOURGEOIS Bernard, *L'Idéalisme allemand. Alternatives et progrès*, Paris, Vrin, 2000.

–, *La Raison moderne et le droit politique*, Paris, Vrin, 2000.

BRANDT Reinhard und STARK Werner (Herausgeber), « Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften », *Kant-Studien*, 91, Sonderheft, 2000.

BRANDT Reinhard, « Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten », *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, hrsg. von Hariolf Oberer und Gerhard Seel, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, p. 169-191.

BRUGGER Walter, « Kant und das höchste Gut », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVIII, 1964, p. 50-61.

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

CASSIRER Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, traduit et présenté par Jean Lacoste, Paris, Belin, 1991.

CASTILLO Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, PUF, 1990.

COHEN Hermann, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Gossmann, 1877.

COHEN-HALIMI Michèle (coordonné par), *Kant. La rationalité pratique*, Paris, PUF, 2003. Avec des articles de Béatrice Longuenesse (sur le jugement pratique), Pierre Osmo (sur la liberté de l'arbitre), Michèle Cohen-Halimi (sur la *Méthodologie*), François Calori (sur le rapport entre rationalité pratique et sensibilité), François Marty (sur droit et morale).

CRAMPE-CASNABET Michèle, *Kant. Une révolution philosophique*, Paris, Bordas, 1989. Une présentation dense et complète.

DELBOS Victor, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905 ; PUF, 1926, 1969 pour la 3e édition. Ouvrage classique.

–, « La morale de Kant », Introduction à la traduction des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Delagrave, 1967, p. 21-69.

DIERINGER Volker, « Was erkennt die praktische Vernunft ? Zu Kants Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft », Kant-Studien*, 93, 2002, p. 137-157.

DUMOUCHEL Daniel, « Esthétique et moralité selon Kant. Le cas du sublime », *Dialogue, Revue canadienne de philosophie*, vol. XXXII, n° 2, printemps 1993, p. 329-346.

–, « Kant et l'expérience esthétique de la liberté », *Dialogue, Revue canadienne de philosophie*, vol. XXXV, n° 3, été 1996, p. 571-591.

DÜSING Klaus, « Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie », *Kant-Studien*, 62, 1971, p. 5-42.

EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon* (Berlin, Olms, 1930), édition établie et augmentée par Anne-Dominique BALMÈS et Pierre OSMO, Paris, Gallimard, 1994.

ERDMANN Benno, *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft*.

Aus Kants Nachlaß herausgegeben von Benno Erdmann, Kiel, Lipsius & Tischer, 1881.

FICHANT Michel, Introduction et notes à la traduction de Emmanuel Kant, *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* [1762], Paris, Vrin, 1966.

FISCHER Kuno, « Immanuel Kant und seine Lehre », *Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, [4]1898.

FISCHER Norbert, « Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant », *Kant-Studien*, 74, 1983, p. 1-21.

FLEISCHER Margot, « Das Problem der Begründung des kategorischen Imperativs bei Kant », *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, herausgegeben von Paulus Engelhardt OP, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1963, p. 387-404.

FOESSEL Michaël, *L'Équivoque du monde. L'instance cosmologique dans la philosophie critique de Kant*, thèse de doctorat (sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes), inédite, université de Rouen, novembre 2002.

FOUILLÉE Alfred, « La raison pure pratique doit-elle être critiquée ? », *Revue philosophique*, LIX, 1905, p. 1-33.

GERHARD Volker, « Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant », *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. von Gerold Prauss, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, p. 98-131.

GERHARD Volker, HORSTMANN Rolf-Peter und SCHUMACHER Ralph (Herausgeber), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (mars 2000), Berlin / New York, 2001. Cf. Band III, Sektion VI, « Kants praktische Philosophie I », et Sektion VII, « Kants praktische Philosophie II ».

GRANDJEAN Antoine, « Jugement moral en situation et exception chez Kant », *Philosophie*, 2003.

GRÜNEWALD Bernward, « Praktische Vernunft, Modalität und transzendentale Einheit. Das Problem einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes », *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, hrsg. von Hariolf Oberer und Gerhard Seel, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1988, p. 127-167.

GUEROULT Martial, « L'antidogmatisme de Kant et de Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, XXVII, n° 2, 1920, p. 181-224. Reproduit *in* Martial Gueroult, *Études sur Fichte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 16-59.

–, « *Canon de la raison pure* et *Critique de la raison pratique* », *Revue internationale de philosophie*, 1954, p. 331-357.

GUILLERMIT Louis, *L'Élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, texte établi et présenté par Élisabeth Schwartz et Jules Vuillemin, Paris, Éditions du CNRS, 1986.

HAARDT Alexander, « Die Stellung des Personalitätsprinzip in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* », *Kant-Studien*, 73, 1982, p. 157-168.

HEIDEGGER Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, introduction et traduction par Alphonse de Waehlens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

–, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987.

HEIDEMANN Ingeborg, « Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie », *Kritik und Metaphysik. Studien*, Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966, p. 21-39.

–, « Prinzip und Wirklichkeit in der kantischen Ethik », *Kant-Studien*, 57, 1966, p. 230-250.

HEIMSOETH Heinz, « Zum kosmologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie », *Kant-Studien*, 57, 1966, p. 206-229.

–, *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*, Abhandlungen der g. w. Klasse der Akademie

der Wissenschaften und der Literatur, Jahrgang 1963, n° 9.

HENRICH Dieter, « Hutcheson und Kant », *Kant-Studien*, 49, 1957-1958, p. 49-69.

–, « Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft », *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, p. 77-115.

–, « Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion », *Kant-Studien*, 54, 1963, p. 404-431.

–, « Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus », *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, herausgegeben von Paulus Engelhardt OP, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1963, p. 350-386.

–, « Zu Kants Begriff der Philosophie », *Kritik und Metaphysik. Studien*, Berlin, Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag, Walter de Gruyter & Co., 1966, p. 40-59.

–, « Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* », *in* Schwan A. (Hrg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 55-112.

HENRICH Dieter und HORSTMANN Rolf-Peter (hrsg. von), *Metaphysik nach Kant ?*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Stuttgart, Klett-Kotta, 1988.

HINSKE Norbert, « Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung », *Kant-Studien*, 56, 1965, p. 485-496.

HÖFFE Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, traduction de François Rüegg et de Stéphane Gillioz (pour le chapitre XII), Fribourg (Suisse), Castella, 1985.

–, *Principes du droit*, traduit de l'allemand par Jean-Christophe Merle, revue par l'auteur, préface de Paul Ricœur, Paris, Les éditions du Cerf, 1993.

HOFFMANN Thomas Sören, « Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen », *Kant-Studien*, 93, 2002, p. 424-443.

HOLLMANN Georg, « Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants », *Altpreussische Monatsschrift*, XXXVI, 1899, p. 1-73. Cet article étudie l'influence sur Kant du piétisme à Königsberg.

HORSTMANN Rolf Peter, *Les Frontières de la raison. Recherche sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, traduction de Philippe Muller, révisée par E. Müller et M. Reinhardt, Paris, Vrin, 1998, notamment p. 37-74, « De la lettre à l'esprit. La réception de la philosophie kantienne chez Jacobi et les idéalistes allemands ».

ILTING Karl Heinz, « The Naturalistic Fallacy in Kant », *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, 1972, p. 105-120. Version allemande : « Der naturalistische Fehlschluß bei Kant », *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band I, Manfred Riedel (Herausgeber), Freiburg, Verlag Rombach, 1972, p. 113-130.

KADOWAKI Tajuki, « Das Faktum der reinen praktischen Vernunft », *Kant-Studien*, 56, 1965, p. 385-395.

KÄUBLER Bruno, *Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik*, Inaugural-Dissertation, Leipzig, Weida i. Thür., Druck von Thomas & Hubert, 1917.

KELSEN Hans, *Théorie générale des normes*, traduit de l'allemand par Olivier Beaud et Fabrice Malkani, Paris, PUF, 1996.

KERVÉGAN Jean-François, « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1/1990, p. 33-55.

KHODOSS Claude, *Kant. La raison pratique. Textes choisis*, Paris PUF, 1956, 1997 (10e édition).

KIRCHMANN J.H. v., *Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Verlag von L. Heimann, 1869.

KLEIN Hans-Dieter, « Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik », *Kant-Studien*, 60, 1969, p. 183-197.

KRÄMLING Gerhard, « Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant », *Kant-Studien*, 77, 1986, p. 273-288.

KRÜGER Gerhard, *Critique et morale chez Kant*, traduit de l'allemand par M. Régnier, Paris, Beauchesne, 1961. Le texte *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* a été publié en 1931 à Tübingen par J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

LACAN Jacques, *Le Séminaire*, livre VII, « L'éthique de la psychanalyse » (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, *passim*.

LANGLOIS LUC, Présentation et traduction, avec des notes, des *Leçons d'éthique* de Kant, Paris, LGF, coll. « Le Livre de Poche », 1997.

LEHMANN Gerhard, « Kants Bemerkungen im Handexemplar der *Kritik der praktischen Vernunft* », *Kant-Studien*, 72, 1981, p. 132-139.

LEQUAN Mai, *La Philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 2001.

LENOBLE J. et BERTEN A., « Jugement juridique et jugement pratique : de Kant à la philosophie du langage », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1990, p. 339-365.

MALHERBE Michel, *Kant ou Hume, ou La raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1993, p. 181-238, chapitre V, « Le rapport pratique ».

MARTY François, « La typique du jugement pratique pur. La morale kantienne et son application aux cas particuliers », *Archives de philosophie*, 19, 1955, p. 56-87.

–, *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.

–, « Raison pure, raison affectée. À propos de l'affectivité chez Kant », *Epokhe*, 2, Grenoble, Millon, 1991, p. 9-33.

MARZOLF Hedwig, « *Est Deus in nobis* ». *La place de la théologie dans la refondation critique de la métaphysique par Kant*, mémoire de maîtrise inédit, université de la Sorbonne (Paris IV), 1997-1998, 139 p. Également, *La Sainteté de la loi*

morale. Réflexion sur la pensée théologique de Kant dans la « Critique de la Raison pratique », diplôme de DEA inédit, université Marc-Bloch, Strasbourg, 1999-2000, 59 p.

MORITZ Manfred, « Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik », *Kant-Studien*, 56, 1965, p. 412-429.

NATORP Paul, « Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft. Lesarten », Akademie-Ausgabe von *Kants Gesammelten Schriften*, Band V, p. 489-509.

OBERER Hariolf und SEEL Gerhard (hrsg. von), *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.

OELMÜLLER Willi, « Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie der Moderne », *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band II, Manfred Riedel (Herausgeber), Freiburg, Verlag Rombach, 1974, p. 521-560.

PATON Herbert J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Londres, 1946. Il existe, de ce commentaire classique de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, une traduction allemande par Karen Schenk : H.J. Paton, *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1962.

PATZIG Günther, « Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik », *Kant-Studien*, 56, 1965, p. 237-252.

PHILONENKO Alexis, *L'Œuvre de Kant*, tome II, « Morale et politique », Paris, Vrin, 1981.

PRAUSS Gerold (hrsg. von), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986.

–, « Für sich selber praktische Vernunft », *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsg. von Gerhard Schönrich und Yasushi Kato, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, p. 268-279.

RAWLS John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000. Traduction française par Marc Saint-Upéry et Bertrand Guillaume : John Rawls, *Leçons sur*

l'histoire de la philosophie morale, Paris, La Découverte, 2002.

REICH Klaus, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1935.

–, *Rousseau und Kant*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1936.

REINHARD Walter, *Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*, unter besonderer Berücksichtigung des « Opus postumum » und der « Vorlesung über Ethik », Inaugural-Dissertation, Bern, Paul Haupt, 1927.

RENAUT Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.

–, Présentation de la *Métaphysique des mœurs*, traduite par le même auteur, tome I, *Fondation de la métaphysique des mœurs, Introduction à la métaphysique des mœurs*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 7-46. Le second tome contient la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu*.

–, Présentation de la *Critique de la faculté de juger, in* Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995, p. 7-81 [nouvelle édition GF-Flammarion, 2000].

Revue internationale de philosophie, « Kant : Critique de la raison pratique », n° 166, 3/1988.

RICŒUR Paul, « La liberté selon l'espérance » (1968), *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969, p. 395-415.

–, « La raison pratique » (1979), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 263-288.

–, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

–, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 19-40.

ROGOZINSKI Jacob, *Le Don de la loi*, Paris, PUF, 1999.

ROHDEN Valerio, « Ciceros *formula* und Kants "neue Formel" des Moralprinzips », *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Band III Sektion VII,

« Kants praktische Philosophie II », p. 305-314 (cf. *supra* sous Gerhardt, éditeur).

ROMUNDT Heinrich, « Vorschlag zu einer Änderung des Textes von Kants Kritik der Praktischen Vernunft », *Kant-Studien*, 13, 1908, p. 313-316.

ROUSSET Bernard, *La Doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967.

SAARNIO Uuno, « Die logische Grundlage der formalen Ethik Immanuel Kants », *Kant-Studien*, 57, 1966, p. 484-499.

SALA Giovanni, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1990, chapitres XXIII et XXIV, Kant-Studien Ergänzungsheft, 122.

SCHINK Willi, « Kant und die stoische Ethik », *Kant-Studien*, 18, 1913, p. 419-475.

