

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTMENT DE PHILOSOPHIE**

**CAUSALITÉ CHEZ HUME ET CHEZ KANT ET SES EFFETS
SUR LEURS PHILOSOPHIES PRATIQUES**



THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Deniz Nesin GÜRKAN

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

MAI 2022

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTMENT DE PHILOSOPHIE**

**CAUSALITÉ CHEZ HUME ET CHEZ KANT ET SES EFFETS
SUR LEURS PHILOSOPHIES PRATIQUES**



THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Deniz Nesin GÜRKAN

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

MAI 2022

REMERCIEMENTS

Je remercie Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya d'accepter d'être la directrice de cette recherche ; et de m'avoir appris à lire un texte philosophique. Elle a la plus grande part dans la réalisation de ce travail. Je la remercie vivement pour ses conseils, ses critiques, son soutien, ses efforts et son temps.

Je tiens à remercier Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya, Dr. Tarık Necati Ilgıcıoğlu, Dr. İbrahim Eylem Doğan d'avoir accepté d'être membre du jury et d'avoir évalué cette étude.

Je voudrais remercier mon camarade, Sinan Yavuz, pour m'avoir donné des conseils pendant mes moments difficiles.

J'aimerais remercier ma copine, Büşra Bilgin, de m'avoir toujours soutenu.

Je tiens à remercier ma mère, Funda Gürkan, et mon père, Baki Gürkan, qui ont lutté avec toutes les difficultés pour moi depuis mon enfance, pour leur amour inconditionnel pour moi.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
ABRÉVIATIONS.....	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	xi
ÖZET	xvii
1. INTRODUCTION.....	1
2. LE PASSAGE DES CONDITIONS A PRIORI DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE À LA LIBERTÉ CHEZ KANT.....	6
2.1. Les conditions a priori de la sensibilité	13
2.2. Les conditions a priori de l'entendement	16
2.3. La loi de causalité	24
2.4. La possibilité logique de la liberté.....	32
2.5. Le concept pratique de la liberté.....	40
3. LA POSSIBILITÉ DE LA LIBERTÉ DE LA SPONTANÉITÉ À PARTIR DE LA CAUSALITÉ CHEZ HUME	52
3.1. À la recherche de l'impression de l'idée de la relation de cause et effet...	53
3.2. La relation entre la causalité et nécessité-liberté.....	65
3.3. La recherche sur les sources de la morale.....	73
3.4. La première source de la morale : l'utilité et l'intérêt	82
3.5. La deuxième source de la morale : la sympathie et le sentiment de l'humanité	89
4. CONCLUSION	92
BIBLIOGRAPHIE.....	101
CURRICULUM VITAE.....	103

ABRÉVIATIONS

CRP : Critique de la raison pure

CRPr : Critique de la raison pratique

Fondements : Fondements de la Métaphysique des mœurs

Enquête : Enquête sur l'entendement humain

Traité : Traité de la nature humaine

EPM : Essais de morale ou Recherches sur les principes de la morale

RÉSUMÉ

Dans cette étude, on essaye d'expliquer que selon Kant et Hume, nécessité et liberté doivent coexister pour la responsabilité morale. La question principale de cette étude est : que peut-on savoir sur la causalité ? La raison pour laquelle le concept de causalité est au centre de cette étude est que Kant et Hume ont utilisé ce concept comme base de la morale. Le concept de causalité est défini de différentes manières par les deux philosophes, et en relation avec cela, les concepts de liberté et de nécessité acquièrent des significations différentes. On explique que, malgré la différence dans les définitions de la causalité des deux philosophes, les deux philosophes ont réussi à abolir l'opposition supposée entre liberté et nécessité. Ensuite, on suggère que Kant et Hume expliquent de manière cohérente leur propre compréhension morale en utilisant les concepts de causalité, de nécessité et de liberté. En examinant les effets de la différence des concepts de causalité des deux philosophes sur leurs philosophies morales, on aborde la différence de la faculté dans laquelle ils ont établi la morale.

Dans le premier chapitre (1.), les principales questions de la thèse sont posées et on prétend que les deux philosophes pensaient que le déterminisme causal et le libre arbitre sont compatibles, et que la coexistence de la nécessité et de la liberté est nécessaire à la responsabilité morale. Au début du deuxième chapitre (2.), selon Kant, notre besoin des connaissances a priori, et donc des principes a priori, est souligné pour montrer que la contradiction supposée entre la liberté et la nécessité naturelle n'est pas une contradiction. Pour la possibilité d'une connaissance a priori, la nécessité de tester l'hypothèse copernicienne en métaphysique est expliquée. Sous cette hypothèse, il est souligné que tous les objets d'expérience doivent être conformes à nos facultés de sensibilité et l'entendement. On explique la distinction des objets en tant qu'apparition et des objets en tant que chose en soi que cette hypothèse entraîne. On présente l'utilité négative et l'utilité positive de l'hypothèse copernicienne en termes de

philosophie théorique et pratique, ainsi que la distinction kantienne de connaître et de penser.

Dans la section (2.1.), on souligne que, d'après Kant, il devrait y avoir des éléments a priori de la sensibilité pour la possibilité de la connaissance a priori. On montre que les formes a priori de la sensibilité sont l'espace et le temps, en partant du principe que l'espace et le temps ne peuvent être autre chose. On explique ce que cela signifie pour l'espace et le temps d'avoir la réalité empirique et l'idéalité transcendantale. Dans la section (2.2.), on énonce que la différence séparant l'entendement de la sensibilité repose sur le fait que les conditions de la pensée ne sont pas données. On présente quel est le lien entre concept et jugement selon Kant. On parle de synthèse en général. On démontre la nécessité de l'imagination pour la synthèse pure. On souligne que le concept pur de l'entendement devrait fournir à la fois l'unité aux diverses représentations dans un jugement et donner l'unité à la synthèse des diverses représentations dans une intuition. On souligne que l'unité de conscience est la condition de pouvoir penser quoi que ce soit en unité. On révèle que, selon Kant, l'unité de l'aperception est une unité synthétique. En expliquant la possibilité de la déduction transcendantale des catégories, on présente la possibilité que les catégories puissent être des fondements originaux des lois nécessaires de la nature.

Dans la section (2.3.), on montre que le schème transcendantal, produit de l'imagination selon Kant, médiatise la subsumption des apparitions sous la catégorie. On explique que les principes de l'entendement pur sont les règles de l'usage objectif des catégories et ils découlent du rapport des catégories au sens interne. On énonce que l'application des concepts purs de l'entendement à l'expérience possible est soit mathématique ou dynamique et on examine les analogies d'expérience, qui est l'un de ces principes dynamiques. Les analogies de l'expérience sont produites par l'unité synthétique dans la relation temporelle de toutes les perceptions déterminées a priori pour Kant. On montre que la loi de causalité et les conditions de temps donnent une forme a priori d'altération, donc l'entendement produit une règle appartenant à l'expérience possible. On souligne que la succession de certaines apparitions dans un

altération ne peut être donnée qu'empiriquement. On explique ainsi la déduction du premier élément de la question qui nous occupe, à savoir si la loi de causalité et la liberté se contredisent dans une seule et même action, comme un principe synthétique a priori.

Dans la section (2.4.), on différencie la raison de l'entendement comme étant la faculté des principes et la faculté d'inférer. D'après Kant, on peut espérer que l'application de la forme des raisonnements à l'unité synthétique de l'intuition nous donne des concepts purs de la raison ou des idées transcendantes. On explique que les idées transcendantes déterminent l'usage de l'entendement. On souligne que puisque la raison exige une totalité absolue du côté des conditions étant donné un conditionné, les antinomies de la raison pure surgissent. Ensuite, on présente les assertions de thèse et d'antithèse dans la troisième antinomie. On souligne que, selon Kant, l'intérêt pratique de la raison est nous contrainte à choisir la thèse. On montre que, selon Kant, la solution dogmatique est impossible car elle suppose la réalité absolue de l'apparition. Grâce au fait que la synthèse dont il est question dans la troisième antinomie est une synthèse dynamique, la possibilité d'admettre une condition purement intelligible se présente. On souligne que la raison produit l'idée de spontanéité et que la condition pour cela est la distinction apparition-chose en soi. On explique que l'aperception pure est la condition de la possibilité du caractère intelligible et le fait que la raison n'est pas soumise à aucune condition du temps, crée la distinction entre l'action humaine et l'action naturelle. Alors que l'action humaine est un commencement absolu en termes de sa causalité, son effet est soumis à la nécessité de la nature, puisque son effet doit être une apparition. Ainsi, dans cette section, Kant considérait la liberté comme une idée transcendante et tentait de montrer que l'antinomie qui en résultait reposait sur une simple illusion. On soutient qu'outre le fait que nécessité naturelle et liberté ne s'opposent pas dans une seule et même action, la loi de nécessité naturelle est la condition négative de la liberté transcendante en termes de causalité.