SCHMUCKER Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain KG, 1961.

–, *Die primären Quellen des Gottesglaubens (Questiones disputatœ* 34), Freiburg, Basel, Wien, 1967. Cf. chapitre III.

SCHÖNRICH Gerhard, « Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Grundbegriffe », *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. von Gerold Prauss, Frankfurt am Main, 1986, p. 246-270.

SCHÖNRICH Gerhard und KATO Yasushi (Herausgeber), *Kant in der Diskussion der Moderne*, IV, « Wille und Handlung » (articles de Rüdiger Bittner, Hans Lenk, Gerold Prauss, Konrad Kramer), V, « Ethik und Gemeinschaft » (articles de Karl Otto Apel, Wolfgang Kuhlmann, Otfried Höffe, Hans Michael Baumgartner), VI, « Politik und Recht » (articles de Reinhard Brandt, Volker Gerhardt, Otfried Höffe), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, p. 240-505.

SCHWAIGER Clemens, « Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe », *Kant-Studien*, 91, Sonderheft, 2000, p. 178-188.

SILBER John R., « Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent », *Philosophical Review*, 68, 1959, p. 469-492. Version allemande : « Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18, 1964, p. 386-407.

–, « The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy », *University of Texas Studies in Literature and Language*, I, 1959-1960, p. 233-244. Version allemande : « Die metaphysische Bedeutung des höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 23, 1969, p. 538-549.

–, « The Copernican Revolution in Ethics : The Good Reexamined », *Kant-Studien*, 51, 1959-1960, p. 85-101.

–, « Die Analyse des Pflicht-und Schulderlebnisses bei Kant und Freud », *Kant-Studien*, 52, 1960-1961, p. 295-309.

–, « The Importance of the highest Good in Kant's Ethics », *Ethics*, LXXIII, 1963, p. 179-197.

–, « Der Schematismus der praktischen Vernunft », *Kant-Studien*, 56, 1965, p. 253-273.

–, « Procedural formalism in Kant's ethics », *Review of Metaphysics*, 28, 1974, p. 197-236. Version allemande : « Verfassungsformalismus in Kants Ethik », *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz. 6-10. April 1974, Teil III, « Vorträge », Hrsg. von G. Funke, Berlin, New York, 1975.

STAEGE Roswitha, « Hypothetische Imperative », *Kant-Studien*, 93, 2002, p. 42-56.

STANGE Carl, *Die Ethik Kants. Zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung m.b.H., 1920.

STOCKHAMMER Morris, « Zurechnungs-und Kausalgesetz », *Kant-Studien, 49*, 1957-1958, p. 132-153.

STOLZENBERG Jürgen, « Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorie des sittlichen Bewusstseins », *Metaphysik*

nach Kant ?, hrsg. von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart, 1988, p. 181-208.

STURM Thomas, « Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bericht zu einer Tagung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) an der Philipps-Universität Marburg vom 1.-4. Juli 1998 », *Kant-Studien*, 90, 1999, p. 100-106.

TIMM Hermann, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religions philosophie der Goethezeit*, Band I, « Die Spinozarenaissance, Neunzehntes Jahrhundert », Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974.

TRENDELENBURG Friedrich Adolf, « Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik, Über eine Differenz im ethischen Prinzip » (1867), *in* F.A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Band III, Berlin, 1867, p. 171-192. Reproduit pour l'essentiel *in Materialien zu Kants* Kritik der praktischen Vernunft, *op. cit.*, p. 404-421.

UNGER Rudolf, « "Der bestirnte Himmel über mir…" Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes », 1924, *in* Rudolf Unger, *Gesammelte Schriften*, Zweiter Band, « Aufsätze zur Literatur und Geistesgeschichte », Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1966, p. 40-66.

Verzeichnis der Bücher des verstorbenen Professor Johann Friedrich Gensichen, wozu auch die demselben zugefallene Bücher des Professor Kant gehören…, Königsberg, gedruckt in der Hartungschen Hof- und academ. Buchdruckerei, April 1808 ; Rodopi, Philosophical Facsimiles, NO 12, Editions Rodopi, 1968. Cet imprimé présente, de la page 3 à la page 15 (Bücher, die der verstorbene Professor Gensichen, vermöge eines Le gats, vom Professor Kant ererbet hat), l'inventaire des livres que Kant possédait. Cf. *infra*, Warda Arthur.

VLEESCHAUWER Hermann J. de, *La Déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, tome III, « La déduction transcendantale de 1787 jusqu'à l'*Opus postumum* », Anvers,

Paris, La Haye, 1937 ; cf., dans ce volume, deuxième partie, chapitre I, § I, *Critique de la raison pratique*, p. 299-338.

VORLÄNDER Karl, « Zur Entstehung der Schrift », aus der « Einleitung » zur neunten Auflage (1929), *in* Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, Band 38), 10. Auflage, Hamburg, 1990, p. XI-XVIII.

VUILLEMIN Jules, *Nécessité ou contingence*. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques, Paris, Fondation Singer-Polignac et Les Éditions de Minuit, 1984.

–, « Méthode transcendantale, morale et métaphysique », *Metaphysik nach Kant ?*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, herausgegeben von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, p. 137-143.

WAGNER Hans, « Moralität und Religion bei Kant », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975, p. 507-520.

WARDA Arthur, *Immanuel Kants Bücher*. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants, Verlag von Martin Breslauer, Berlin, 1922. Il s'agit d'un descriptif précis, méthodique et critique, de l'inventaire des livres que Kant possédait, inventaire cité plus haut sous : *Verzeichnis der Bücher…* On se reportera donc de préférence à ce livre de Warda.

WEIDEMANN Hermann, « Kants Kritik am Eudämonismus und die Platonische Ethik », *Kant-Studien*, 92, 2001, p. 19-37.

WEIL Eric, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, seconde édition, 1970 et 1982.

WILLE Emil, « Konjekturen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft », *Kant-Studien*, 8, 1903, p. 467-471.

WIMMER Reiner, « Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik », *Kant-Studien*, 73, 1982, p. 291-320.

WITTWER Hector, « Über Kants Verbot der Selbsttötung », *Kant-Studien*, 92, 2001, p. 180-209.

WIZENMANN Thomas, « An den Herrn Professor Kant, von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie » (Pempelfort, 1786), *Deutsches Museum*, Erster Band, Januar bis Junius 1787 (Februar), Leipzig, in der Weygandschen Buchhandlung, p. 116-156.

ZITELMANN Arnulf, *Nur daß ich ein Mensch sei. Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant*, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 1996.

INDEX DES NOMS

Anciens
Anaxagore
Aristote

Boleyn Anne

Charles Quint
Cheselden
Crusius
Cyniques

Épicure
Épicuriens

Fontenelle
François Ier

Henri VIII
Horace
Hume
Hutcheson

Juvénal

Leibniz

Mahomet
Mandeville

Mendelsohn
Montaigne
Mystiques

Platon
Priestley

Spinoza
Stoïciens

Vaucauson
Voltaire

Wizenmann
Wolff

INDEX DES MATIÈRES

Dans cet index, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, nous avons retenu les notions centrales élaborées dans la Critique de la raison pratique. *Même s'il convient de garder en mémoire le soupçon de Kant à l'endroit de l'usage des définitions en philosophie, il a semblé utile de préciser l'endroit où un concept donné se trouve particulièrement requis, les références en gras indiquant les passages les plus importants.*

La pagination à laquelle renvoie cet Index est celle de la présente édition.

Acte (*Tat*) : 141, 151, 197, **210, 213**, 214-215, 242, 284, 292.

Action (*Handlung*) : *passim.*

Acte-de-tenir-pour-vrai (*Fürwahrhalten*) : 271. Voir *Croyance rationnelle.*

Admiration (*Bewunderung*) : – Comme sentiment qui se rapproche le plus du respect : 186, 188. – Rapport subjectif à la vertu : 287, **296.**

Agréable (*Angenehme*) : 163, 165.

Amour (*Liebe*) : – Pathologique ou pratique : **192-197.**

Amour de soi (*Selbstliebe*) : – Fondement des principes matériels d'action : **113**, 119, 132, 134-135. – Rapport au respect : **182-185**, 197.

Analogie (*Analogie*) : – Raisonnement par : 99. Voir aussi *Type.*

Analytique (*Analytik*) : – De la raison pratique pure : 95, 96, 104, **109*sq.***, 141, 162, 230, 234. – Élucidation critique de : **202*sq.*** – De la raison pure spéculative : 104, 142, 202*sq*.

Analytique (*analytische*) : – Méthode (par opposition à synthétique) : 97. – Jugements : 101, 154. – Unité (de la vertu et du bonheur) : **232,**235.

Animalité (*Tierheit*) : – En l'homme : 167.

Anthropomorphisme (*Anthropomorphismus*) : 257, 263, 265, 266.

Antinomie (*Antinomie*) : – De la raison pure spéculative : 89, 101, 125, 228, 236, 260. – De la raison pratique : **235-236**. – Sa suppression : **236-243.**

Apparence (*Schein*) : – Dialectique : 192.

Application (*Anwendung*) : – Des catégories : 150, **157-161**, 264. – De la règle pratique : 175-176. Voir *Schème* et *Type*. Voir également *Usage*.

Arbitre (*Willkür*) : 112-114, 120, 129, 131-132, 135, 183, 190, 216. – Autonomie et hétéronomie de : 130. – Libre : 172.

Archétype (*Urbild*) : 129, 143, 195, 253n, 254.

Automate (spirituel et matériel) : 212, 217.

Autonomie (*Autonomie*) : Principe suprême de la moralité : **130**, 141, 143, 251, 255, 258. – De la liberté : 200, 230. – Simplicité de ce principe par rapport à la recherche du bonheur : 135.

Béatitude (*Seligkeit*) : 242, 248n, 254.

Besoin (*Bedürfnis*) : – D'une raison pratique pure finie : **204**, 250-251, **271-273**. Voir *Croyance rationnelle*.

Bien (*gut, das Gute*) : – Objet de la raison pratique : **163.** – Consécutif au principe moral : 94, **169-171**, 185, 203. – Distinct de l'agréable, de l'utile, du bien-être : 163-165, 168. – Rapport à la personne : 165-166.

Bonheur (*Glücksetigkeit*) : – Définition : 113, **249**. – Aspiration universelle : 118. – Déterminé empiriquement : 119, 135-136. – Bonheur personnel comme principe de détermination amoral : 113, 117, 131, **133**, 137, 206, 232, 288. – Incompatible avec le commandement : 136. – Second élément du souverain bien : 231, **249-258**, 274. – Rapport avec la vertu (nous rend digne du) : **231-243.**

Caractère (*Charakter*) : – Définition : 283. Moral : 289. Sensible et intelligible : 213-216. – Valeur du : 284.

Catégories (*Kategorien*) : – De l'entendement (n'ont pas de valeur objective nouménale dans l'usage spéculatif) : 92-93, 96n, 157, 221. Conditions de possibilité de l'expérience : 147, 157. – Leur déduction : 156, 270. – De la liberté : **172-173.**

Causalité (*Kausalität*) : – Naturelle (usage théorique) : 89, 93n, 123, 141-142, 149, 171, 176, **209-211**, 236, 271. – Psychologique : 211-212. – La conception empiriste de : 14, **153-156.** – De la liberté et de la volonté comme la raison pratique (inconditionnée) : 83, 93n, 96, 103, 105, 112, 145-146, **149-152**, 171, 174, 176, 209-211, 221-223, 236, 250. – Intellectuelle : 182, 222. Voir *Mécanisme.*

Cause motrice (*Bewegursache*), (en relation à la volonté) : 140, 165, 201, 235.

Chimie : – Procédé chimique : 120, 206-207, 297.

Christianisme (*Christentum*) : – Sa doctrine : 248n, **253-255.** – Son commandement d'amour : 194-196. Voir *Évangile.*

Condition (*Bedingung*) : – Autonomie comme condition formelle des maximes : 130-131.

Connaissance (*Erkenntnis*) : – Théorique : 93, 157. – Pratique : **93**, 104, **110**, 127, 160, 220. – *A priori* :99, 142, 145, 208. – Du suprasensible (impossible) : 99, 142, 265-266. – Élargissement dans une intention pratique : **261-271.**

Conscience [conscience] (*Bewußtsein*) : – Pure et empirique : 93. – Unité de : 171-172. – De mon existence : 295.

Conscience [Conscience] (*Gewissen*) : 214. Voir note 327.

Contentement de soi (*Selbstzufriedenheit*) : – Conséquence de l'exercice de la vertu : 240-241.

Constitution civile (*bürgerliche Verfassung*) : 139, 286n.

Contrainte (*Nötigung*) : – De la volonté (impure) par la loi morale : **129**, 191, 193, 195.

Critique (*Kritik*) : – De la raison pratique pure : 90, 92-93, **103-104**. – Distincte du système de la science : 95.

Critique de la raison pure (*Kritik der reinen Vernunft*) : 92-93, 96n, 97-98, 103-104, 142, 145, 152, 155, 157, 213, 220, 224, 228, 270, 276.

Croyance rationnelle (*Vernunftglaube*) : **251**, 273, **276**. Voir *Postulat.*

Culture (*Bildung*) : – Morale : 294. Voir *Éducation.*

Déduction (*Deduktion*) : – Définition : **147**. – Des propositions-fondamentales de la raison pratique pure : **141-152**. – Transcendantale du souverain bien : 234, 251. – De la liberté : **148-149**. – De la loi morale (impossible) : 148. – Des catégories : 156, 270.

Définitions (*Definitionen*) : – Leur risque : **96n**.

Dépôt (*Depositum*) : 121.

Destination (*Bestimmung*) : – De l'homme : 276-278.

Devoir (*Pflicht*) : – Définition : 129, 135, **191-192**. – Son principe : 95. – Classement des : 95. – Parfait et imparfait : 173. – Fondement du sentiment moral : 138, 197. – Par devoir (distinct de « conformément au devoir ») : 192-193, 201, 240. – Sa majesté : 202. Sa sublimité : 199. – Est « comme un commandement divin » : **255**.

Devoir et pouvoir (*sollen und können*) : 126, 210.

Dialectique (*Dialektik*) : – De la raison pratique pure : 104, 171, 227*sq.* – Du souverain bien : **231-234**. – De la raison pure spéculative : 221, 227-229.

Dieu (*Gott*) : – Définition : 250. – Son acceptation n'est pas une condition de la moralité : 90, 178-179, **251**. – En tant que postulat : 98n, **249-258**, et idée : 161. – Son concept ressort de la morale et non de la physique : **267-270**. – Comme Être originaire : 217, 268-270, cause (*Ursache*) de la nature : 250, auteur (*Urheber*) de la nature : 237, 250, 268, auteur moral : 268, 275. – Ses attributs : **257n**, suffisant pour tout : 217, autosuffisant : 242, infini : 248, justice : 248, omniscience : 268-269, toute-bonté : 268, toute-puissance : 268, 269. Amour de : 258.

Dignité (*Würde*) : – De la loi morale : 278. – De l'homme : 201, 283.

Discipline (*Disziplin*) : – De la raison : 194.

Éducation (*Erziehung*) : 139, 198, 216, **285*sq.***

Élargissement (*Erweiterung*) : cet é. de la raison pure ne saurait être un é. de sa connaissance spéculative : 92, 152, 160, 244, **261-271**, 272n, 292.

Empirique (*empirisch*) : – Appartenant au monde des sens : 119, 124, 175.

Empirisme (*Empirismus*) : – Comme système universel : **100-101**, 153-156. – Son fondement : 100. – De la raison pratique : 178-179. – Sa faiblesse : 209.

Entendement (*Verstand*) : – Pur : 125, 157, 270. – Discursif : **265**. – Concepts de : 264. – Et raison pratique : 158.

Enthousiasme (*Enthusiasmus*) : 289. Voir *Exaltation de l'esprit.*

Esprit (*Geist*) : – De la loi : **181**, 194, 197. (*Gemüt*) : *passim.*

Esthétique (*Ästhetik*) : De la raison théorique et de la raison pratique : 203-204.

Éternité : (*Ewigkeit*) : 277.

Évangile (*Evangelium*) : 194, *sq.*, 198, 253. Voir *Christianisme.*

Exaltation de l'esprit (*Schwärmerei*) : 161 (*Schwärmen*), 179, 198, 296.

Exceptions (*Ausnahmen*) : 173.

Exemples (*Beispiele*) : – Leur rôle dans l'éducation morale : 286-287. Modèle des sciences : 297.

Existence (*Dasein*) : 213, 215, 219, 236-237.

Existence (*Existenz*) : – Indéductible du concept : **267**. – Suprasensible : 201. – Sensible/intelligible : 219, 296.

Expérience (*Erfahrung*) : – Définition : 142. – Distincte de la raison : 99, 135. – Possible : 142, 145, 147, 156-158. – Commune : 296. – Sa pierre de touche : 102.

Exposition (*Exposition*) : 147.

Faculté de connaître (*Erkenntnisvermögen*) : 97, 104.

Faculté de désirer (*Begehrungsvermögen*) : – Problème de sa définition : **96n**. – Rapport à la règle : 110, 162. – Supérieure et inférieure : **114**, 117. – Forme et matière de : **112**, 118.

Faculté de juger (*Urteilskraft*) : – Pratique : 174-176. – Sa règle : **177**. Voir *Type.*

Fait de la raison (*Faktum der Vernunft*) : 92. – Comme conscience de la loi morale : **127-128**. – Comme autonomie : **141**. – Le mode de donnée de la loi est analogue à : 148, 158, 205, 222. – Inexplicable : 142-143.

Fanatisme (*Fanatizismus*) : 263.

Fin (*Zweck*) : – Fin en soi : 200, **258**. Voir *Moyen.*

Finalité (*Zweckmäßigkeit*) : – De la nature : 268, 275, 292.

Fini / Finitude (*endlich / Endlichkeit*) : 128, 132, 186 (finitude), 190, 198, 218. L'homme, être raisonnable et fini : 118, 119, 129, 190, 193, 231, 247.

Fondation de la métaphysique des mœurs (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) : 95, 96.

Fondement (*Grund*) : De la détermination (*Bestimmungsgrund*) : *passim.* – Qui met en mouvement (*Bewegungsgrund*) : 238, 283, 285 (=motif), 288.

Force motrice (*bewegende Kraft*), (en relation à la volonté) : 202, 283, 288.

Forme (*Form*) : – De la loi comme critère moral : **121**, 123-124, 127, 132, 175. – De l'intuition : 172, 217. – De la liberté : 182. – Du monde intellectuel : 143.

Formel (*formal*) : – Lois de la volonté : 114. – Proposition-fondamentale de la moralité : **139-141.**

Habitude (*Gewohnheit*) : – Définition empiriste de la nécessité : 100, 153-154.

Hétéronomie (*Heteronomie*) : – De l'arbitre : 130, 135, 170. – De la raison pratique : 171.

Homme (*Mensch*) : – Sujet de la loi morale et fin en soi : 258. – Sa nature : 276-277.

Humanité (*Menschheit*) : 200, 258. Voir *Personne.*

Hypothèse (*Hypothèse*) : – Supposition nécessaire : 99n, 251, 268. – Distincte du postulat : **271.**

Idéal (*Ideal*) : – Transcendantal (Dieu) : 260. – De sainteté : 195.

Idéalité (*Idealität*) : – De l'espace et du temps : 217, 218.

Idée (*Idee*) : – Extérieures à l'expérience : 264. – Immanentes ou transcendantes : 263. – Cosmologique : 148, 260. – De liberté (sa spécificité) : **90.** – De Dieu et de l'immortalité : 90-91, 262, 266. – De la sagesse : 98.

Imagination (*Einbildungskraft*) : 154, **176.** Voir *Type.*

Immortalité (*Unsterblichkeit*) : – Idée indéterminable théoriquement : 90, 100-101, 261, 265. – Postulat de la raison pratique : **246-247**, 259.

Impératif (*Imperativ*) : – Définition : **110**, 141. Forme de l'obligation pour un être fini : **129.** – Catégoriques ou hypothétiques : 110-111.– Rapport au fondement de la détermination : 98.

Impureté (*Unlauterkeit*) : morale : 254. Voir *Penchant.*

Imputation (*Zurechnung*) : 212.

Inclinations (*Neigungen*) : – Description : **241**. – Fondées sur le sentiment : 181, 184. – Opposées à la raison pratique pure et au devoir : 128, 136, 191-192, 196, 241-242, 272n, 293, à la loi morale : 122, 123, 126, 144, 191-192, au sentiment du respect : 182-183.

Inconditionné (*Unbedingte*) : – Comme concept problématique et indéterminable théoriquement : 90, 125, **148-150**, 227. –

Bien : 183. – Loi : 176 – Pratique : **124**, 127.

Intelligence (*Intelligenz*) : – Définition : 250. – Suprême de Dieu : 129, 251.

Intelligible (*intelligibele*) : – Auteur de la nature : 237. – Existence : 215, 219. – Monde (auquel appartient l'homme) : 146, 152, 199, 208, **222-223**. – Ordre : 142, 151. – Sujet : 217.

Intérêt (*Interesse*) : – Définition : **190, 243**. – Pratique : 244. – Spéculatif et pratique : 243-246. – Toujours pratique en définitive : **246**. – Moral (pur) : 190, 191, 283, 291. Voir *Primat.*

Intuition (*Anschauung*) : – Sensible : 159, 172, 176, 202, 217, 221, 264. – Empirique : 158, 171. – Pure : 142, 154, 175. – Interne : 92. – Intellectuelle (suprasensible) : 127, 146, 151, 215, 248, 264.

Jugement (*Urteil*) : Voir *Faculté de juger.* (*Beurteilung*) : *passim.*

Justice (*Gerechtigkeit*) : – De la punition : 137. – De Dieu (qui n'est pas la bonté) : 248.

Légalité (*Legalität*) : – Distincte de la moralité : **180**, 192, 241, 281-282.

Législation universelle (*allgemeine Gesetzgebung*) : – Critère de la moralité des maximes : 121, 126-127, 171, 183.

Liberté (*Freiheit*) : – Au sens psychologique inauthentique : 93-94, **208-216**. – Au sens authentique, rigoureux et transcendantal : **89-90**, 123-124, 208-216. Condition de la loi morale : **90n**, 124-125, 148-149. – *Ratio essendi* de la loi morale : **90n**. – Concept négatif : 124, **130**, 142, 149. – Indépendance par rapport à la matière de l'arbitre : 130, à la nature : 211-212, aux inclinations : 241-242, 259. – Concept positif : autonomie de la volonté : **130**, causalité d'un être intelligible : 174, **223**, 259, spontanéité absolue : 149-150, 215. – Loi d'un monde intelligible : 259. – Unique idée de la raison douée de réalité objective : 89-90, 260. – Clef de voûte

du système : 90. – Catégories de : 172-174. – Caractère impénétrable de ce concept : 94, 147. – Postulat : 259, 260.

Loi (*Gesetz*) : – Définition et statut des lois pratiques : **109**, 113, 119, 120-123. – Son caractère *a priori* : 168, inconditionné : 124, 127. – Loi de toutes les lois : 195.

Loi fondamentale (*Grundgesetz*) : – De la raison pratique pure : 126.

Loi morale (*Sittengesetz, moralisches Gesetz*) : *Ratio cognoscendi* de la liberté : **90n.** – Principe de la moralité : **128-129.** – Sa majesté : 187. – Sa sainteté : 129, 200, 258. – Comme fait indéductible de la raison : **148**. – Comme ressort (respect) : 185, 201, 239-240. – Loi d'un monde intelligible : 142-145. Voir *Impératif.*

Mal <moral> (*Böse*) : – Objet de la raison pratique : 163. – Distinct de la souffrance (*Übel*) : 137, **165-168**. – Relatif à la loi : 169-171.

Manifestation (*Phänomen*) : 213-215. Sur cette traduction, voir note 326.

Matière (*Materie*) : – De la faculté de désirer : **112**, 118-119, 121, 183. – De la volonté : 130-131. Voir *Forme.*

Mathématique (*Mathematik*) : – Science : 95n, 98n, 99n, 101, 117, 153-155, 296. – Caractère synthétique de ses propositions : 154. – Son évidence : 208.

Maximes (*Maximen*) : – Définition : **109**, 173. – Fondées sur le concept d'intérêt : 190. – Liées aux inclinations : 174.

Mécanisme (*Mechanismus*) : 124-125, 137, 143, 150, 199, **212**, 213, 214, 216, 219-220, 236, 278, 282. [Mécanique, (la) (*Maschinenwesen*) : 212, 220]. Voir *Causalité* et *Nature.*

Méchanceté (*Bosheit*) : 216. Voir *Penchant.*

Métaphysique (*Metaphysik*) : – Champ de la raison pure : 155. – Renferme les principes purs a priori de l'entendement : 267. – Sa partie transcendantale : 268. – Ses maîtres dogmatiques : 220.

Méthode (*Methode*) : – Définition : **281**. – Analytique et synthétique : 97. – Pour rendre les lois morales subjectivement pratiques : 283, 296.

Modalité (*Modalität*) : – Catégorie pratique de : 173.

Monde (*Welt*) : – Inconnaissable dans sa totalité : 268. – Indéfini : 296. – Sensible / intelligible : **236**. – De l'entendement : 142-143, 152, 295. Voir *Intelligible.*

Morale (*Moral*) : **256**.

Moralité (*Moralität*) : 138, 197, 258, 292. Voir *Légalité.*

Moyen (*Mittel*) : – Rapport aux fins : 163-164, 168, **200**.

Mysticisme (*Mystizismus*) : – De la raison pratique : 179.

Nature (*Natur*) : – Définition : **143**. – Ses lois : 93n, 110, 120, 122, 123, **176-178**, 275. – Son mécanisme : 124-125, 150, 199, 212. – Opposé à liberté : 93n, 125, **209-216**. – Sensible et suprasensible : 143, **177-178**. – *Natura ectypa / Natura archetypa* : 143. Voir *Antinomie, Causalité, Mécanisme, Nécessité.*

Nécessité (*Notwendigkeit*) : – Subjective ou objective : 91, **99-100n**, 111, 113, 118-119, 135, 153, 212, 250. – Morale (par devoir) : **192-193**. – Physique et pratique : 120.

Noumène (*Noumena*) : – Opposé à phénomène : **93**, 142, 151, 157, **159**, 206, 213, 219, 237.