Dans la section (2.5.), on étudie la possibilité de principes pratiques a priori, on souligne que les principes pratiques a priori n'auraient pas été possibles s'il n'y avait

pas de principes théoriques a priori à cet égard. Ensuite, on examine que puisque la loi morale ne peut pas être fondée sur une intuition ou un concept, la conscience de la loi morale doit être le seul fait de la raison. En présentant la loi morale est la loi de causalité par liberté, on souligne que le caractère intelligible acquiert une réalité objective dans une relation pratique grâce à la loi morale. Puis, on évalue la loi morale comme étant un principe subjectif déterminant de l'action. Enfin, on souligne que, selon Kant, la possibilité de l'usage pratique de la catégorie de causalité peut être révélée après la réalité objective du concept de la cause par rapport aux objets de l'expérience et la déduction a priori de ce concept ont été expliqués.

Dans le chapitre (3.), on introduit deux nouvelles définitions de la causalité par Hume, montrant son scepticisme général sur la définition traditionnelle de la causalité. Ces nouvelles définitions de la causalité nous conduisent à deux définitions de la nécessité. On montre ensuite que pour Hume, la liberté de spontanéité signifiait la liberté d'agir. On explique, d'après Hume, pourquoi l'union de la nécessité et de la liberté est requise pour la responsabilité morale. Enfin, on se concentre sur deux sources de la philosophie morale de Hume.

Dans la section (3.1.), on enquête l'impression dont dérive l'idée de la relation de cause à effet. Pour cela, on énonce la différence entre idée et impression selon Hume. On montre la place de l'instinct et de l'imagination dans l'hypothèse de double existence, et à propos de cette hypothèse on parle de l'existence d'une harmonie préétablie, c'est-à-dire une correspondance entre succession d'objets et succession de nos idées. D'après Hume, on se réfère à la séparation des objets de l'esprit humain en tant que relations d'idées et choses de fait. On propose que tout raisonnement a priori sur la relation de cause à effet sans l'aide d'expérience doit être arbitraire. On montre que l'idée de connexion nécessaire, qui est requise par la raison pour la définition parfaite de la causalité, ne peut être atteinte par aucune activité de raison. On soutient que toutes nos inférences expérimentales sont fondées sur la supposition de ressemblance entre le futur et le passé. On explique que la source de cette supposition est l'accoutumance, un instinct pour Hume.

Dans la section (3.2.), on recherche l'impression dont l'idée de connexion nécessaire est dérivée. On raconte l'affirmation de Hume selon laquelle l'impression dont est dérivée de la connexion nécessaire est la transition habituelle de l'imagination d'un objet à son accompagnateur habituel. Par conséquent, on souligne qu'une connexion entre des objets extérieurs ne peut être atteinte. Étant donné que la connexion nécessaire de cause avec son effet est requise pour la définition parfaite de la cause, on ne peut définir la cause qu'imparfaitement. À ce stade, Hume donne deux définitions imparfaites de la cause. Pour Hume, la nécessité peut être définie de deux manières conformément aux définitions de la cause. Ces définitions de la nécessité s'appliquent également aux actions humaines. La nécessité implique un lien des actions humaines avec des motifs. La liberté de spontanéité est définie comme le contraire de la contrainte, c'est-à-dire comme la liberté d'agir. Ainsi, la nécessité et la liberté de spontanéité se révèlent nécessaires à la responsabilité morale.

Dans la section (3.3.), on explique les fonctions de la raison et de la passion dans la philosophie morale de Hume. On souligne que l'émergence de la douleur et du plaisir, qui sont les fins ultimes de l'action humaine, en tant qu'idée et impression dans l'esprit, rend possible la liberté de spontanéité. En montrant que la raison seule ne peut être le motif d'une action de la volonté, on révèle que la morale est déterminée par le sentiment. On attribue la vertu à une personne parce qu'elle nous donne un genre particulier de plaisir. Selon Hume, lorsque l'on commence à enquêter ce genre particulier de plaisir, on constate que l'objet principal de notre approbation est le motif et l'intention. On montre que le motif original de vertu ne peut être le respect de la vertu de l'action, le sens du devoir, le souci d'intérêt privé et le respect de l'intérêt public.

Dans la section (3.4.), on présente que l'utilité est la principale source de distinctions morales. Selon Hume, les qualités qui promeuvent notre bien-être et les qualités qui nous sont utiles gagnent notre approbation morale. Hume affirme qu'il est impossible de penser à une qualité morale inutile. On souligne que l'utilité privé ne peut être protégé que dans le cadre de l'utilité général parce que l'homme ne peut subvenir à ses besoins qu'en vivant en société. En maintenant la société en ordre,

l'utilité public procure bonheur et sécurité. On démontre que l'utilité générale désigne la norme générale du vice et vertu. On doit adopter une affection plus publique comme un devoir, selon Hume, car notre souci du public englobe notre propre bonheur et notre propre préservation. On explique que la mesure courante des passions détermine la distinction entre vertu et vice en montrant son lien avec l'attente et la nécessité. De même, Hume souligne que l'intérêt général de l'humanité est l'intérêt le plus important. Hume suppose que deux obligations nous obligent à attacher l'idée de vertu à l'idée de justice. La première est l'obligation naturelle, c'est-à-dire l'intérêt. La seconde est l'obligation morale. Grace à la sympathie on partage l'inquiétude des autres, donc l'injustice aux autres nous affecte. La sympathie procure une obligation morale, c'est-à-dire, par la sympathie, le sens du bien moral est immédiatement lié à la justice. Selon Hume, trois lois fondamentales de la nature sont nécessaires à la continuité de la vie sociale et donc, l'approbation ou le blâme surgissent naturellement si ces trois lois fondamentales de la nature sont violées ou non.

Dans la section (3.5.), on affirme que, selon Hume, la sympathie fait partie intégrante de la nature humaine et elle est la source des distinctions morales. Ce n'est que par la sympathie que l'on peut désirer le bonheur et le bien-être d'autrui parce que le désir d'autrui nous apparaît comme une idée, qui seulement par la sympathie se transforme en impression et devient notre propre désir. Selon Hume, toujours et partout l'image du bonheur ou de la misère humaine affecte les gens. D'après Hume, personne ne peut rester assez indifférent aux intérêts des autres au point de ne pas comprendre la différence entre bien et mal, en ce sens il n'y a pas du mal désintéressé. On soutient que les sentiments communs à toute l'humanité ne sont possibles que grâce au principe de sympathie et qu'ils sont au cœur de la morale.

ABSTRACT

In this study, we try to explain that according to Kant and Hume, necessity and freedom must coexist for moral responsibility. The main question of this study is that what can we know about the causality? The reason why the concept of causality is central to this study is that Kant and Hume used this concept as the basis of morality. The concept of causality is defined in different ways by the two philosophers, and in connection with this, the concepts of freedom and necessity acquire different meanings. We explain that, despite the difference in the definitions of causality of the two philosophers, the two philosophers succeeded in abolishing the supposed opposition between freedom and necessity. Next, we suggest that Kant and Hume coherently explain their own moral understanding by using the concepts of causality, necessity, and liberty. By examining the effects of the difference in the concepts of causality of the two philosophers on their moral philosophies, we touch on the difference in the faculty in which they established morality.

In the first chapter (1.), the main questions of the thesis are posed and it is argued that the two philosophers thought that causal determinism and free will are compatible, and that the coexistence of necessity and freedom is necessary for moral responsibility. At the beginning of the second chapter (2.), according to Kant, our need for a priori knowledge, and therefore a priori principles, is emphasized to show that the supposed contradiction between freedom and natural necessity is not a contradiction. For the possibility of a priori knowledge, the necessity of testing the Copernican hypothesis in metaphysics is explained. Under this hypothesis, it is emphasized that all objects of experience must conform to our faculties of sensibility and understanding. The distinction between objects as appearance and objects as thing-in-itself that this hypothesis entails is explained. We present the negative utility and

the positive utility of the Copernican hypothesis in terms of theoretical and practical philosophy, as well as the Kantian distinction of knowing and thinking.

In section (2.1.) we point out that, according to Kant, there should be a priori elements of sensibility for the possibility of a priori knowledge. We show that the a priori forms of sensibility are space and time, starting from the principle that space and time cannot be anything else. We explain what it means for space and time to have empirical reality and transcendental ideality. In section (2.2.), we state that the difference separating understanding from sensibility lies in the fact that the conditions of thought are not given. We present what is the link between concept and judgment according to Kant. We talk about synthesis in general. We demonstrate the necessity of imagination for pure synthesis. We emphasize that the pure concept of the understanding should both provide unity to the various representations in a judgment and give unity to the synthesis of the various representations in an intuition. We emphasize that the unity of consciousness is the condition of being able to think anything in unity. We reveal that, according to Kant, the unity of apperception is a synthetic unity. By explaining the possibility of the transcendental deduction of categories, we present the possibility that categories may be original foundations of necessary laws of nature.

In section (2.3.), we show that the transcendental scheme, product of the imagination according to Kant, mediates the subsumption of appearances under the category. It is explained that the principles of the pure understanding are the rules of the objective use of the categories and they follow from the relation of the categories to the internal sense. The application of the pure concepts of the understanding to possible experience is stated to be either mathematical or dynamic and the analogies of experience are examined, which is one of these dynamic principles. The analogies of experience are produced by the synthetic unity in the temporal relation of all perceptions determined a priori for Kant. We show that the law of causality and the conditions of time give an a priori form of alteration, therefore the understanding produces a rule belonging to the possible experience. We underline that the successive of certain apparitions in an alteration can only be given empirically. We thus explain

the deduction of the first element of the question which occupies us, namely whether the law of causality and freedom contradict each other in one and the same action, as a synthetic a priori principle.

In Section (2.4.) we differentiate reason from understanding as the faculty of principle and the faculty of inference. According to Kant, we can hope that the application of the form of reasonings to the synthetic unity of intuition gives us pure concepts of reason or transcendental ideas. We explain that transcendental ideas determine the use of the understanding. It is pointed out that since reason demands an absolute totality on the side of conditions given a conditioned, the antinomies of pure reason arise. Next, we present the assertions of thesis and antithesis in the third antinomy. It is emphasized that, according to Kant, the practical interest of reason compels us to choose the thesis. It is shown that, according to Kant, the dogmatic solution is impossible because it supposes the absolute reality of the appearance. Thanks to the fact that the synthesis in question in the third antinomy is a dynamic synthesis, the possibility of admitting a purely intelligible condition arises. It is emphasized that reason produces the idea of spontaneity and that the condition for this is the appearance-thing-in-itself distinction. It is explained that pure apperception is the condition of the possibility of the character intelligible, and the fact that reason is not subject to any condition of time creates the distinction between human action and natural action. While human action is an absolute beginning in terms of its causality, its effect is subject to the necessity of nature, since its effect must be an appearance. Thus, in this section, Kant considered freedom to be a transcendental idea and attempted to show that the resulting antinomy was based on a simple illusion. We argue that besides the fact that natural necessity and freedom are not opposed in one and the same action, the law of natural necessity is the negative condition of transcendental freedom in terms of causality.

In section (2.5.) we study the possibility of practical a priori principles, it is pointed out that practical a priori principles would not have been possible if there were no theoretical a priori principles in this respect. Next, we examine that since moral law cannot be based on intuition or concept, awareness of moral law must be the sole fact

of reason. In presenting the moral law is the law of causality by freedom, it is emphasized that the intelligible character acquires an objective reality in a practical relationship thanks to the moral law. Then, the moral law is evaluated as being a determining subjective principle of action. Finally, it is pointed out that, according to Kant, the possibility of the practical use of the category of causality can be revealed after the objective reality of the concept of cause in relation to the objects of experience and the a priori deduction of this concept have been explained.

In Chapter (3.) we introduce two new definitions of causality by Hume, showing his general skepticism about the traditional definition of causality. These new definitions of causality lead us to two definitions of necessity. We then show that for Hume, the freedom of spontaneity meant the freedom to act. It is explained, according to Hume, why the union of necessity and freedom is required for moral responsibility. Finally, we focus on two sources of Hume's moral philosophy.

In section (3.1.), the impression from which the idea of the cause-effect relationship derived is investigated. For this, we state the difference between idea and impression according to Hume. We show the place of instinct and imagination in the hypothesis of double existence, and in connection with this hypothesis we speak of the existence of a pre-established harmony, that is to say a correspondence between succession of objects and succession of our ideas. According to Hume, we refer to the separation of the objects of the human mind as relations of ideas and things of fact. We propose that any a priori reasoning about cause and effect without the aid of experience must be arbitrary. We show that the idea of necessary connection, which is required by reason for the perfect definition of causality, cannot be attained by any activity of reason. We maintain that all our experimental inferences are based on the assumption of resemblance between the future and the past. We explain that the source of this assumption is habituation, an instinct for Hume.

In section (3.2.) we are looking for the impression from which the idea of necessary connection is derived. We recount Hume's assertion that the impression

from which the necessary connection is derived, is the habitual transition of the imagination from an object to its habitual attendant. Therefore, we emphasize that a connection between external objects cannot be achieved. Since the necessary connection of cause with its effect is required for the perfect definition of cause, one can only define cause imperfectly. At this point, Hume gives two imperfect definitions of cause. According to Hume, necessity can be defined in two ways in accordance with the definitions of cause. These definitions of necessity also apply to human actions. Necessity implies a connection of human actions with motives. The freedom of spontaneity is defined as the opposite of constraint, that is to say as the freedom to act. Thus, the necessity and freedom of spontaneity turn out to be necessary for moral responsibility.

In Section (3.3.), we explain the functions of reason and passion in Hume's moral philosophy. We emphasize that the emergence of pain and pleasure, which are the ultimate ends of human action, as an idea and impression in the mind, makes possible the freedom of spontaneity. By showing that reason alone cannot be the motive for an action of the will, we reveal that morality is determined by feeling. We attribute virtue to a person because he gives us a particular kind of pleasure. According to Hume, when we begin to investigate this particular kind of pleasure, we find that the main objects of our approval are the motive and the intention. We show that the original motive for virtue cannot be respect for the virtue of action, sense of duty, concern for private interest and respect for the public interest.

In section (3.4.), utility is presented as the main source of moral distinctions. According to Hume, qualities that promote our well-being and qualities that are helpful to us gain our moral approval. Hume asserts that it is impossible to think of a useless moral quality. It is emphasized that private utility can only be protected within the framework of general utility because man can only meet his needs by living in society. By keeping society in order, public utility brings happiness and security. We emphasize that general utility denotes the general norm of vice and virtue. We must adopt a more public affection as a duty, according to Hume, because our concern for the public encompasses our own happiness and preservation. It is explained that the

common measure of the passions determines the distinction between virtue and vice by showing its connection with expectation and necessity. Likewise, Hume emphasizes that the general interest of humanity is the most important interest. Hume supposes that two obligations oblige us to attach the idea of virtue to the idea of justice. The first is natural obligation, that is, interest. The second is moral obligation. Through sympathy we share the concern of others, so injustice to others affects us. Sympathy procures moral obligation, that is, through sympathy the sense of moral good is immediately connected with justice. According to Hume, three fundamental laws of nature are necessary for the continuity of social life and therefore, approval or blame naturally arises whether these three fundamental laws of nature are violated or not.

In section (3.5.), it is asserted that, according to Hume, sympathy is an integral part of human nature and it is the source of moral distinctions. It is only through sympathy that we can desire the happiness and well-being of others because the desire of others appears to us as an idea, which only through sympathy becomes an impression and becomes our own desire. According to Hume, always and everywhere the image of human happiness or misery affects people. According to Hume, no one can remain so indifferent to the interests of others as not to understand the difference between good and evil, in that sense there is no disinterested evil. It is argued that the common feelings to all mankind are possible only through the principle of sympathy and that they are at the heart of morality.

ÖZET

Bu çalışmada, Kant'a ve Hume'a göre ahlaki sorumluluk için zorunluluk ve özgürlüğün bir arada olması gerektiği açıklanmıştır. Bu çalışmanın ana sorusu şudur: nedensellik hakkında ne bilebiliriz? Nedensellik kavramının bu çalışmanın merkezinde yer almasının nedeni, Kant'ın ve Hume'un bu kavramı ahlakın temeli olarak kullanmalarından kaynaklanır. Nedensellik kavramı iki filozof tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır ve buna bağlı olarak özgürlük ve zorunluluk kavramları farklı anlamlar kazanmıştır. İki filozofun nedensellik tanımlarındaki farklılığa rağmen, iki filozofun özgürlük ve zorunluluk arasındaki varsayılan karşıtlığı ortadan kaldırmayı başardığını açıklıyoruz. Ardından, Kant'ın ve Hume'un nedensellik, zorunluluk ve özgürlük kavramlarını kullanarak kendi ahlaki anlayışlarını tutarlı bir şekilde açıkladıklarını öne sürüyoruz. İki filozofun nedensellik kavramlarındaki farklılığın ahlak felsefelerine etkilerini inceleyerek, ahlak anlayışlarını üzerine inşa ettikleri yeti farklılığına değiniyoruz.

Birinci bölümde (1.) tezin temel soruları ortaya konulur ve iki filozofun determinizm ile özgür iradenin uyumlu olduğunu ve ahlaki sorumluluk için zorunluluk ve özgürlüğün bir arada bulunmasının gerekli olduğunu düşündükleri ileri sürülür. İkinci bölümün (2.) başında, Kant'a göre, özgürlük ile doğal zorunluluk arasındaki varsayılan çelişkinin bir çelişki olmadığını göstermek için a priori bilgiye ve dolayısıyla a priori ilkelere olan ihtiyacımız üzerinde durulur. A priori bilginin imkânı için Kopernik hipotezinin metafizikte denenmesinin gerekliliği açıklanır. Bu hipotez altında, tüm tecrübe nesnelerinin hissetme ve müdrike yetilerimize uyması gerektiğinin altı çizilir. Bu hipotezin beraberinde getirdiği tezahür olarak nesneler ile kendinde şey olarak nesneler arasındaki ayrım açıklanmıştır. Kant'ın bilmek ve düşünmek arasında yaptığı ayrımla birlikte Kopernik hipotezinin teorik ve pratik felsefe açısından negatif ve pozitif faydalarını sunuyoruz.