Objet (*Objekt*) : *passim.*

Ob-jet (*Gegenstand*) : *passim*. – De la raison pratique pure (bien et mal) : **162-174**.

Obligation (*Verbindlichkeit*) : – Sens moral de : **129**, 132, 291-292. – Indistincte d'une contrainte pour un être fini : 193. Voir Impératif.

Ordre des choses (*Ordnung der Dinge*) : – Intelligible : 142, 151, 199; 228.

Paralogismes (*Paralogismen*) : – De la raison spéculative : 259.

Pathologique (*pathologisch*) : – Opposé à pratique : 184, 185, 245, au respect : 185, 190-191. – Amour : 194. – Arbitre : 129. – Causes : 189. – Lois : 130, 144. – Ressort : 197.

Penchant (*Hang*) : À l'estime de soi-même : 182, 184, 198. – À l'impureté et à la transgression : **254**.

Perfection (*Vollkommenheit*) : – N'est qu'un principe matériel de la moralité : **139-140**, 170. – De Dieu : 140, 268-269. – Pratique (inaccessible à l'homme) : 98n, 253n.

Permis (et défendu) (*das Erlaubte und Unerlaubte*) : **98**, **173**. Voir *Catégories de la liberté.*

Personne (*Person*) : – Définition de la personnalité : **199**, 294. – Sa valeur : 182, 278, 289. – Sa sainteté : **200**. Voir *Humanité.*

Phénomène (*Erscheinung / Phänomen*) : – Opposé à noumène : 92, 93, 123, 150, 156, 159, **209-210**, 236.

Philosophie (*Philosophie*) : – Comme science : 99, 297. – Pratique : 96n, 99, 174. – Rapport aux mathématiques : 101. Distincte de l'érudition : 266n. – Son sens chez les Anciens : 228. – Réunit sagesse et science : 228-229, 297.

Pitié (*Mitleid*) : 241.

Plaisir (*Lust*) : – Définition du sentiment de : **96n**. – Comme principe matériel de l'action : 112-114, 163, 168. – Toujours sensible : 114-118. – Pris à l'obéissance à la loi : 239-240. Voir *Sentiment (de plaisir et de peine).*

Possibilité (*Möglichkeit*) : – De la liberté : **208**, 260. – De l'objet : 260. – Physique et morale : 162, 272.

Postulats (*Postulaten*) : – De la raison pratique pure : – Définition : **247**, **258-261**. – Distincts de ceux de la mathématique : **99n**. – De l'immortalité : 246-248, 259. – De l'existence de Dieu : 249-258, 259. – De la liberté : 259, 260.

Préceptes (*Vorschriften*) : – Pratiques (distincts des lois) : **11**, 119, 127, 131, 173.

Présomption (*Eigendünkel*) : **182**, 185, 194, 198, 200, 285.

Primat (*Primat*) : – Définition : 243. – De la raison pratique pure : **243-246**. Voir *Intérêt.*

Principes (*Prinzipien*) : – *A priori* (de la moralité) : 128, 245. – Moral : 96. – Pratiques (matériels et formels) : 112-114, 174, 243.

– Régulateur : 150. – Théoriques : 119. Voir *Propositions-fondamentales.*

Progrès (*Fortschritt / Progressus*) : – À l'infini vers la sainteté : 129, 195, **246-248**, 254. Voir *Immortalité.*

Propositions-fondamentales (*Grundsätze*) : 1/ Pratiques : – Définition : **110**, 111-141. – Leur déduction : **141-152**. – Point de départ d'une critique de la raison pratique : 104-105, 203, 205. – Établies sur des concepts : 289. 2/ Théoriques : 105, 202-203.

Prudence (*Klugheit*) : – Principe d'orientation épicurien : 232, 252, 253n.

Punition (*Strafe*) : 136-137.

Qualité (*Qualität*) : – Catégorie pratique de : 173.

Quantité (*Quantität*) : – Catégorie pratique de : 173.

Raison (*Vernunft*) : – Faculté des principes : 243, 292. – Pure : 103-104, 109, 202. – Pratique pure (seule par elle-même) : 117, 127, **128**, 130, **141-142**, 203, **205**, 249. – Pure pratique : 133, 135, 161, 163. – Finie : 129. – Usages spéculatif et pratique : 89-91, 125, 145-146, **202-205**, **244-246**, **262-265**, 271-272. – Élargissement de : 261-262, 265, 266.

Réalité (*Realität*) : – Pratique : **149**, 150, 160, **261-264**. – Objective des idées : 89-90, de la loi morale : 148, des catégories : 156-157.

Réceptivité (*Empfänglichkeit*) : – Du sujet au plaisir et à la peine : 113. – À l'intérêt moral : 283.

Règle : (*Regel*) : – Pratiques : 110. – De l'imagination : 154.

Relation (*Relation*) : – Catégorie pratique de : 173.

Religion (*Religion*) : – Définition : **255**. – Son rapport à la morale : 247, 256. – Sa doctrine (chrétienne) : 248, 253-254. Voir *Dieu.*

Résolution (*Gesinnung*) : – Critère de la moralité de l'acte : 131, 179, 238, 283. – Dimension de lutte : **195-196**, 277-278.

Respect (*Achtung*) : – Définition : **191-192**. – Unique sentiment *a priori* : 183, 189. – Authentique sentiment moral : 185, 191. – À la fois sentiment de plaisir et de peine : 187-188. – Négatif et positif : 184. – Contraire à l'amour de soi et à la présomption : 182-184.

Ressort (*Triebfeder*) : – De la raison pratique pure (respect) : **180**, 185-186, **188-189**, 283.

Royaume (*Reich*) : – De Dieu : 179, 254, 256, 265. – Moral (des mœurs) : 194, 275.

Sagesse (*Weisheit*) : – Comme idée : 98n, 253n. – Sens théorique et pratique : 257. – Conditionnée à la science : **228-229**, 253n, 271, **297**. – De Dieu (impénétrable) : 278.

Sainteté (*Heiligkeit*) : – De la loi morale : 200, 247, 290. – Du devoir : 291. – De l'humanité en notre personne : 258. – De la volonté (distincte du devoir) : 129, **193**, 246. – Accessible seulement dans un progrès allant à l'infini : **246-248**.

Satisfaction (*Wohlgefallen*) : – Esthétique : 293.

Schème (*Schema*) : – Définition : **176**. – Danger du schématisme moral : **179**. Voir *Type.*

Scepticisme (*Skeptizismus*) : 89, 101, **153-156**, 220. Voir *Empirisme.*

Science (*Wissenschafl*) : – Et philosophie : 99, 155, **228-229**, 297. Et raison : 205. – Et sagesse : 228-229, 253n, 271, 297.

Sentiment / Sensation (*Empfindung*) : – Opposé à la raison pratique : 138-139, 163. Comme sensation : 167. – De plaisir et de peine : 168 sq. Voir aussi *Plaisir.*

Sentiment (*Gefühl*) : – De plaisir et de peine, fondement impossible de la moralité : 96, **118-119**. – Toujours sensible : 170, 184, 185, 240. – Un sentiment intellectuel serait une

contradiction : 240. – Moral : 138-139, 184, 186, 203. Voir *Respect.*

Sens (*Sinn*) : – Opposé(s) à l'entendement : 114-116. – Interne : 114, 163, 191, 213, 236. – Moral : 137.

Souverain bien (*höchstes Gut*) : – Objet *a priori* d'une volonté déterminée par la loi : 90, **228**, 230, 235, 261-264. Et non fondement de la détermination de la volonté : 230. – Chez les Anciens et les Modernes : 171, 228-229. – Sa détermination entraine une dialectique : 229, **231-234**. – Sa déduction transcendantale : 234*sq.* – Originaire et dérivé : 250, 254, 257, 259. – Médiation entre la morale et la religion : 255.

Spontanéité (*Spontaneität*) : – De la liberté : 149, 215, 217.

Sublimité (*Erhabenheit*) : – De l'action : 197. – De notre destination : 200. – Du devoir : 199. – De la loi morale : 296. – De notre nature : 239. – De la divinité : 193.

Sujet (*Subjekt*) : 92. Cf. notes 278 et 274.

Superstition (*Aberglaube*) : 296.

Suprasensible (*Übersinnliche*) : – Substantif : 158, 159-160, 220, 270. – Intuition : 179. – Nature : 177-178. Voir *Intelligible.*

Symbole (*Symbol*) : 179. Voir *Type.*

Synthèse (*Synthesis*) : 221, 232, **234**.

Synthétique (*synthetisch*) : – Caractère des propositions pratiques *a priori* :127, 147. – Propositions théoriques : 142.

Système (*System*) : 93-94, 95, 97. Voir *Critique.*

Temps (*Zeit*) : – Forme de l'intuition sensible : 156, 172, **217-220**. – Détermination du phénomène (et non de la chose en soi) : **209-210**. Théologie (*Theologie*) : 139, 266, 270. Voir *Dieu*.

Type (*Typus*) : **177-178**.

Unité (*Einheit*) : – Analytique et synthétique (de la vertu et du bonheur) : **232**. – Synthétique du divers de l'intuition : 171. –

Des désirs : 172. – Du pouvoir de la raison pure : 204.

Usage (*Gebrauch*) : – Des catégories : 92-94, 151, 157 (*utiliser* = *gebrauchen*), (221-224), 264. – De la Raison : voir *Raison.*

Valeur / validité (*Gültigkeit*) : – Objective des jugements : 100. Voir *Réalité.*

Valeur (*Wert*) : – Sens moral : – De l'action : 284. – De la personne : 182, 201, 278, 284, 286, 289. – De la résolution morale : 292, 296.

Vertu (*Tugend*) : – Définition : 129, **196**. – Distincte du plaisir : 116, 238, de la sainteté : 196. – Comme condition du bonheur : **231-236**. – Force de sa représentation : 283, 287-288.

Vie (*Leben*) : – Définition : **96n**. – Jouissance de : 202. – Sa valeur est conditionnée par le devoir : 201, 239. – Future : 167.

Volonté (*Wille*) : – Définitions : 104, 128, 163-164, 165, **203**, 250. – Identique à la raison pratique (comme volonté pure) : 125, **158**. – Bonne absolument : 168, 183. – Libre : **123-124**, 131. – Sa causalité (non physique) : 146, 162. – De Dieu (sainte) : 129, 180, 190, 196, 200. Voir *Liberté.*

TABLE

Remerciements

Introduction

Note du traducteur sur la présente édition

Critique de la raison pratique

PREMIÈRE PARTIE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE - DOCTRINE DES ÉLÉMENTS DE LA RAISON PRATIQUE PURE

Livre premier - L'analytique de la raison pratique pure

Chapitre premier - Des propositions-fondamentales de la raison pratique pure

Chapitre deuxième de l'analytique de la raison pratique - Du concept d'un ob-jet de la raison pratique pure

Chapitre troisième - Des ressorts de la raison pratique pure

Livre deuxième - Dialectique de la raison pratique pure

Chapitre premier - D'une dialectique de la raison pratique pure en général

[198] Chapitre deuxième - De la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept du souverain bien

DEUXIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE - DOCTRINE DE LA MÉTHODE DE LA RAISON PRATIQUE PURE

CONCLUSION

Notes

Chronologie

Bibliographie

Index des noms

Index des matières



Flammarion

Notes

1. Immanuel Kant, *Correspondance*, traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B. de Launay et Max Marcuzzi, Paris, Gallimard, 1991, p. 295 (édition dorénavant citée entre parenthèses : *Correspondance*, avec la page). C'est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

2. *Critique de la raison pure*, B XXV, traduction, introduction et notes par Alain Renaut, Paris, [1] Aubier, 1997, puis GF-Flammarion, 2001 ; p. 82. Toutes nos références renvoient à cette édition.

▲ Retour au texte

3. *Ibid.*, B XXVIII-XXIX ; p. 84.

▲ Retour au texte

4. Sur les questions auxquelles se ramène la pensée philosophique (*Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* [*Qu'est-ce que l'homme ?*]), voir *Critique de la raison pure*, « Canon de la raison pure », A805 / B833, AK III 522 ; p. 658. *Logique*, « Introduction », III, traduction par Louis Guillermit, Paris, Vrin, [1] 1966, [2] 1970, 1997, p. 25.

▲ Retour au texte

5. Qui se liguent en général contre la philosophie, comme l'avait déjà observé Kuno Fischer (cf. *Immanuel Kant und seine Lehre*, I. Teil, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, [4] 1898, p. v).

▲ Retour au texte

6. La suite de l’Introduction précisera ce que nous présentons ici de façon ramassée.

▲ Retour au texte

7. Tous nos renvois à la *Critique de la raison pratique* elle-même seront simplement indiqués par la référence à la page, mise entre crochets, de la première édition. La pagination de cette première édition est donnée dans le texte de notre traduction. Le format restreint de ces pages permet de retrouver plus facilement les passages cherchés. Nous avons adopté le même procédé dans les notes en fin de volume.

▲ Retour au texte

8. *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*, traduction par Louis Guillermit (avec la « Première introduction » à la *Critique de la faculté de juger*), Paris, Vrin, 1968, p. 105. Voir *La Religion dans les limites de la simple raison* : « La liberté, propriété révélée à l'homme grâce à la déterminabilité de son arbitre par la loi morale inconditionnée, n'est pas un mystère, parce que la connaissance peut en être *communiquée* à chacun ; mais l'insondable fondement de cette propriété est un mystère, parce qu'il *ne* nous *est pas donné* comme objet de connaissance » (2e édition (1794), p. 209 ; traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, p. 162).