Bölüm (2.1.)'de, Kant'a göre, a priori bilginin olanağı için hissetmenin a priori unsurlarının olması gerektiğini vurguluyoruz. Uzay ve zamanın başka bir şey olamayacağı üzerinden, hissetmenin a priori biçimlerinin, Kant'a göre, uzay ve zaman olduğunu gösteriyoruz. Uzay ve zamanın ampirik gerçekliğe ve aşkınsı ideallığe sahip olmalarının ne anlama geldiğini açıklıyoruz. Bölüm (2.2.)'de, müdrikeyi hissetmeden ayıran farkın, düşüncenin koşullarının verili olmaması üzerinden kurulduğunu belirtiyoruz. Kant'a göre kavram ve yargı arasındaki bağın ne olduğunu sunuyoruz. Genel olarak sentezden bahsediyoruz. Saf sentez için hayal gücünün gerekliliğini ortaya koyuyoruz. Müdrikenin saf kavramının, hem bir yargıdaki çeşitli temsillere birlik vermesi gerektiğinin, hem de bir görüdeki çeşitli temsillerin sentezine birlik vermesi gerektiğinin altını çiziyoruz. Bilincin birliğinin, herhangi bir şeyi birlik içinde düşünebilmenin koşulu olduğunu vurguluyoruz. Kant'a göre farkındalığın birliğinin sentetik bir birlik olduğunu ortaya koyuyoruz. Kategorilerin aşkınsı türetiminin imkanını açıklayarak kategorilerin zorunlu doğa yasalarının orijinal temelleri olabilmesinin imkanını sunuyoruz.

Bölüm (2.3.)'te, Kant'a göre hayal gücünün ürünü olan aşkınsı şemanın, tezahürlerin kategori altında kapsanmasına aracılık ettiğini gösteriyoruz. Saf müdrikenin ilkelerinin, kategorilerin nesnel kullanımının kuralları olduğunu ve kategorilerin zamanla olan ilişkisinden çıktıklarını açıklıyoruz. Müdrikenin saf kavramlarının mümkün tecrübeye uygulanmasının ya matematiksel ya da dinamik olduğunu belirtiyoruz ve bu dinamik ilkelerden biri olan tecrübe analogilerini inceleyeceğimizi belirtiyoruz. Kant'a göre, tecrübe analogileri, a priori olarak belirlenen tüm algıların zamansal ilişkisindeki sentetik birlik tarafından üretilir. Nedensellik yasasının ve zamanın koşullarının değişime a priori bir biçim verdiğini, dolayısıyla müdrikenin mümkün tecrübeye ait bir kural ürettiğini gösteriyoruz. Bir değişimdeki belirli tezahürlerin ardışıklığının ancak ampirik olarak verilebileceğinin altını çiziyoruz. Böylece, bizi ilgilendiren sorunun ilk ögesini, yani nedensellik yasasının ve özgürlüğün bir ve aynı eylemde birbiriyle çelişip çelişmediği sorusunun, sentetik bir a priori ilke olarak türetilmesini açıklıyoruz.

Bölüm (2.4.)'te aklı, ilke yetisi ve çıkarım yetisi olması üzerinden müdrikeden ayırıyoruz. Kant'a göre, akıl yürütme biçimlerinin görünün sentetik birliğine uygulanmasının bize saf akıl kavramlarını ya da aşkınımsı ideaları verdiğini umabiliriz. Aşkınımsı ideaların müdrikenin kullanımını belirlediğini açıklıyoruz. Akıl, bir koşullu verildiğinde, koşullar tarafında mutlak bir bütünlük talep ettiğinden, bu talebin saf aklın çatışkılarını ortaya çıkardığına işaret ediyoruz. Daha sonra, üçüncü çatışkıdaki tez ve antitez iddialarını sunuyoruz. Kant'a göre aklın pratik ilgisinin bizi tez tarafını seçmeye zorladığını vurguluyoruz. Kant'a göre dogmatik çözümün, tezahürün mutlak gerçekliğini varsaydığı için imkânsız olduğunun altını çiziyoruz. Üçüncü çatışkıda söz konusu sentezin dinamik bir sentez olması nedeniyle, saf düşünülmür bir koşulu kabul etme olasılığı ortaya çıkmaktadır. Aklın kendiliğindenlik ideasını açığa çıkarmasını ve bunun koşulunun tezahür – kendinde şey ayrımı olduğunu vurguluyoruz. Saf farkındalığın, düşünülmür karakterin imkanının koşulu olduğunu ve aklın herhangi bir zaman koşuluna tabi olmamasının, insan eylemi ile doğal eylem arasındaki ayrımı yarattığını açıklıyoruz. İnsan eylemi, nedenselliği açısından mutlak bir başlangıç iken, etkisinin bir tezahür olması gerektiğinden, etkisi doğanın zorunluluğuna tabidir. Dolayısıyla bu bölümde Kant, özgürlüğü aşkınımsı bir idea olarak ele alır ve ortaya çıkan çatışkının basit bir aldatıcı görünüşe dayandığını göstermeye çalışır. Doğa zorunluluğunun ve özgürlüğün bir ve aynı eylemde karışıklık içermemesinin yanı sıra, doğa zorunluluğunun yasasının nedensellik açısından aşkınımsı özgürlüğün negatif koşulu olduğunu öne sürüyoruz.

Bölüm (2.5.)'te, pratik a priori ilkelerin imkanını inceliyoruz, bu bağlamda teorik a priori ilkeler olmasaydı, pratik a priori ilkelerin mümkün olmayacağına dikkat çekiyoruz. Daha sonra, ahlak yasasının görüye veya kavrama dayandırılmayacağı için, ahlak yasasının bilincinin aklın yegâne olgusu olması gerektiğini inceliyoruz. Ahlak yasasının özgürlük yoluyla nedensellik yasası olduğunu ortaya koyarken, düşünülmür karakterin ahlak yasası sayesinde pratik bir ilişkide nesnel bir gerçeklik kazandığını vurguluyoruz. Ardından, ahlak yasasını belirleyici bir öznel eylem ilkesi olarak değerlendiriyoruz. Son olarak Kant'a göre, neden kavramının tecrübe nesnelere göre nesnel gerçekliği ve bu kavramın a priori türetimi açıklandıktan

sonra, nedensellik kategorisinin pratik kullanımının imkanının ortaya konulabildiğinin altını çiziyoruz.

Bölüm (3.)'te, Hume'un geleneksel nedensellik tanımı hakkındaki şüphesini gösterip, Hume'un ortaya koyduğu iki yeni nedensellik tanımını sunuyoruz. Bu yeni nedensellik tanımları bizi iki zorunluluk tanımına götürür. Daha sonra Hume için, kendiliğindenliğin özgürlüğü kavramının, eyleme özgürlüğü anlamına geldiğini gösteriyoruz. Hume'a göre, ahlaki sorumluluk için zorunluluk ve özgürlük birliğinin neden gerekli olduğunu açıklıyoruz. Son olarak, Hume'un ahlak felsefesinin iki kaynağına odaklanıyoruz.

Bölüm (3.1.)'de, neden-sonuç ilişkisinin ideasının türediği izlenim araştırılmaktadır. Bunun için Hume'a göre, idea ve izlenim arasındaki farkın ne olduğunu belirtiyoruz. Çifte varoluş hipotezinde içgüdü ve hayal gücünün yerini gösteriyoruz ve bu hipotezle bağlantılı olarak önceden kurulmuş bir uyumun varlığından, yani nesnelerin ardışıklığı ile idealarımızın ardışıklığı arasındaki bir uzlaşımından bahsediyoruz. Hume'a göre, insan zihninin nesnelerinin ayrılmasına, yani idea ilişkileri ve olgular olarak ayrılmasına atıfta bulunuyoruz. Neden ve sonuç hakkında deneyimin yardımı olmadan herhangi bir a priori akıl yürütmenin keyfi olması gerektiğini öne sürüyoruz. Nedenselliğin kusursuz tanımı için aklın gerekli gördüğü zorunlu bağlantı ideasına aklın herhangi bir etkinliğiyle ulaşamayacağını gösteriyoruz. Tüm deneysel çıkarımlarımızın gelecek ve geçmiş arasındaki benzerlik varsayımına dayandığını iddia ediyoruz. Bu varsayımın kaynağının Hume için bir içgüdü olan alışkanlık olduğunu açıklıyoruz.

Bölüm (3.2.)'de, zorunlu bağlantı ideasının türediği izlenimi araştırıyoruz. Hume'un, zorunlu bağlantı ideasının türediği izlenimin, hayal gücünün bir nesnenin ideasından onun alışılmış eşlikçisinin ideasına alışılmış geçişi olduğu yolundaki iddiasını aktarıyoruz. Bu nedenle, dış nesneler arasında bir bağlantıya ulaşamayacağını vurguluyoruz. Nedenin mükemmel tanımı için nedenin etkisi ile olan zorunlu bağlantısı gerektiğinden, neden ancak kusurlu olarak tanımlanabilir. Bu

noktada, Hume nedenin iki kusurlu tanımını verir. Hume'a göre zorunluluk, neden tanımlarına uygun olarak iki şekilde tanımlanabilir. Bu zorunluluk tanımları insan eylemleri için de geçerlidir. Zorunluluk, insan eylemlerinin güdülerle bağlantısını ima eder. Kendiliğindenliğin özgürlüğü, zorlanmanın karşıtı, yani eylemde bulunma özgürlüğü olarak tanımlanır. Böylece, kendiliğindenliğin özgürlüğünün ve zorunluluğun, ahlaki sorumluluk için gerekli olduğu ortaya konur.

Bölüm (3.3.)'te Hume'un ahlak felsefesindeki akıl ve tutkunun işlevlerini açıklıyoruz. İnsan eyleminin nihai amacı olan acı ve hazzın zihinde hem bir idea hem de bir izlenim olarak ortaya çıkmasının, kendiliğindenliğin özgürlüğünü mümkün kıldığını vurguluyoruz. Aklın tek başına bir irade eyleminin güdüsü olamayacağını göstererek, ahlakın duygu tarafından belirlendiğini ortaya koyuyoruz. Bir kişiye erdem atfetmemizin nedeni, o kişinin bize belirli bir tür haz veriyor olmasıdır. Hume'a göre, bu özel haz türünü araştırmaya başladığımızda, onayımızın asıl nesnesinin güdü ve niyet olduğunu buluruz. Erdemin asli güdüsünün eylemin erdemine duyulan saygı, görev duygusu, özel çıkara karşı ilgi ve kamu yararına duyulan saygı olamayacağını gösteriyoruz.

Bölüm (3.4.)'te, fayda, ahlaki ayrımların ana kaynağı olarak sunulur. Hume'a göre, refahımızı destekleyen nitelikler ve bize yardımcı olan nitelikler ahlaki onayımızı kazanır. Hume, yararsız bir ahlaki nitelik düşünmenin imkânsız olduğunu iddia eder. Özel faydanın ancak genel fayda çerçevesinde korunabileceğini vurguluyoruz çünkü insan ihtiyaçlarını ancak toplum içinde yaşayarak karşılayabilir. Kamu yararı, toplumu düzende tutarak mutluluk ve güvenlik sağlar. Genel faydanın, kötülüğün ve erdemin genel normunu belirlediğini vurguluyoruz. Hume'a göre daha kamusal bir mizaç edinmeyi bir görev olarak benimsememiz gerekir, çünkü topluma yönelik kaygımız kendi mutluluğumuz ve korunmamız ile ilgili olan kaygıyı da kapsar. Tutkuların ortak ölçüsünün, beklenti ve zorunlulukla bağlantısını göstererek erdem ve kötülük arasındaki ayrımı belirlediğini açıklıyoruz. Aynı şekilde Hume, insanlığın genel çıkarının en önemli çıkar olduğunu vurgular. Hume, iki yükümlülüğün bizi erdem ideasını adalet ideasına bağlamaya zorladığını varsayar. Birincisi doğal yükümlülüktür, başka bir deyişle çıkardır. İkincisi ise ahlaki yükümlülüktür. Sempati

yoluyla başkalarının endişelerini paylaşırsınız, bu nedenle başkalarına yapılan adaletsizlik bizi etkiler. Sempati ahlaki yükümlülüğü oluşturur, yani sempati aracılığıyla ahlaki iyilik duygusu adaletle doğrudan doğruya bağlanmış olur. Hume'a göre, toplumsal yaşamın devamlılığı için doğanın üç temel yasası gereklidir ve bu nedenle, bu üç temel doğa yasasının ihlal edilmesi ya da edilmemesiyle doğal olarak onay ya da suçlama duyguları açığa çıkar.

Bölüm (3.5.)'te, Hume'a göre sempatinin insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğunu ve ahlaki ayrımların kaynağı olduğunu ileri sürüyoruz. Başkalarının mutluluğunu ve esenliğini ancak sempati yoluyla arzulayabiliriz, çünkü başkalarının arzusu bize bir idea olarak görünür, bu ancak sempati yoluyla bir izlenim haline gelir ve dolayısıyla kendi arzumuz haline gelir. Hume'a göre, her zaman ve her yerde insan mutluluğunun veya sefaletinin görünümü tüm insanları etkiler. Hume'a göre hiç kimse, iyi ile kötü arasındaki farkı anlamayacak kadar başkalarının çıkarlarına kayıtsız kalmaz, bu anlamda çıkar gözetmeyen kötülük yoktur. Tüm insanlık için ortak duyguların ancak sempati ilkesiyle mümkün olduğunu ve bu duyguların ahlakın merkezinde yer aldığını savunuyoruz.

1. INTRODUCTION

Le lien entre liberté et responsabilité morale a été l'une des questions les plus importantes débattues dans l'histoire de la philosophie et de la pensée. L'étude de ce lien nous a obligés à rechercher des concepts tels que la causalité, la nécessité et le déterminisme. On peut classer toutes les compréhensions philosophiques à ce sujet sous quatre rubriques, selon que le déterminisme et le libre arbitre sont acceptés ou non. La première compréhension est le déterminisme dur. Dans cette compréhension, alors que le déterminisme physique est approuvé, le libre arbitre est rejeté. L'univers fonctionne selon des lois nécessaires, et puisque l'homme fait partie de cet univers, il doit être soumis à ces lois. En ce sens, il n'y a pas de différence entre les actions humaines et les actions naturelles, c'est-à-dire que la volonté humaine fait partie de la chaîne causale. Les lois physiques objectives nécessitent des actions physiques aussi bien que des actions humaines. La deuxième compréhension s'oppose au déterminisme dur, c'est-à-dire que cette compréhension affirme puisque l'être humain a le libre arbitre, l'univers n'est pas déterministe. Selon cette compréhension, s'il y avait des lois nécessaires, on ne pourrait pas penser à la liberté des actions humaines, puisque l'on est conscient de notre liberté, l'univers ne fonctionne pas selon des lois nécessaires. La troisième compréhension est celle qui rejette à la fois le déterminisme et le libre arbitre. La quatrième compréhension est celle qui affirme que le déterminisme causal et le libre arbitre sont compatibles. Ce qui est problématique dans cette compréhension est d'expliquer comment ces deux concepts sont compatibles. Si l'univers fonctionne selon des lois physiques nécessaires, en quoi l'action naturelle et l'action humaine diffèrent-elles l'une de l'autre ? Dans quelle mesure les lois physiques objectives de l'univers sont-elles la cause des choix humains ? Ou bien seules les actions humaines, le résultat de choix humains, sont-elles soumises à ces lois ? Causalité de la volonté et causalité dans les opérations de la nature signifient-elles une causalité complètement différente ? La liberté d'action suffit-elle à la responsabilité morale, ou la liberté de volonté est-elle également requise ? En quel sens la causalité rend-elle possible la liberté ? Dans

cette compréhension, qui prétend que le déterminisme causal et le libre arbitre sont compatibles, il faut répondre à ces questions et à des questions similaires. On soutient que les réflexions de Kant et Hume sur la liberté et la nécessité entrent dans cette catégorie, parce que les deux philosophes soutiennent que pour la responsabilité morale, causalité-nécessité et liberté doivent coexister.

Notre principale motivation pour l'émergence de ce travail est la question posée par Kant : « *Que dois-je faire ?* »¹ (A805/B833) Cette question contient de nombreuses questions. Par exemple, y a-t-il un déterminisme dans la nature ? S'il y a un déterminisme dans la nature, peut-on être tenus responsables de nos actes, dans quelle mesure la liberté est-elle possible, le bien et le mal sont-ils possibles ? Comment définir la liberté s'il n'y a pas de déterminisme dans la nature ? Ou bien on peut se poser la question : l'absence d'un déterminisme dans la nature exclut-elle l'existence d'une certaine nécessité dans la nature ? S'il y a une nécessité dans la nature, comment la norme du bien et du mal sera-t-elle déterminée ? Toutes ces questions conduisent à une autre des questions de Kant : « *Que puis-je savoir ?* » (A805/B833) La question principale de ce travail est : Que peut-on savoir sur la causalité ? On examine les réponses de Hume et de Kant à cette question. La raison pour laquelle cette question sera examinée comme problème principal est que les deux philosophes utilisent le concept de causalité tout en établissant la moralité. En d'autres termes, ils soutiennent que c'est seulement de cette manière que l'opposition supposée entre la nécessité et la liberté peut être abolie. Après avoir aboli cette opposition, les deux philosophes construisent leur propre compréhension de la morale basée sur les concepts de causalité, de nécessité et de liberté. En d'autres termes, les deux philosophes posent la question suivante comme base de leur philosophie morale : Que pouvons-nous savoir sur la causalité ? Par conséquent, dans ce travail, on soutient que peu importe à quel point Kant et Hume répondent différemment à cette question, les deux philosophes ont réussi à abolir l'opposition supposée entre nécessité et liberté. On essaye d'expliquer comment la différence dans les définitions de la causalité de ces deux philosophes crée la différence dans ses définitions de la nécessité et de la liberté. Ensuite, on affirme que les deux philosophes ont utilisé ces trois concepts de manière cohérente pour

¹ Emmanuel Kant, **Critique de la raison pure**, trad. par Alain Renaut, Flammarion, Paris, 2006

expliquer leur compréhension morale. Enfin, on attire l'attention sur les différences dans la faculté que ces deux philosophes utilisent pour établir la morale.