▲ Retour au texte

9. *Ibid.*, p. 106.

▲ Retour au texte

10. *Ibid.*, p. 105.

▲ Retour au texte

11. Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, traduction par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987, p. 230.

▲ Retour au texte

12. *Ibid.*, p. 189-190.

▲ Retour au texte

13. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 57, traduction de Louis Guillermit, Paris, Vrin, [1] 1986, 1993, p. 132.

▲ Retour au texte

14. *Critique de la faculté de juger*, « Préface », traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, [1] Aubier, 1995, puis GF-Flammarion, 2000, p. 145.

▲ Retour au texte

15. *Ibid.*, « Première introduction », p. 109.

▲ Retour au texte

16. *Critique de la faculté de juger*, « Introduction » II, AK V 175-176 ; traduction citée, p. 154 ; cf. aussi *Introduction* IX, AK 195 ; p. 175. »

▲ Retour au texte

17. *Opus postumum*, AK XXI 37 ; traduction, présentation et notes par François Marty, Paris, PUF, 1986, p. 224 (édition dorénavant citée M).

▲ Retour au texte

18. Cf. *Opus postumum*, notamment AK XXI 14 (M, p. 200), AK XXI 92 (M, p. 231), AK XXII 113 (M, p. 344, note 445). Sur ces points, cf. la note 8 en fin de volume.

▲ Retour au texte

19. Mendelssohn obtint le prix, Kant l'accessit. Il s'agit de la *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, traduction, introduction et notes par Michel Fichant, Paris, Vrin, 1966, p. 8 *sq*. Les références aux pages mises entre parenthèses renvoient à cette édition.

▲ Retour au texte

20. Cf. *infra*, III, A.

▲ Retour au texte

21. *La Dissertation de 1770*, traduction, introduction et notes par Paul Mouy, Paris, Vrin, 1985, § 9, p. 45-47.

▲ Retour au texte

22. *Critique de la raison pure*, A841-842 / B869-870, AK III 544 ; p. 679-680.

▲ Retour au texte

23. *Ibid*., A805 / B833, AK III 523 ; p. 658.

▲ Retour au texte

24. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, in : *Métaphysique des mœurs*, traduction et présentation par Alain Renaut, 2 volumes, Paris, GF-Flammarion, 1994 ; volume I, p. 74. Cette édition sera dorénavant citée MM I (*Fondation* et « Introduction ») et MM II (*Doctrine du droit* [DD], et *Doctrine de la vertu* [DV]), avec indication de la page.

▲ Retour au texte

25. MM I, *Fondation*, p. 96.

▲ Retour au texte

26. MM I, *Fondation*, p. 123.

▲ Retour au texte

27. MM I, *loc. cit.* ; c'est nous qui soulignons. La même formulation est reprise plus loin : « la volonté est pour elle-même, dans toutes ses actions, une loi » (p. 132).

▲ Retour au texte

28. MM I, *Fondation*, p. 132.

▲ Retour au texte

29. MM I, *Fondation*, p. 133.

▲ Retour au texte

30. Cf. Dieter Henrich, « Die Deduktion des Sittengesetzes », in *Denken im Schatten des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, p. 60.

▲ Retour au texte

31. Cf. MM I, *Fondation*, p. 134.

▲ Retour au texte

32. MM I, *Fondation*, p. 137.

▲ Retour au texte

33. Dieter Henrich, article cité, p. 88.

▲ Retour au texte

34. MM I, *Fondation*, p. 136 ; c’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

35. MM I, *Fondation*, p. 149 ; c’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

36. MM I, *Fondation*, p. 103.

▲ Retour au texte

37. MM I, *Fondation*, p. 135.

▲ Retour au texte

38. MM I, *Fondation, ibid*.

▲ Retour au texte

39. *Critique de la raison pure*, A796 / B824 ; AK III 517 ; p. 653.

▲ Retour au texte

40. *Ibid.,* A796 / B824 ; AK III 517 ; *ibid.*

▲ Retour au texte

41. *Ibid.*, A840 / B868 ; AK III 543 ; p. 679.

▲ Retour au texte

42. *Ibid.*, A838-839 / B866-867 ; AK III 542-543 ; p. 678.

▲ Retour au texte

43. *Ibid.*, A801 / B829 ; AK III 520 ; p. 656.

▲ Retour au texte

44. Martial Gueroult, « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », in *Revue internationale de philosophie*, 1954, p. 331. Nous reprenons, dans ce qui suit, certains éléments à cet article.

▲ Retour au texte

45. *Critique de la raison pure*, A802 / B830 ; AK III 521 ; p. 656.

▲ Retour au texte

46. *Ibid.*, A803 / B831 ; AK III 521 ; p. 657.

▲ Retour au texte

47. *Ibid.*, A800 / B828 ; AK III 520 ; p. 655.

▲ Retour au texte

48. Martial Gueroult, article cité, p. 337.

▲ Retour au texte

49. *Critique de la raison pure*, A803 / B831 ; AK III 522 ; p. 657.

▲ Retour au texte

50. *Ibid.*, A803 / B831 ; AK III 521 ; *ibid.*

▲ Retour au texte

51. *Ibid.*, A807 / B835 ; AK III 524 ; p. 659.

▲ Retour au texte

52. Martial Gueroult, article cité, p. 340.

▲ Retour au texte

53. *Critique de la raison pure*, A803-804 / B831-832 ; AK III 522 ; p. 657.

▲ Retour au texte

54. *Ibid.*, A803 / B831 ; AK III 521 ; p. 657 ; c’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

55. Sur ce point, cf. Martial Gueroult, article cité, p. 350, note 36.

▲ Retour au texte

56. *Critique de la raison pure*, A811 / B839 ; AK III 526-527 ; p. 662.

▲ Retour au texte

57. *Ibid.*, A813 / B841 ; AK III 527 ; p. 663 ; c’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

58. *Ibid.*, A813 / B841 ; AK III 528 ; *ibid.*

▲ Retour au texte

59. *Ibid.*, A803 / B831 ; AK III 522 ; p. 657.

▲ Retour au texte

60. Cf. *ibid.*, p. 346, note 31.

▲ Retour au texte

61. Martial Gueroult, article cité, p. 347.

▲ Retour au texte

62. *Réflexion 7097* (1776-1778?) ; in *Materialien zu Kants* « *Kritik der praktischen Vernunft* », herausgegeben von Rüdiger Bittner und Konrad Cramer, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 96-97 (cité dorénavant : *Materialien).* C'est nous qui traduisons.

▲ Retour au texte

63. *Réflexion 6432*, citée par Dieter Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, p. 106.

▲ Retour au texte

64. Dieter Henrich, *loc. cit.*

▲ Retour au texte

65. *Critique de la raison pure*, A533 / B561 ; AK III 363 ; p. 496. Rappelons que l'on admet, en général, que le texte du « Canon » est antérieur à celui de la « Dialectique ».

▲ Retour au texte

66. *Ibid.*, A534 / B562 ; AK III 364 ; p. 496 ; nous soulignons.

▲ Retour au texte

67. *Ibid.*, A803-804 /B831-832 ; AK III 522 ; p. 657.

▲ Retour au texte

68. Cf. Karl Heinz Ilting, « The Naturalistic Fallacy in Kant », in *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, 1972, p. 105-120. Version allemande : « Der naturalistische Fehlschluß bei Kant », in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band I, Manfred Riedel (Herausgeber), Verlag Rombach, Freiburg, 1972, p. 113-130.

▲ Retour au texte

69. Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, traduction de François Rüegg et Stéphane Gillioz, Albeuve-Suisse, Éditions Castella, 1985, p. 137.

▲ Retour au texte

70. Bernard Carnois, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 104 ; cf. également p. 93-96.

▲ Retour au texte

71. MM II, DV, « Introduction », traduction Alain Renault, GF-Flammarion, p. 246.

▲ Retour au texte

72. *Ibid.*, p. 235.

▲ Retour au texte

73. *Ibid.* On sait que Kant réaffirme cela sans cesse.

▲ Retour au texte

74. Il faut rappeler que Kant note, p. [276] : « Il suffit de ne réfléchir qu'un peu, et l'on trouvera toujours quelque faute dont on s'est rendu coupable de quelque façon à l'égard des hommes en général (ne serait-ce que celle de jouir, du fait de l'inégalité parmi les hommes permise par la constitution civile, de certains privilèges à cause desquels il faut que d'autres hommes supportent d'autant plus de privations), faute qui fait que nous ne pouvons pas nous permettre, par la prétention, insinuée par l'amour-propre, d'avoir agi *de façon méritoire*, de refouler la pensée du devoir. »

▲ Retour au texte

75. *Ibid.*, p. 299.

▲ Retour au texte

76. MM I, *Fondation,* p. 80. Référence à Marc, **10**, 17, et à Luc, **18**, 19.

▲ Retour au texte

77. Matthieu, 7, 1 ; Luc, **6**, 37.

▲ Retour au texte

78. Jules Vuillemin, *Méthode transcendantale, morale et métaphysique*, in *Metaphysik nach Kant ?*, herausgegeben von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, p. 139.

▲ Retour au texte

79. *Critique de la raison pure*, A551 / B579, note ; AK III 373 ; p. 506.

▲ Retour au texte

80. Cf. note 292 en fin de volume.

▲ Retour au texte

81. *La Religion dans les limites de la simple raison*, 2e éd., p. 15-16, note ; *op. cit.*, p. 71.

▲ Retour au texte

82. Cf. Dieter Henrich, article cité plus haut (note 1, p. 25), p. 110-115.

▲ Retour au texte

83. MM I, *Fondation*, p. 74.

▲ Retour au texte

84. *Ibid.*, p. 103, p. 140 ; p. 142, p. 154 : « notre déduction du principe suprême de la moralité ». Il n'est pas possible, dans le cadre de cette introduction, d'entrer dans le détail de l'analyse de la démarche de la *Fondation* et des problèmes qu'elle pose. On peut se reporter, sur cette question, à Dieter Henrich, « Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* », in *Denken im Schatten des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, p. 55-111.

▲ Retour au texte

85. *Critique de la raison pure*, A533 / B561, AK III 363 ; p. 495.

▲ Retour au texte

86. Cf. *Critique de la raison pure*, AK B XXI ; p. 80.

▲ Retour au texte

87. *Opus postumum*, AK XXI 19 (M, p. 206).

▲ Retour au texte

88. Kant ne se contredit pas : la loi morale nous mène « *précisément* <*gerade*> » au concept de liberté, plutôt que « *directement* » ou « *en droite ligne* ». Le contexte de la phrase montre qu'il veut dire que le contenu du concept de la loi morale (un fondement de la détermination *totalement indépendant de toute condition sensible*) appelle *justement ce* concept de liberté. « *Gerade* » porte plus sur le concept *précis* que sur le chemin qui y mène. C'est aussi la raison pour laquelle le fait de la raison « ne fait qu'un » avec la conscience de la liberté de la volonté, au sens où les deux sont « indissolublement » liés. « La liberté, comme elle s'annonce d'abord en nous par la loi morale, nous ne la connaissons que comme une propriété *négative* en nous, savoir de n'être *nécessité* par aucun principe de détermination sensible » (*Opus postumum*, liasse IV, LB 56, éd. cit., p. 276). Elle pourra, dans la *Critique de la faculté de juger*, être présentée elle-même comme un fait, et être mise au nombre des *scibilia* (§ 91, *op. cit.*, p. 468-469).

▲ Retour au texte

89. *Logique*, § 117, traduction par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1997 [1970], p. 159-160.

▲ Retour au texte

90. Cité par Robert Blanché, *Le Raisonnement*, Paris, PUF, 1973, p. 113.

▲ Retour au texte

91. *Ibid.*, p. 113-114.

▲ Retour au texte

92. Descartes, *Méditations métaphysiques. Secondes Réponses*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 387-389.

▲ Retour au texte

93. Cf. Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, ausgewählt, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Ed Dellian, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 14-15 (*Vorwort zur zweiten Ausgabe*).

▲ Retour au texte

94. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 5, note 3 ; *op. cit.*, p. 37-38.

▲ Retour au texte

95. En ce sens, Bernard Carnois a eu raison d'écrire que, « dans la seconde *Critique*, le "fait de la raison" est un principe à partir duquel nous pouvons, selon la méthode *synthétique*, démontrer la liberté. Il est un donné *a priori*, la conscience immédiate de l'existence en nous de la loi morale » (*La Cohérence…, op. cit.*, p. 109).

▲ Retour au texte

96. *Logique*, § 3, *op. cit.*, p. 101 ; c’est nous qui soulignons le dernier terme.

▲ Retour au texte

97. On peut rappeler que l'on trouve une difficulté d'articulation analogue dans les *Principes de la philosophie* de Descartes dont le point de départ n'est nullement synthétique, puisque c'est la proposition « je pense, donc je suis », et non l'affirmation de l'existence de Dieu, qui reste première dans l'ordre, ce qui n'est pas le cas dans la *simple* « [*disposition*] d'une façon géométrique » que Descartes donne de sa philosophie à Mersenne à la fin des *Secondes Réponses*. Cette analogie se justifie, malgré tout ce qui sépare Kant de Descartes, parce que dans les deux cas le point de départ est celui d'une connaissance qui se sait finie, *même si cette finitude n'est évidemment pas du tout de même nature dans les deux cas*. Il faut rappeler que Kant avait sans doute une connaissance beaucoup plus directe de l'œuvre de Descartes que celle qui lui est habituellement prêtée : il possédait, parmi « ses livres », les *Meditationes*, les *Principia* et une traduction latine de la *Géométrie* (cf. Arthur Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, Verlag von Martin Breslauer, 1922, p. 47 et 38). Cf. aussi *supra*, I, A., alinéa 6.

▲ Retour au texte

98. « Si la conséquence (*consequens*) est fausse, le principe (*antecedens*) est également faux – tel est le *modus tollens* » (*Logique*, § 26, *op. cit.*, p. 116) et « quand je conclus la vérité d'une proposition de la fausseté de la proposition opposée, j'en propose une preuve apagogique. Mais pour que cette dernière soit valable, il faut que les propositions soient opposées de façon *contradictoire* ou *diamétralement* » (*Logique*, Introduction, IX, *op. cit.*, p. 80). Rappelons que c'est Aristote qui a rigoureusement thématisé ces deux mouvements de la preuve dans les *Topiques*, II, 4, 111 b 17-23 ; cf. Aristote, *Topiques*, tome I, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967. p. 44.

▲ Retour au texte

99. *Critique de la raison pure*, « Méthodologie transcendantale », A789-790 / B817-818, AK III 513-514, p. 649. C’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

100. *Ibid.*, A791 / B819, AK III 514, p. 650.

▲ Retour au texte

101. *Opus postumum*, AK XXI 16, M, p. 203. C’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

102. Cf. la note 245, en fin de volume, sur la traduction de *Triebfeder*.

▲ Retour au texte

103. Cf. p. [130-132], [140-141]. Mais il ne s'agit évidemment pas d'extirper les inclinations en général, car les « formes grimaçantes » de la vertu sont elles-mêmes immorales.

▲ Retour au texte

104. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, § 30, introduction et traduction par Alphonse de Waehlens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 215.

▲ Retour au texte

105. *Ibid.*, p. 216. Nous soulignons. Il n'est pas possible, étant donné les limites d'une introduction, d'entrer dans la discussion suscitée par l'interprétation du respect proposée par Heidegger à partir de son analyse du *Dasein*, discussion menée notamment par Cassirer. On peut se reporter à Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, chapitre v : « Le sujet pratique, L'interprétation heideggérienne de la finitude », Paris, Aubier, 1997, p. 236-249. Cf. également, sur *Kant et la problème de la métaphysique* : Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome II, troisième section : « Heidegger et Kant », Paris, Grasset, 1992, p. 329-436 (p. 429-433 pour le § 30).

▲ Retour au texte

106. MM II, DV, « Introduction », XII d, p. 247-248.

▲ Retour au texte

107. Cette « voix terrible » (MM II, *Doctrine de la vertu*, § 13, p. 295) est souvent présentée par Kant comme « métallique » : « l'impératif catégorique *du devoir* fait résonner sa voix de fer entre les attraits de sirène des excitants sensibles » (*Opus postumum*, AK XXII 117, M, p. 170) ; c'est une « voix d'airain » (*D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie, op. cit.*, p. 105). Elle est « terrible » parce que si sa « vision » nous rassure, il n'en reste pas moins qu'elle rappelle toujours que l'espace est transi par la mort, laquelle signifie un jugement sans appel. Elle rappelle le temps parce que la liberté nous est en quelque sorte comptée. C'est l'idée que Kant suggérera dans l'opuscule intitulé *La Fin de toutes choses <Das Ende aller Dinge>* (1794) ; cf. *Pensées successives d'Emmanuel Kant sur la théodicée et la religion*, traduction par Paul Festugière, Paris, Vrin, 1972, p. 217-233. Elle peut se comprendre, en ce sens aussi, chez Kant, comme « la voix terrifiante du temps » (Bernard Baas, *Lacan, la voix, le temps*, in *De la chose à l'objet*, Louvain, Peeters, 1998, p. 253 ; sur Kant, dans la *problématique propre* de cette référence, cf. p. 149-163, et 239-249).

▲ Retour au texte

108. François Marty, *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 266 *sq*.

▲ Retour au texte

109. Cf. Dieter Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in Sein *und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, hrg. von Paulus Engelhardt OP, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1963, p. 372-373. On peut voir une confirmation de cela dans Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, I. Band. article « Achtung », Leipzig, 1854, p. 171.

▲ Retour au texte

110. Cf. Dieter Henrich, *ibid.*, p. 373 *sq.*, que nous suivons un moment dans cet alinéa.

▲ Retour au texte

111. Il faut remarquer que « sublime », pour le sublime *en nous* (il ne s'agit pas d'une métaphore), revient souvent sous la plume de Kant dans cette deuxième *Critique* : cf. p. [125], [138], [154], [156], [158], [210]. Cf. note 297 en fin de volume. Sur la « sainteté » de la loi, cf. note 8 en fin de volume.

▲ Retour au texte

112. François Marty, « Raison pure, raison affectée. À propos de l'affectivité chez Kant », in *Epokhe*, 2, Grenoble, Millon, 1991, p. 21.

▲ Retour au texte

113. *Critique de la raison pure*, A813 / B841, AK III 527, p. 663.

▲ Retour au texte

114. Cf. MM I, *Fondation*, p. 69-71, surtout la longue note p. 70-71, p. 104, 117, 122.

▲ Retour au texte

115. Dans la première édition, une trentaine de pages précédées d’environ cent trente pages et suivies d’environ cent trente pages.

▲ Retour au texte

116. Cf. p. [269-288], avec les notes en fin de volume ; cf. également la note 290 pour la p. [154].

▲ Retour au texte

117. Cf., pour la traduction de *Gesinnung*, la note 101 en fin de volume.

▲ Retour au texte

118. Cf. les notes 231 à 244 en fin de volume. On y trouvera des explications supplémentaires, ainsi que les références bibliographiques les plus éclairantes sur ces pages importantes qui doivent être lues attentivement.

▲ Retour au texte

119. MM I, *Fondation*, p. 98. C’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

120. Pour reprendre une formule d'Alain Renaut, *Kant aujourd'hui, op. cit.*, p. 312.

▲ Retour au texte

121. En suivant, à peu de chose près, Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's* « *Critique of Practical Reason* », The Chicago University Press, Chicago, 1960, chapitre IV, § 7 ; traduction allemande par Karl Heinz Ilting, *Kants* « *Kritik der praktischen Vernunft* ». *Ein Kommentar*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1995, p. 64-65 (pagination de cette édition).

▲ Retour au texte

122. *Critique de la raison pure*, B XXX, AK III 19 ; p. 85.

▲ Retour au texte

123. Cf. p. [31-32], [72-73], [160-162] avec la note 302 en fin de volume.

▲ Retour au texte

124. Kant développe cette raison p. [109-112] en traitant du « paradoxe de la méthode dans une critique de la raison pratique ».

▲ Retour au texte

125. Selon la présentation qui est donnée explicitement au début de la p. [162].

▲ Retour au texte

126. Cf. Lewis White Beck, *op. cit.*, v, § 3 (p. 72-73), VIII (p. 109-124), X (p. 158-168).

▲ Retour au texte

127. Cf. *supra*, II, B.

▲ Retour au texte

128. On remarquera, en se reportant au tableau, que le terme ne se trouve plus dans les titres à l'intérieur de la deuxième *Critique*. Mais la « déduction » du souverain Bien (p [203], [227]) est qualifiée de « transcendantale » (p. [203]).

▲ Retour au texte

129. Cf. *supra*, II, A.

▲ Retour au texte

130. Cf. Lewis White Beck, *op. cit.*, X, § I (p. 158) ; Otfried Höffe, *op. cit.*, p. 153 *sq*.

▲ Retour au texte

131. § 1, Scolie, p. 135-36]. C’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

132. Un *corollaire* étant « conclu de façon immédiate » d'une autre proposition (cf. *Logique*, § 39, Remarque, *op. cit.*, p. 123).

▲ Retour au texte

133. Cf. Emmanuel Kant, *Rêves d'un visionnaire*, traduits et présentés par F. Courtès, Paris, Vrin, 1967, p. 68-69. Nous restituons l'essentiel du passage mentionné de cette œuvre *antécritique*.

▲ Retour au texte

134. L’expression est utilisée à deux reprises p. [72].

▲ Retour au texte

135. *Logique*, § 39, *op. cit.*, p. 123.

▲ Retour au texte

136. *Ibid.*, § 38, p. 122-123.

▲ Retour au texte

137. *Ibid.*, « Introduction », IX, 3., p. 80.

▲ Retour au texte

138. *Ibid.*, § 120, p. 161.

▲ Retour au texte

139. Nous voulons simplement, en disant cela, rendre attentif à un problème. Le traiter exigerait un travail dépassant le cadre d'une introduction.

▲ Retour au texte

140. Sur cette « Dialectique », nous renvoyons le lecteur aux notes 356 à 393 en fin de volume, et aux notes 371-372 sur l'antinomie elle-même. Nous nous arrêterons ici sur les postulats. L'ouvrage le plus complet et le plus sûr concernant les problèmes posés par cette antinomie est celui de Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim-New York, Georg Qlms Verlag, 1978.

▲ Retour au texte

141. *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, AK XX 295, traduction par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1990, p. 55.

▲ Retour au texte

142. Cf. Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905 ; PUF, ([1] 1926), [3] 1969, p. 399-402, ainsi que la critique de l'interprétation de Delbos par Martial Gueroult, *L'Antidogmatisme de Kant et de Fichte*, Appendice (1920), in *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974, p. 57-59. Pour une présentation du problème et des solutions proposées, cf. Bernard Camois, *La Cohérence…, op. cit.*, p. 186-190. Nous évoquons aussi le problème dans la note 427 en fin de volume.

▲ Retour au texte

143. *Les Progrès de la métaphysique, op. cit.*, p. 55.

▲ Retour au texte

144. Martial Gueroult, *L'Antidogmatisme…, op. cit.*. p. 58.

▲ Retour au texte

145. *Ibid.*, p. 58. C’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

146. *ibid.*, p. 59.

▲ Retour au texte

147. Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 413.

▲ Retour au texte

148. La formule est utilisée par Kant, par exemple p. [238], [242], [243], [249].

▲ Retour au texte

149. L’image est employée par Kant p. [242], [244], [246].

▲ Retour au texte

150. « Une connaissance théorique est *spéculative* quand elle porte sur un objet ou sur des concepts d'un objet que l'on ne peut atteindre dans aucune expérience » (*Critique de la raison pure*, A634-635 / B662-663, AK III 422 ; p. 555).

▲ Retour au texte

151. Cf. les notes 89 et 153 en fin de volume.

▲ Retour au texte

152. Cf. p. [233-237], [244], [249-254]. Sur le rapport à la religion, cf. les notes 8, 292, 328, 402 et 418 en fin de volume.

▲ Retour au texte

153. Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations…, op. cit.*, p. 405.

▲ Retour au texte

154. Cf. *ibid.*, p. 408-415.

▲ Retour au texte

155. On trouve ce refus chez Hermann Cohen, dans son livre *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1877, III^e^ partie, chapitre II, p. 305-328, et notamment p. 320-321 et 326-328. L'interprétation proposée par Paul Ricœur, plus profonde et plus stimulante, rend davantage justice au texte de Kant. On trouve également une réhabilitation décidée et méthodique de l'attention au concept de souverain Bien et aux postulats dans les travaux de John R. Silber, dont on ne peut rendre compte dans les limites de cette *Introduction* ; nous prions le lecteur de se reporter à notre bibliographie.

▲ Retour au texte

156. Cf. la note de Kant p. [259], et la note 465, en fin de volume, sur ce qui sépare Wizenmann de Jacobi.

▲ Retour au texte

157. Cf. Paul Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant (1992) », in *Lectures* 3, Paris, Seuil, 1994, p. 19-40.

▲ Retour au texte

158. *Critique de la raison pure*, A806-B834, AK III 523 ; p. 658.

▲ Retour au texte

159. A811 / B839, AK III 526-527 ; p. 662. C’est nous qui soulignons.

▲ Retour au texte

160. *Opus postumum*, AK XXI 145 ; M, p. 249, *et passim*.

▲ Retour au texte

161. Cf. la note 8 en fin de volume.

▲ Retour au texte

162. *Critique de la raison pure*, B232, AK III 166 ; A189, AK IV 128 : « Principe de la production <*Erzeugung*> : Tout ce qui se produit (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède d'après une règle » ; p. 258. La loi mathématique de la *Verknüpfung* (« *connexion* ») de la cause et de l'effet est celle de la *proportionnalité* (cf. note suivante).

▲ Retour au texte

163. Qui exprime une relation de cause à effet entre la force qui s'exerce sur un point matériel et la variation au cours du temps de la vitesse de ce point matériel, puisque cet « axiome ou loi du mouvement » énonce que « le changement de mouvement est *proportionnel* à la force motrice imprimée et s'effectue suivant la droite par laquelle cette force est imprimée » (Newton, *Les Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687), traduction nouvelle, postface et bibliographie établies par Marie-Françoise Biarnais, Paris, Christian Bourgois, 1985, p. 41 ; nous soulignons) ; pour l'énoncé du principe d'inertie, cf. note 323 en fin de volume. Sur les points qui viennent d'être abordés, cf. les notes 45, 78, 157, 158, 228, 326 et 509 en fin de volume.