Dans le chapitre 2 (LE PASSAGE DES CONDITIONS A PRIORI DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE A LA LIBERTE CHEZ KANT), on soutient que pour la responsabilité morale, nécessité et liberté doivent coexister, pour Kant. Pour la possibilité du concept pratique de liberté, on essaye d'expliquer en général que l'idée transcendante de liberté et la loi nécessaire ne s'oppose pas dans un même acte. On souligne qu'il devrait également y avoir l'usage pratique de la catégorie de causalité pour la possibilité du concept pratique de liberté. Afin d'expliquer la possibilité de l'usage pratique de la catégorie de causalité, on doit d'abord démontrer son usage théorique. Afin d'expliquer la possibilité de l'usage théorique de la catégorie de causalité, on se concentre sur les sujets suivants jusqu'à la section 2.1 (Les conditions a priori de la sensibilité) : expliquer ce qu'est la connaissance a priori et pourquoi on a besoin de cette connaissance. On examine le lien de l'hypothèse copernicienne en métaphysique avec la possibilité d'une connaissance a priori. En fonction de cette hypothèse, on s'intéresse à la distinction des objets en tant qu'apparition et des objets en tant que chose en soi. On explique l'utilité négative et l'utilité positive de l'hypothèse copernicienne. On souligne que Kant s'est surtout préoccupé de montrer la possibilité des jugements synthétiques a priori en métaphysique. Passant à la section 2.1, on explique que la sensibilité doit avoir des formes a priori pour la possibilité d'une connaissance a priori. Dans la section 2.2 (Les conditions a priori de l'entendement), en démontrant la possibilité de la déduction transcendante des catégories en général, on essaye d'expliquer que les catégories sont des fondements originaux des lois nécessaires de la nature. On présente que la spontanéité de la connaissance doit révéler ses propres conditions. On analyse la relation entre concept et jugement. Ensuite, on s'intéresse au rôle joué par la synthèse pure pour la connaissance synthétique a priori. Enfin, on souligne l'importance de l'aperception transcendante pour la possibilité de la déduction transcendante des catégories. Dans la section 2.3 (La loi de causalité), on démontre comment le schème transcendantal crée la possibilité pour les catégories de représenter un objet. Ensuite, on indique que les analogies d'expérience constituent une unité synthétique des relations d'existence de toutes les apparitions dans le temps. Enfin, on tente d'expliquer comment la loi de causalité et les conditions de temps

fournissent la forme a priori de l'altération, autrement dit, comment l'entendement impose une règle à l'expérience possible. Lorsque l'on passe à la section 2.4 (La possibilité logique de la liberté), on fait la distinction entre la raison et l'entendement et explique les idées transcendantales. On montre comment l'antinomie de la raison s'est produit. Ensuite, on essaye d'expliquer la relation entre l'idée de spontanéité et la possibilité du caractère intelligible. Puis, on analyse le rôle joué par la distinction apparition-chose en soi et les conditions du temps pour la possibilité de l'idée de liberté transcendantale. Enfin, on souligne que la causalité selon la nature est la condition négative de la causalité par liberté. Dans la section 2.5 (Le concept pratique de la liberté), on étudie la possibilité de principes pratiques a priori. Ensuite, on examine que la conscience de la loi morale doit être seul fait de la raison. En présentant la loi morale est la loi de causalité par liberté, on souligne que le caractère intelligible acquiert une réalité objective dans une relation pratique grâce à la loi morale. Finalement, on évalue la loi morale comme étant un principe subjectif déterminant de l'action.

Lorsque l'on passe au chapitre 3 (LA POSSIBILITÉ DE LA LIBERTÉ DE LA SPONTANÉITÉ À PARTIR DE LA CAUSALITÉ CHEZ HUME), en général, encore une fois, on soutient que selon Hume, pour la possibilité d'une responsabilité en termes d'actions humaines, la nécessité et la liberté doivent coexister. On essaye d'abord de montrer le lien causalité-nécessité, puis on analyse les deux sources qu'il a utilisés pour construire sa philosophie morale. Dans la section 3.1 (À la recherche de l'impression de l'idée de la relation de cause et effet), on se concentre sur l'impression dont dérive l'idée de relation de cause à effet. D'abord, on présente la distinction idée-impression, qui est à la base de la philosophie spéculative de Hume. On souligne l'importance de l'hypothèse de la double existence et de la distinction qualités sensibles-pouvoir secret pour la dérivation de l'impression de l'idée de la relation cause et effet. Ensuite, on démontre que la connaissance de la relation de cause à effet ne peut être atteinte par aucun raisonnement a priori. Puis, on évalue que tout raisonnement concernant les choses de fait (donc aussi la relation de cause à effet) doit reposer sur l'accoutumance. Enfin, on souligne l'existence d'une harmonie préétablie, et bien que celle-ci n'étende pas notre connaissance sur des corps, elle est essentielle à la continuité de la vie. Dans la section 3.2 (La relation entre la causalité et nécessité-liberté), il est démontré que

l'on ne peut jamais observer une connexion nécessaire entre les objets de l'expérience et que l'on attribue le sentiment de connexion habituel entre les idées aux corps extérieurs. On présente les deux conditions de nécessité à partir de deux définitions imparfaites de cause. On souligne ensuite que la nécessité ne se divise pas en physique et en moral. Par la suite, une distinction sera faite entre la liberté de la spontanéité et la liberté de l'indifférence. Enfin, il est montré que la nécessité et la liberté de la spontanéité sont essentielles à la responsabilité morale. Dans la section 3.3 (La recherche sur les sources de la morale), on examine que la guerre entre la raison et les passions dans l'histoire de la philosophie a été fondée sur une fausse hypothèse. On présente que l'émergence de la douleur et du plaisir, qui sont les fins ultimes de l'action humaine, à la fois comme impression et comme idée dans l'esprit rend possible la liberté de la spontanéité. Enfin, on souligne que la morale est déterminée par le sentiment, affirmant que la morale ne peut être déterminée par la raison. Passant à la section 3.4 (La première source de la morale : l'utilité et l'intérêt), on démontre que l'utilité générale détermine la norme générale du vice et de la vertu. Ensuite, on souligne que l'obligation naturelle à rattacher l'idée de vertu à l'idée de justice est l'intérêt public. Enfin, on présente pourquoi l'homme a besoin de la société, pourquoi trois lois fondamentales de la nature sont nécessaires à la continuité de la vie sociale, et comment l'administration civile a émergé. Dans la section 3.5 (La deuxième source de la morale : la sympathie et le sentiment de l'humanité), on explique comment la sympathie, qui est une partie intégrante de la nature humaine, fournit l'obligation morale. On analyse le sentiment universel, qui a émergé grâce à la sympathie, comme étant la base de la morale.

2. LE PASSAGE DES CONDITIONS A PRIORI DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE À LA LIBERTÉ CHEZ KANT

Kant commence *Critique de la Raison Pure*, qui est son œuvre principal, mentionnant que la raison humaine a un destin particulier. D'après lui, ce destin particulier naît du fait que la raison pose des questions comme des problèmes auxquels elle ne peut répondre. (AVII) Poser des questions auxquelles la raison ne peut répondre est ce qui la distingue des autres capacités de l'âme. L'une de ces questions posées par Kant est : « *La liberté et la nécessité naturelle dans une même action se contredisent-elles ?* ». (A557/B585) En d'autres termes, la supposition de la causalité de la liberté mine-t-elle la légalité de la loi universelle de la nécessité naturelle ? L'un des axes principaux de notre thèse est de savoir sous quels aspects ce problème peut être résolu ou non. Afin de révéler ce problème, il nous faut tout d'abord révéler comment *la loi universelle de nécessité naturelle*, qui est l'un des deux éléments de ce problème, a été établie par Kant.

Pour Kant, puisque la raison ne peut rester indifférente aux questions qu'elle pose, c'est-à-dire qu'elle ne peut suspendre son jugement, il faut une recherche qui révèle les limites de l'usage propre de la raison. (AX) Pour lui, cette recherche n'est rien d'autre que la critique de la raison pure. Il soutient que cette critique n'est pas la critique des systèmes, mais la critique de la faculté de la raison en général, montrant ainsi que la métaphysique en général est soit possible, soit impossible :

« Cela dit, je n'entends pas par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général vis-à-vis de toutes les connaissances auxquelles il lui est loisible d'aspirer indépendamment de toute expérience, par conséquent le fait de trancher

quant à la possibilité ou l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination tant de ses sources que de son étendue et de ses limites – tout cela à partir de principes. » (AXII)

Dans cette recherche, Kant pose la question principale comme suit : « *que peuvent connaître, et jusqu'où peuvent connaître, l'entendement et la raison, indépendamment de toute expérience ?* ». (AXVII) Il définit des connaissances universelles qui ont une nécessité intrinsèque non dérivée de l'expérience comme les connaissances *a priori* et oppose les connaissances *a priori* aux connaissances *a posteriori* qui dérivent de l'expérience. (A2) Alors pourquoi avons-nous besoin d'une connaissance *a priori* ? Il indique que des purs principes *a priori* dans notre connaissance sont nécessaires pour la possibilité de l'expérience. (B5) Cependant, pour l'instant, on considère que cela suffit à être dit, notre besoin de connaissance *a priori* deviendra plus clair après que l'on aura fait quelques définitions et distinctions faites par Kant. D'après Kant, la connaissance *a priori* peut se rapporter à son objet [*Gegenstand*] de deux manières, la connaissance théorique et pratique de la raison. Kant dit que la raison *détermine* cet objet [*Objekt*] et son concept dans son activité théorique, et le *rendre effectif* dans son activité pratique. (BX) Kant, en effet, est à la recherche d'une activité théorique qui permette de fonder la morale. Pour l'instant, on va essayer d'examiner la part de l'activité théorique dans cette distinction.