▲ Retour au texte

164. *Critique de la raison pure*, A238-239 / B297-298, AK III 204, AK IV 157 ; p. 295-296.

▲ Retour au texte

165. *Ibid.*, A244 / B302, AK III 207, AK IV 161 ; p. 300.

▲ Retour au texte

166. *Ibid.,* A247 / B304, AK III 208, AK IV 162 ; p. 301.

▲ Retour au texte

167. *Ibid.*, A259 / B315, AK III 214, AK IV 168 ; p. 309.

▲ Retour au texte

168. Ces remarques ont été publiées par Benno Erdmann sous le titre : *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Lipsius & Tischer, Kiel, 1881. Elles sont numérotées (en chiffres romains) et on les trouve reproduites en notes dans l'édition Meiner (par Raymund Schmidt, Philosophische Bibliothek, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1956) de la *Kritik der reinen Vernunft.* Nous ajoutons, au numéro, la page de l'édition Erdmann. Il va de soi que l'on pourrait ajouter d'autres exemples à ceux qui vont être cités.

▲ Retour au texte

169. *Critique de la raison pure*, A248 / B305, AK III 208, AK IV 162 ; p. 301.

▲ Retour au texte

170. Cf. « Préface de la deuxième édition » de la *Critique de la raison pure*, BXXVI, note de Kant, AK III 17 ; p. 83.

▲ Retour au texte

171. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 57, *op. cit.*, p. 136.

▲ Retour au texte

172. Kant file cette métaphore en A296 / B352, AK III 326, AK IV 189-190 ; p. 331.

▲ Retour au texte

173. *Critique de la faculté de juger*, « Introduction », IX, *op. cit.*, p. 175.

▲ Retour au texte

174. Cf. p. [186-187]. Dans la connaissance de la nature, on peut parler d'hétérogénéité entre un *mouvement* comme effet et une *force* comme cause. L'hétérogénéité s'exprime dans la *proportionnalité.*

▲ Retour au texte

175. Cf. p. [180] et la note 335, ainsi que la note 5. Cf. également p. [169-171].

▲ Retour au texte

176. Cf. les notes 212 à 224 en fin de volume.

▲ Retour au texte

177. Cf. la note 168 en fin de volume.

▲ Retour au texte

178. Cf. par exemple, Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, article « Cause ». Le sens premier du terme est juridique : ainsi, les Grecs ont envisagé l'action juridique en se plaçant au point de vue de l'accusation ou de la mise en cause (αιτία), les Latins au point de vue de la défense, de la mise hors de cause *(cavere, causa)*.

▲ Retour au texte

179. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, Deuxième partie, *op. cit.*, p. 137-278.

▲ Retour au texte

180. *Ibid.*, p. 200.

▲ Retour au texte

181. Cf. par exemple, *Critique de la raison pure*, A548 / B576, AK III 371 ; p. 504.

▲ Retour au texte

182. Heidegger, *op. cit.*, p. 189. On trouvera une étude historique apportant des arguments que l'on peut lire dans ce sens dans : Volker Gerhardt, « Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant » in *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, herausgegeben von Gerold Prauss, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 98-131.

▲ Retour au texte

183. MM I, *Fondation*, p. 86. Cf. note 48 en fin de volume.

▲ Retour au texte

184. MM I, « Introduction », IV, p. 175. Cf. dans ce sens, Bernard Bourgeois, « De l'agir à l'action », in *L'Idéalisme allemand. Alternatives et progrès*, Paris, Vrin, 2000, p. 254-258.

▲ Retour au texte

185. Bernard Bourgeois, « Cogito kantien et cogito fichtéen », in *L'Idéalisme allemand, ibid.*, p. 19.

▲ Retour au texte

186. « De la volonté procèdent les lois ; de l'arbitre les maximes. Ce dernier, chez l'homme, est un libre arbitre ; la volonté qui ne porte sur rien d'autre que la loi ne peut être dite ni libre, ni non libre, parce qu'elle ne s'applique pas à des actions, mais immédiatement à la législation destinée aux maximes des actions (donc à la raison pratique elle-même) : de là vient qu'elle est aussi absolument nécessaire et qu'elle n'est elle-même *susceptible* de recevoir aucune contrainte. C'est donc uniquement l'*arbitre* qui peut être dit libre » (MM I, *Introduction*, p. 178). Sur le problème de l'interprétation de cet aspect de la pensée kantienne, dans la deuxième *Critique* et dans les développements ultérieurs de la pensée de Kant (notamment dans *La Religion)*, on se reportera avec profit au livre de Bernard Carnois, <I>La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, op. cit., p. 133-172.

▲ Retour au texte

187. MM I, « Introduction », p. 179. Nous soulignons.

▲ Retour au texte

188. p. [231]. Sur ce passage, cf. la note 414 en fin de volume.

▲ Retour au texte

189. Même si elle l'était, cela ne signifierait pas pour autant l'achèvement de la volonté d'objectivation, car ce concept, dans la métaphysique classique déjà, exprime et même thématise plus les difficultés de l'usage extensif du concept de causalité que la prétention à la réussite du projet métaphysique.

▲ Retour au texte

190. Sur ce caractère central, et d'abord sur le caractère central de la *Critique de la raison pratique* dans l'œuvre de Kant, cf. Bernard Bourgeois, *La Raison moderne et le droit politique, op. cit.*, p. 148-149 notamment, et *passim*.

▲ Retour au texte

191. *Prolégomènes à toute métaphysique future, op. cit.*, p. 149-150.

▲ Retour au texte

*. Pour qu'on n'aille pas croire rencontrer ici des *inconséquences*, si je dis maintenant que la liberté est la condition de la loi morale et si j'affirme ensuite dans le traité que la loi morale est la condition sous laquelle seulement nous *accédons à la conscience*de la liberté, je veux simplement rappeler que la liberté est, sans doute, la *ratio essendi*de la loi morale, mais que la loi morale est la *ratio cognoscendi*de la liberté. Car si la loi morale n'était pas d'abord distinctement pensée dans notre raison, nous ne nous tiendrions jamais pour autorisés à *admettre*une chose telle que la liberté (même si celle-ci n'implique pas contradiction). Mais s'il n'y avait pas de liberté, alors la loi morale ne pourrait *pas*du tout être *rencontrée*en nous.

▲ Retour au texte

*. L’union de la causalité comme liberté avec la causalité comme mécanisme de la nature, la première étant, quant à elle, assurée par la loi de la moralité, la seconde par la loi de la nature, et précisément dans et sur un seul et même sujet, l’homme, est impossible, si l’on ne représente pas ce dernier, par rapport à la première, comme être en lui-même, et comme phénomène en revanche par rapport à la seconde, et si on ne se représente pas cela dans la conscience *pure*, ceci dans la conscience *empirique*. Sans cela, la contradiction de la raison avec elle-même est inévitable.

▲ Retour au texte

*. Un critique, qui voulait trouver un reproche à faire à cet écrit, a été plus pertinent qu'il ne pensait probablement l'être lui-même, en disant qu'on n'y a établi aucun nouveau principe, mais seulement une *nouvelle formule*de la moralité. Mais qui donc aussi pourrait prétendre proposer une nouvelle proposition-fondamentale de la moralité en général, et être, pour ainsi dire, le premier à la découvrir ? Comme si, avant lui, le monde, sur ce qu'est le devoir, avait été dans l'ignorance ou, en permanence, dans l'erreur. Mais celui qui sait quel est l'intérêt, pour le mathématicien, d'une *formule*qui détermine très précisément ce qu'il y a à faire pour effectuer une opération et s'assurer du résultat, ne regardera pas comme quelque chose d'inintéressant et de superflu une formule qui fait cela en ce qui concerne tous les devoirs en général.

▲ Retour au texte

*. On pourrait encore me faire l'objection suivante : pourquoi n'ai-je pas expliqué aussi, auparavant, le concept de la *faculté de désirer* ou celui du *sentiment de plaisir*, quoique [16] ce reproche serait injustifié, car on devrait pouvoir, à juste titre, présupposer cette explication comme donnée par la psychologie. Mais il est vrai que là-même la définition pourrait se présenter de telle sorte que le sentiment de plaisir fût posé comme fondement de la détermination de la faculté de désirer (comme aussi cela se passe d'habitude effectivement toujours), que par là cependant le principe suprême de la philosophie pratique s'avérât nécessairement empirique, ce que pourtant il faudrait tout d'abord établir et qui se trouve totalement réfuté dans cette critique. C'est pourquoi je veux ici présenter cette explication de la façon dont il le faut pour laisser ouverte au départ, comme il se doit, cette question litigieuse. La **vie** est, pour un être, le pouvoir d'agir d'après des lois de la faculté de désirer. La **faculté de désirer**est, pour lui, le *pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité-effective des objets de ces représentations*. Le **plaisir***est la représentation de l'accord de l'objet ou de l'action avec les conditions***subjectives***de la vie*, c'est-à-dire avec le *pouvoir d'une représentation d'être cause en ce qui concerne la réalité-effective de son objet*(ou de la détermination des forces du sujet en vue de l'action pour le produire). Je n'ai pas besoin, en vue de la critique, de plus à propos de ces concepts empruntés à la psychologie ; la critique s'occupe du reste. On s'aperçoit aisément que la question de savoir s'il faut toujours poser le plaisir comme fondement de la faculté de désirer ou bien s'il peut aussi, dans certaines conditions, simplement suivre la détermination de cette dernière, est une question qui, au-delà de cette explication, reste ouverte ; car cette explication n'est constituée que de notions de l'entendement pur, c'est-à-dire de catégories, qui ne contiennent rien d'empirique. C'est une prudence qui est vraiment à recommander dans toute la philosophie et qui se trouve pourtant souvent négligée, que celle de ne pas précipiter ses jugements par des définitions risquées, avant l'analyse complète du concept, analyse qui souvent n'aboutit que fort tard. On ne manquera pas de remarquer aussi, au long de tout le cheminement de la critique (de la raison théorique

aussi bien que de la raison pratique), que de multiples occasions se présentent de suppléer à certaines lacunes de l'ancienne démarche dogmatique de la philosophie et de corriger des erreurs que l'on ne remarque pas avant de faire des concepts un usage par la raison *tel qu'il engage le tout de cette dernière*.

▲ Retour au texte

*. Je redoute plus (que cette incompréhensibilité) à ce propos, de temps à autre, une mauvaise interprétation en ce qui concerne certaines expressions que j'ai choisies avec le plus grand soin pour qu'on ne passe pas à côté du concept qu'elles désignent. Ainsi, dans la table des catégories de la raison *pratique*, sous le titre de la modalité, le *permis*et le *défendu*(ce qui pratiquement-objectivement est possible et impossible) ont, dans l'usage commun, presque le même sens que la catégorie qui suit immédiatement, celle du *devoir*ou de *ce qui le nie* ; mais ici, les *premiers*termes doivent signifier ce qui est en accord ou en contradiction avec un précepte pratique simplement *possible*(comme, par exemple, la solution de tous les problèmes de la géométrie et de la mécanique), les *seconds*, ce qui, sous le rapport concerné, se fonde sur une loi reposant *réellement*dans la raison en général, et cette différence de signification n'est d'ailleurs pas totalement étrangère à l'usage commun de la langue, encore qu'elle soit un peu inhabituelle. Ainsi par exemple, il est *défendu*à un orateur, en tant qu'orateur, de forger des mots nouveaux ou des constructions nouvelles ; cela est *permis*, dans une certaine mesure, au poète ; dans aucun de ces deux exemples, il n'est question alors de devoir. Car celui qui veut perdre sa réputation d'orateur, personne ne peut l'en empêcher. Il s'agit seulement ici de distinguer les *impératifs*en fonction du caractère *problématique*, *assertorique*et *apodictique*du fondement de la détermination. De même, dans cette note où j'ai opposé les unes aux autres les idées morales de la perfection pratique selon diverses [22] écoles philosophiques, j'ai établi une différence entre l'idée de la sagesse de celle de la sainteté, bien que j'aie également expliqué moi-même qu'elles étaient au fond et objectivement identiques. Mais en cet endroit, je n'entends par sagesse que celle que l'homme (le stoïcien) s'arroge, donc celle qui est *subjectivement*inventée comme une propriété attribuable à l'homme. (Peut-être l'expression de *vertu*, avec laquelle le stoïcien menait aussi grand train, pourrait-elle mieux indiquer ce qui caractérise son école). Mais c'est encore l'expression de *postulat*de la raison pratique pure qui a pu, le plus, occasionner des interprétations erronées, lorsqu'on confondait avec elle la signification qu'ont les postulats de la mathématique pure, signification qui

implique une certitude apodictique. Or ceux-ci postulent la *possibilité d'une action*, dont l'objet a été d'avance théoriquement reconnu *a priori*avec une entière certitude comme *possible*. Mais ceux-là postulent la possibilité d'un *objet*même (Dieu et l'immortalité de l'âme) à partir de lois *pratiques*apodictiques, donc uniquement pour l'exigence d'une raison pratique ; car, de fait, cette certitude de la possibilité postulée n'est pas du tout [23] une nécessité connue théoriquement, et partant, pas non plus apodictiquement, c'est-à-dire relativement à l'objet, mais elle est une supposition nécessaire, relativement au sujet, pour observer les lois objectives, mais pratiques, de cette raison, par conséquent seulement une hypothèse nécessaire. Je n'ai pas su trouver de meilleure expression pour cette nécessité subjective, mais pourtant vraie et inconditionnée, de la raison.