Il souligne que les mathématiques et la physique sont incluses dans la voie sûre d'une science comme deux connaissances théoriques de la raison. (BXII-BXIV) Pour lui, c'est possible avec la révolution de la manière de penser, qui permet aux deux sciences d'entrer dans cette voie. (BXIV) Il fait remarquer que dans la compréhension avant que la physique n'entre dans la voie de la science, la nature a été la pionnière des mouvements de la raison. Pour Kant, dans ce cas, la loi nécessaire n'est pas possible, puisque les expérimentations ne relèvent pas des principes de la raison, il ne nous reste que des observations accidentelles. Selon lui, avec cette révolution, la raison met quelque chose dans la nature et la raison, tout comme un juge, oblige la nature à répondre à ses questions. (BXIII)

Selon Kant, il faudrait tenter cette révolution dans la métaphysique, où il n'y a pas d'affirmation qui fasse l'unanimité. (BXVI) Il fait référence à la révolution de la pensée de Copernic. Avant Copernic, on pensait que les étoiles se déplaçaient alors que l'observateur était immobile. Cependant, sous cette hypothèse, de nombreuses erreurs sont apparues dans les calculs des mouvements célestes. Copernic a avancé l'hypothèse que celui qui bouge est l'observateur (notre monde) et les fixes sont les étoiles, et les calculs ont commencé à donner des résultats plus précis. Kant déclare qu'une situation similaire existe en métaphysique. Selon lui, à ce moment-là, toute notre connaissance doit être supposée conforme aux objets [*Gegenstand*]. Or, sous cette hypothèse, on ne pourrait obtenir aucune connaissance universelle et nécessaire, puisque la connaissance a priori n'est pas possible. (BXVI) Pour Kant, pour que la connaissance a priori soit possible, on doit changer notre façon de penser et penser sous l'hypothèse que les objets doivent être conformes à notre connaissance.² D'après lui, cette conformité aura deux étapes, premièrement, l'objet doit être conforme à la constitution de notre faculté de sensibilité. Cependant, il déclare que cela ne suffit pas et la deuxième étape de la conformité des objets à notre connaissance est requise, c'est-à-dire que les objets doivent se conformer à la faculté de l'entendement. Selon lui, si l'on admet que les objets [*Objekt*] ne peuvent être perçus que dans l'expérience (puisque l'expérience est une sorte de connaissance qui nécessite l'entendement), on peut admettre que l'on a des règles à leur appliquer qui peuvent être exprimées avec des concepts a priori.³ C'est seulement ainsi que tous les objets d'expérience doivent

² Afin d'éviter ici toute confusion, nous voudrions clarifier un peu plus la terminologie de Kant. Premièrement, selon Kant, il y a deux souches de la connaissance humaine, qui sont la *sensibilité* et l'*entendement*. Les objets [*Gegenstand*] nous sont donnés par la sensibilité et ils sont pensés par l'entendement. (A15/B29) Kant définit l'intuition comme la connaissance qui se rapporte immédiatement à son objet. La sensibilité est définie comme : « La capacité de recevoir (réceptivité) des représentations par la manière dont nous sommes affectés par des objets ». Les objets nous sont donnés par la sensibilité et nous donnent ainsi des intuitions. Selon Kant, les concepts se révèlent comme suit : « c'est par l'entendement qu'ils (intuitions) sont *pensés*, et c'est de lui que procèdent des *concepts*. » (A19/B33)

³ Kant souligne qu'un même objet peut être considéré de deux manières : « Cette méthode, où l'on imite le physicien, consiste donc à chercher les éléments de la raison pure dans *ce qui se peut attester out démentir par une expérimentation*. Or, pour soumettre à examen les propositions de la raison pure, notamment quand elles se sont aventurées au-delà de toutes les limites de l'expérience possible, on ne peut faire aucune expérimentation portant sur les objets [*Objekt*] (comme c'est le cas en physique) : il ne sera donc possible d'effectuer cet examen qu'avec des *concepts* et des *propositions fondamentales* que nous admettons *a priori*, c'est-à-dire en les disposant de telle manière que les mêmes objets puissent être considérés sous deux angles différents, *d'une part* comme objets [*Gegenstand*] des sens et de l'entendement pour l'expérience, et *d'autre part* cependant comme objets que simplement on pense, en tout cas comme objets pour la raison fonctionnant isolément et s'efforçant d'aller au-delà des limites de l'expérience. Or, s'il se trouve que, quand on considère les choses de double point de vue, il se produit un accord avec le principe de la raison pure, alors qu'à se placer d'un unique point de vue on voit surgir

se conformer à nos facultés de connaissance. Par conséquent, pour lui, « *nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes.* » (BXVIII)

L'analyse de Kant sur des choses de deux points de vue différents ; La distinction des choses en tant qu'*apparition* et des choses en tant que *chose en soi* constituera la base de sa philosophie théorique et pratique. Selon Kant, sous *l'hypothèse de Copernic* dans la métaphysique, notre connaissance rationnelle a priori n'atteint que des apparitions, laissant la chose en soi comme quelque chose effective pour soi mais que nous ne connaissons pas. (BXX) D'après lui, le bénéfice positif de ceci en termes de philosophie théorique est la possibilité de connaître les principes des apparitions. Il déclare que traiter les objets [*Gegenstand*] de l'expérience uniquement comme des objets en tant qu'apparition révèle la possibilité de lois nécessaires de la nature :

« Car on peut, en vertu de cette transformation dans la manière de penser, expliquer parfaitement bien la possibilité d'une connaissance *a priori* et, ce qui est encore plus, donner aux lois qui sont *a priori* au fondement de la nature entendue comme l'ensemble global des objets de l'expérience leurs preuves suffisantes — deux points qui étaient impossibles en suivant la façon de procéder utilisée jusqu'ici. » (BXIX)

Selon Kant, cette hypothèse a aussi une utilité négative car elle nous enseigne à ne pas nous aventurer au-delà des limites de l'expérience avec la raison spéculative. (BXXIV)⁴ Or, selon lui, cette utilité négative devient vite positive car en limitant l'usage spéculatif de la raison, les obstacles et les menaces devant l'usage pratique de la raison sont levés. (BXXV) Sinon, la distinction entre *connaître* et *penser* disparaîtra, la raison n'aura d'autre usage que spéculatif, autrement dit, la raison n'aura pas de

un inévitable conflit de la raison avec elle-même, l'expérimentation tranche en faveur de la justesse de cette distinction. » (BXVIII-BXIX)

⁴ Kant distingue la connaissance spéculative de la connaissance de la nature comme suit : « 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. Elle s'oppose 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. » (A635/B663)

champ autonome indépendant de l'expérience. Il souligne que l'usage pratique de la raison est absolument nécessaire :

« [...], elle (Critique) est en fait d'une utilité *positive* et qui est très importante dès lors que l'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans le cadre duquel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité — en vue de quoi elle n'a certes besoin d'aucune assistance de la raison spéculative, mais doit pourtant être garantie contre toute opposition de sa part, pour ne pas se mettre en contradiction avec elle-même. » (BXXV)

Kant déclare que malgré cette limitation de la raison spéculative, la raison exige *l'inconditionné* comme la totalité de la série des conditions. (BXX) D'après lui, si on ne fait pas la distinction entre l'apparition de la chose et chose en soi et pensons sous l'hypothèse que notre connaissance à partir de l'expérience se conforme aux choses en tant que choses en soi, l'inconditionné ne peut pas être pensé *sans contradiction* car tout sera conditionné sous cette hypothèse. (BXX) Ainsi, comme on le verra plus loin, il ne serait pas possible que la liberté ait une causalité. Pour cette raison, l'élimination de cette contradiction est très importante pour lui. Il soutient que l'on peut sortir de cette contradiction avec la distinction apparition-chose en soi et en pensant l'inconditionné comme présent dans la chose en soi :

« [...], à supposer qu'on admette que notre représentation des choses telles qu'elles nous sont données ne se règle pas sur celles-ci en tant que choses en soi, mais que ce sont plutôt ces objets en tant que phénomènes [*Erscheinung*] qui se règlent sur notre mode de représentation, *la contradiction s'évanouit* ; et que par voie de conséquence l'inconditionné ne devrait pas être trouvé dans les choses en tant que nous les connaissons (telles qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, comme choses en soi : alors, il se démontre que ce qu'au point de départ nous n'avions admis qu'à titre d'essai est fondé. » (BXX)