▲ Retour au texte

*. Les noms qui désignent l'appartenance à une secte ont, de tout temps, amené beaucoup d'entorses au droit ; c'est à peu près comme si quelqu'un disait : *N. est un idéaliste*. Car, bien qu'il ne se contente absolument pas de simplement concéder, mais insiste pour affirmer qu'à nos représentations de choses extérieures [28] correspondent des ob-jets effectifs de choses extérieures, il veut cependant quand même que la forme de leur intuition ne soit pas inhérente à ces choses, mais seulement à l'esprit humain.

▲ Retour au texte

*. Des propositions, qu'en mathématiques ou en physique on qualifie de *pratiques*, devraient être proprement appelées *techniques*.Car ce n'est pas du tout la détermination de la volonté qui est en jeu dans ces sciences ; elles indiquent seulement le détail d'une action possible, celui dont la connaissance est suffisante pour produire un effet déterminé, et sont donc tout aussi théoriques que toutes les propositions qui affirment la connexion de la cause avec un effet. Aussi faut-il que celui qui désire l'effet admette aussi qu'il lui faille s'en faire la cause.

▲ Retour au texte

*. En outre, l'expression *sub ratione boni*est, elle aussi, équivoque. Car cela peut vouloir dire : nous nous représentons quelque chose comme bon, lorsque et *parce que nous le désirons*(voulons) ; mais tout aussi bien : nous désirons quelque chose, *parce que*nous nous *le représentons comme bon*, de sorte que c'est ou bien le désir qui est le fondement de la détermination du concept de l'objet comme d'un objet bon, ou le concept du bien qui est le fondement de la détermination du désir (de la volonté) ; en effet, *sub ratione boni*signifierait alors, dans le premier cas : nous voulons quelque chose *sous l'idée*du bien ; et dans le second cas : nous voulons quelque chose *en conséquence de cette idée*, idée dont il faut qu'elle précède le vouloir comme fondement de la détermination de celui-ci.

▲ Retour au texte

*. On peut dire de toute action conforme à la loi, mais qui n'a pas été faite pour la loi elle-même, qu'elle est moralement bonne quant à la *lettre*seulement, mais non quant à l'*esprit*(à la résolution).

▲ Retour au texte

*. Si l’on examine soigneusement le concept du respect pour les personnes, tel qu’il a été exposé précédemment, on s’apercevra que ce respect repose toujours sur la conscience d’un devoir qu’un exemple nous présente, et que donc le respect ne peut jamais avoir un fondement autre que moral, et qu’il est très bon, même très utile, au point de vue psychologique, pour la connaissance des hommes, de faire attention, toutes les fois où nous employons cette expression, à l’égard intérieur et digne d’admiration, qui pourtant se manifeste aussi fréquemment, dont l’homme témoigne, dans ses jugements, pour la loi morale.

▲ Retour au texte

*. Le principe du bonheur personnel, dont quelques-uns veulent faire la proposition-fondamentale suprême de la moralité, forme un contraste frappant avec cette loi. Ce principe s'énoncerait ainsi : *Aime-toi par-dessus tout, puis Dieu et ton prochain pour l'amour de toi-même.*

▲ Retour au texte

*. La *conviction*de l'invariabilité de sa résolution dans le progrès vers le bien semble cependant une chose à vrai dire impossible pour une créature considérée pour elle-même. C'est pourquoi la doctrine de la religion chrétienne la fait provenir uniquement du même Esprit qui opère la sanctification, c'est-à-dire ce ferme projet, et, avec lui, la conscience de la persévérance dans le progrès moral. Mais il est évident aussi que celui qui a conscience d'avoir persisté une grande partie de sa vie, jusqu'à la fin de celle-ci, dans le progrès vers le mieux, et précisément en ayant été mis en mouvement à partir de fondements authentiquement moraux, peut avoir la consolante espérance, même si ce n'est pas la certitude, qu'il va persévérer dans l'attachement à ces propositions-fondamentales, même dans une existence prolongée au-delà de cette vie, et, bien qu'il ne soit jamais ici-bas justifié à ses propres yeux, ni qu'il puisse jamais espérer de l'être avec l'accroissement à venir fortement espéré de la perfection de sa nature, car elle signifie aussi celui de ses devoirs, il peut cependant, dans ce progrès qui, bien qu'il concerne un but reculé à l'infini, équivaut néanmoins pour Dieu à une possession, avoir la perspective d'un avenir de *béatitude* ; car c'est l'expression dont la raison se sert pour désigner un *bien-être*parfait, indépendant de toutes les causes contingentes du monde, et qui, tout [223] comme la *sainteté*, est une idée qui ne peut être contenue que dans un progrès infini et dans la totalité de celui-ci, partant, qui n'est jamais atteinte complètement par la créature.

▲ Retour au texte

*. On pense habituellement que le précepte chrétien pour les mœurs ne l'emporte en rien, en ce qui concerne sa pureté, sur le concept moral des stoïciens ; mais la différence des deux doctrines est pourtant très évidente. Le système stoïcien faisait de la conscience de la force d'âme le pivot autour duquel devaient tourner toutes les résolutions morales, et si les partisans de ce système parlaient certes de devoirs, et même les déterminaient complètement, ils plaçaient quand même le ressort et le véritable fondement de la détermination de la volonté dans une élévation de la façon de penser au-dessus des ressorts des sens, ressorts bas et n'ayant de pouvoir que par la faiblesse de l'âme. La vertu était donc pour eux un certain héroïsme du *sage*s'élevant au-dessus de la nature animale de l'homme, sage qui lui-même est à la hauteur de cet héroïsme, et qui présente sans doute aux autres des devoirs, mais qui est lui-même au-dessus de ces derniers et n'est soumis à aucune tentation de [230] transgresser la loi morale. Mais ils n'auraient pu faire tout cela s'ils s'étaient représenté cette loi avec la pureté et la rigueur avec lesquelles la représente l'Évangile. Si par *idée*j'entends une perfection pour laquelle rien ne peut être donné adéquatement dans l'expérience, les idées morales ne sont pas pour cela quelque chose de transcendant, c'est-à-dire telles que nous ne puissions même pas en déterminer suffisamment le concept, ou dont il est incertain qu'un ob-jet corresponde vraiment au concept, comme c'est le cas des idées de la raison spéculative, mais elles servent, comme archétypes de la perfection pratique, de règle indispensable pour la conduite morale, et en même temps de *mesure de comparaison*. Si je considérais maintenant la *morale chrétienne*par son côté philosophique, elle apparaîtrait, comparée avec les idées des écoles grecques, de la manière suivante : les idées des *cyniques*, des *épicuriens*, des *stoïciens*et des *chrétiens*sont la *simplicité naturelle*, la *prudence*, la *sagesse*et la *sainteté*. En ce qui concerne le chemin à suivre pour y parvenir, les philosophes grecs se distinguaient les uns des autres en ce que les cyniques trouvaient suffisant l'*entendement humain*ordinaire, les autres seulement le *chemin de la science*, tous trouvant donc cependant suffisant pour y parvenir le simple *usage des forces naturelles*. La morale chrétienne, parce qu'elle fonde son

précepte (comme il faut le faire) avec tant de pureté et de sévérité, ôte à l'homme la confiance en son pouvoir de lui être complètement adéquat, du moins dans la vie présente, mais aussi elle encourage cependant d'un autre côté cette confiance en nous permettant d'espérer que, si nous agissons aussi bien qu'il est en notre *pouvoir*, ce qui n'est pas en notre pouvoir nous sera accordé de surcroît, que nous sachions ou non de quelle façon. *Aristote*et *Platon*ne se distinguaient qu'en ce qui concerne l'*origine*de nos concepts moraux.

▲ Retour au texte

*. À ce propos, et pour souligner la singularité de ces concepts, je ne fais remarquer que ceci encore : si l'on joint à Dieu divers attributs dont on trouve que la qualité est aussi appropriée aux créatures, à ceci près qu'en lui ils sont élevés au plus haut degré, par exemple la puissance, la science, la présence, la bonté, etc., cela sous les dénominations de la toute-puissance, de l'omniscience, de l'omniprésence, de la toute-bonté, etc., il y en a néanmoins trois qui sont attribués à Dieu exclusivement et cependant sans adjectif de grandeur, et qui sont tous moraux : il est le *seul saint*, le *seul bienheureux*, le *seul sage*, car ces concepts impliquent déjà l'absence de bornes. Suivant l'ordre de ces attributs, il est donc aussi le *saint législateur*(et créateur), le *bon gouverneur*(et conservateur) et le *juste juge,*trois attributs qui comprennent en eux tout ce qui fait de Dieu l'ob-jet de la religion, et auxquels viennent s'ajouter d'elles-mêmes dans la raison, en conformité avec eux, les perfections métaphysiques.

▲ Retour au texte

*. L'*éruditio*n'est proprement qu'un ensemble de sciences *historiques.*Par conséquent, on ne peut appeler *érudit en théologie*qu'un professeur de théologie révélée. Mais si l'on voulait aussi appeler érudit celui qui est en possession de sciences rationnelles (mathématiques et philosophie), quoique cela s'opposât déjà au sens même du mot (puisque celui-ci ne compte dans l'érudition que ce qu'il faut absolument *enseigner*, et que l'on ne peut donc découvrir par soi-même grâce à la raison), le philosophe, avec sa connaissance de Dieu comme science positive, ferait sans doute trop piètre figure pour recevoir à cause de cela le titre d'érudit.

▲ Retour au texte

*. Mais pas même ici nous ne pourrions invoquer un besoin *de la raison*, si nous n'avions pas devant les yeux un concept de la raison, problématique, mais cependant inévitable, à savoir celui d'un Être absolument nécessaire. Or ce concept demande à être déterminé, et c'est là que se trouve, lorsque vient s'y ajouter le désir d'élargissement, le fondement objectif d'un besoin de la raison spéculative, à savoir de déterminer plus précisément le concept d'un Être nécessaire qui doit servir de fondement originaire aux autres êtres, et donc par là de caractériser cet Être. Sans ces problèmes nécessaires et antérieurs [257], il n'y a pas de *besoins*, tout au moins de la *raison pure* ; les autres sont des besoins de l'*inclination*

▲ Retour au texte

*. Dans le *Musée allemand*de février 1787, on trouve une dissertation due à un esprit très fin et très lucide, le défunt *Wizenmann*, dont la mort prématurée est regrettable, dissertation dans laquelle il conteste le droit de conclure d'un besoin à la réalité objective de l'ob-jet de ce besoin, et explique sa pensée en prenant l'exemple d'un *amoureux*qui, s'étant entiché d'une beauté en idée qui n'est qu'une chimère de son cerveau, voudrait en conclure qu'un tel objet existe effectivement quelque part. Je lui donne parfaitement raison sur ce point dans tous les cas où le besoin est fondé sur l'*inclination*, qui ne peut même pas postuler nécessairement, aux yeux de celui qui en est affecté, l'existence de son objet, et contient encore moins une exigence valable pour chacun et qui, par suite, est un fondement simplement *subjectif* des souhaits. Mais il s'agit ici d'un *besoin de la raison*surgissant d'un fondement *objectif*de la détermination de la volonté, à savoir de la loi morale, qui oblige nécessairement tout être raisonnable, et donc l'autorise *a priori*à supposer les conditions qui, dans la nature, sont conformes à la loi, et rend ces conditions inséparables de l'usage pratique intégral de la raison. C'est un devoir que de rendre effectif, autant que nous le pouvons, le souverain Bien ; il faut bien, par suite, qu'il soit aussi possible, partant, il est également inévitable, pour tout être raisonnable dans le monde, de supposer ce qui est nécessaire à la possibilité objective du souverain Bien. Cette supposition est aussi nécessaire que la loi morale, relativement à laquelle seule elle est valable.

▲ Retour au texte

*. On ne peut que recommander de célébrer des actions où brillent une grande résolution, désintéressée, sympathique, et un sentiment d'humanité. Mais il faut, en l'occurrence, attirer l'attention non pas tant sur *l'élévation de l'âme,*qui est très instable et passagère, que bien plutôt sur la *soumission du cœur au devoir*, dont on peut attendre une impression plus durable parce qu'elle comporte des propositions-fondamentales (tandis que l'élévation de l'âme ne comporte qu'une effervescence). Il suffit de ne réfléchir qu'un peu, et l'on trouvera toujours quelque faute dont on s'est rendu coupable de quelque façon à l'égard des hommes en général (ne serait-ce que celle de jouir, du fait de l'inégalité parmi les hommes permise par la constitution civile, de certains privilèges à cause desquels il faut que d'autres hommes supportent d'autant plus de privations), faute qui fait que nous ne pouvons pas nous permettre, par la prétention, insinuée par l'amour-propre, d'avoir agi *de façon méritoire*, de refouler la pensée du *devoir.*

▲ Retour au texte