Ainsi, il indique que la raison spéculative s'est vue refuser tout progrès dans ce domaine du suprasensible et il est donc possible de penser le concept *transcendant* de

l'inconditionné d'un point de vue pratique. (BXXI)⁵ D'après Kant, la raison spéculative ouvre un champ à l'usage pratique de la raison qu'elle n'a pas comblé, autrement dit, il a nié le *savoir* pour faire place à la *croissance*. (BXXII-BXXX) Cependant, cette longue introduction suffit pour notre sujet, il sera montré plus loin que penser l'inconditionné ou penser deux causalités en termes de deux relations séparées pour une seule et même action ne contient pas de contradiction (Selon Kant, pour que cela soit démontré, il faut exposer que la déduction des concepts purs de l'entendement est correcte, on essaiera de montrer que plus tard [BXXVI]). Pour l'instant, il nous suffit de garder à l'esprit la distinction entre l'apparition-chose en soi et connaître-penser. Selon Kant, une chose en soi ne peut pas être un objet [*Gegenstand*] de la connaissance, mais nous devons pouvoir les penser. Sinon, il faut admettre qu'il y a une apparition de quelque chose qui n'apparaît pas, ce qui, pour lui, est une proposition absurde. (BXXVI) Il fait la distinction entre connaître et penser comme suit :

« *Connaître* un objet, cela requiert de pouvoir en démontrer la possibilité (que ce soit d'après le témoignage que l'expérience donne de sa réalité, ou *a priori* par la raison) En revanche, 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 » (BXXVI)

Il considère que l'expérience est le premier produit de l'entendement, qui apporte la matière brute des sensations sur laquelle l'entendement peut fonctionner. (A1) En d'autres termes, toute connaissance commence avec l'expérience. (B1) Cependant, pour lui, le fait que toute notre connaissance commence par l'expérience

⁵ Kant utilise le concept de *transcendant* avec le concept *d'immanent* en opposition : « Cela étant, l'usage de la raison, dans cette considération rationnelle de la nature, est soit physique, soit hyperphysique, ou mieux : soit *immanent*, soit *transcendant*. La première porte sur la nature, en tant que sa connaissance peut être appliquée dans l'expérience (*in concreto*), le second sur cette liaison des objets de l'expérience qui dépasse toute expérience. » (A845/B873)

n'indique pas que toute connaissance découle de l'expérience, car lorsque nous supprimons de notre expérience les représentations appartenant aux sens, il nous reste certains concepts et jugements produits à partir d'eux originaux que nous générons a priori indépendamment de l'expérience car ce n'est qu'à travers ces concepts et jugements, nous pouvons trouver des affirmations avec une véritable universalité et une rigoureuse nécessité que la connaissance empirique ne peut jamais se permettre. (A2)⁶

Avant de passer à l'esthétique transcendantale, on veut mentionner une autre distinction faite par Kant, qui est pertinente pour notre sujet. Pour lui, cette distinction est celle des jugements analytiques et synthétiques. (A7/B11) Bien que cette distinction ne soit pas propre à Kant, ce qui est propre à Kant, c'est qu'il prétend que tous les jugements synthétiques ne sont pas a posteriori. Certains des jugements synthétiques sont a priori et d'autres sont a posteriori. Il présente que toutes les propositions des mathématiques pures sont synthétiques a priori et les sciences naturelles contiennent également des jugements synthétiques a priori en tant que principes. (B15-B17)

La possibilité de jugements synthétiques a priori peut-elle être établie par réalité effective en métaphysique ? Si tel était le cas, la métaphysique cesserait depuis longtemps d'être un champ de bataille et serait sur la voie sûre pour devenir une science. Il prétend que la critique de la raison pure révélera la possibilité de jugements synthétiques a priori en métaphysique. Lorsque la possibilité de jugements

⁶ Kant fait la distinction a priori-a posteriori, qui est une autre distinction que nous devons toujours garder à l'esprit comme suit : « Or, des connaissances universelles qui en même temps possèdent le caractère de la nécessité intrinsèque doivent indépendamment de l'expérience être par elles-mêmes claires et certaines ; de là vient qu'on les nomme connaissances *a priori*, alors qu'au contraire ce qui est purement et simplement tiré de l'expérience est, selon l'expression en usage, connu seulement *a posteriori*, autrement dit empiriquement. » (A2) La distinction de Kant entre a priori et a posteriori dans la seconde édition est la suivante : « C'est par conséquent, pour le moins, une question qui requiert d'être examinée de plus près, et dont on ne saurait se débarrasser en la renvoyant à ce qui apparaît d'emblée, que celle de savoir s'il y a une telle connaissance, indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. On nomme de semblables connaissances *a priori*, et on les distingue des connaissances *empiriques*, lesquelles possèdent leur source *a posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience. » (B2)

synthétiques a priori sera démontrée en métaphysique, *l'hypothèse copernicienne* cessera d'être une hypothèse et gagnera validité objective.

Pour lui, la critique de la raison pure, qui révélera la possibilité des jugements synthétiques a priori et de la synthèse a priori, fait appel à la philosophie transcendante, qui est une idée d'une science.⁷ Il pense que la philosophie transcendante fournirait une esquisse architectonique de tout le plan de la critique de la raison pure. (A13/B27)⁸ Selon Kant, puisque la philosophie transcendante comprend à la fois la connaissance a priori analytique et synthétique, il dit que ce qui sera fait dans *CRP* n'est que la critique transcendante, qui fait partie de la philosophie transcendante. (A12/B26) Il remarque que la critique transcendante ne visera pas à l'amplification de la connaissance, mais révélera la possibilité et les principes de la synthèse nécessaire qui permet toute analyse, et en déterminant les sources et les limites de la raison pure, la gardant exempte d'erreurs. (A11/B25)

2.1. Les conditions a priori de la sensibilité

Comment une connaissance a priori est-elle possible ? Selon Kant, il doit y avoir des éléments a priori de sensibilité pour la possibilité de la connaissance a priori. Il définit la sensation comme l'effet d'un objet sur la sensibilité. Il appelle l'intuition qui se rapporte à l'objet par la sensation comme intuition empirique.⁹ Il définit

⁷ Pour comprendre le terme idée, il faut prêter attention au passage où Kant décompose le concept de représentation en général : « Le genre est la *représentation* en général (*repraesentatio*). En dessous d'elle, il y a la représentation avec conscience (*perceptio*). Une *perception* qui se rapporte exclusivement au sujet, en constituant une modification de son état, est *sensation* (*sensatio*) ; une perception objective est *connaissance* (*cognitio*). Celle-ci est ou bien *intuition* ou bien *concept* (*intuitus vel conceptus*). La première se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le second médiatement, par l'intermédiaire d'un caractère qui peut être commun à plusieurs choses. Le concept est ou bien un concept empirique ou bien un concept pur, et le concept pur, en tant qu'il a sa source exclusivement dans l'entendement (et non pas dans une image pure de la sensibilité), s'appelle notion. Un concept issu de notions, dépassant la possibilité de l'expérience est l'idée, autrement dit : le concept rationnel. » (A320/B377)

⁸ Kant définit la connaissance transcendante et la philosophie transcendante comme suit : « Je nomme *transcendante* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible a priori. Un *système* de tels concepts s'appellerait *philosophie transcendante*. » (B25)

⁹ Kant fait la distinction entre l'intuition pure et l'intuition empirique comme suit : « Ces formes, nous ne pouvons les connaître qu'*a priori*, c'est-à-dire avant toute perception réelle, et c'est pourquoi on les nomme intuitions pures ; la sensation, en revanche, est ce qui, dans notre connaissance, fait qu'elle

l'apparition comme l'objet [*Gegenstand*] indéterminé d'une intuition empirique. (A20/B34) Il définit la *matière* et la *forme* de l'apparition comme suit :

« Dans le phénomène [*Erscheinung*], je nomme *matière* de celui-ci ce qui correspond à la sensation, tandis que ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné selon certains rapports, je le nomme la *forme* du phénomène. » (A20/B34)

Il remarque que les éléments a priori de la sensibilité ne sont pas liés à la matière de l'apparition car la matière ne nous est donnée qu'a posteriori, de sorte que les éléments a priori de la sensibilité doivent être liés à la forme de l'apparition. Pour lui, puisque ce n'est pas la sensation elle-même qui permet l'ordre des sensations, leurs formes doivent être présentes à l'esprit a priori. Donc, la forme pure de la sensibilité doit être l'intuition pure. (A21/B35)

Kant prétend que l'étendue et la figure restent dans l'intuition empirique quand on sépare celles qui appartiennent à l'entendement et à la figure de la représentation d'un corps :

« Ainsi, quand j'isole abstraitement de la représentation d'un corps ce que l'entendement en pense, comme la substance, la force, la divisibilité, etc., de même que ce qui y revient à sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., quelque chose me reste encore de cette intuition empirique, à savoir l'étendue et la figure. Ces dernières appartiennent à l'intuition pure, laquelle réside *a priori* dans l'esprit, même sans un objet [*Gegenstand*] réel des sens ou sans sensation, comme une simple forme de la sensibilité. » (A21/B35)

s'appelle connaissance *a posteriori*, c'est-à-dire intuition empirique. Ces formes sont attachées à notre sensibilité de manière parfaitement nécessaire, de quelque sorte que puissent être nos sensations, lesquelles peuvent être très différentes. » (A43/B60) Kant fait la distinction entre la connaissance pure et la connaissance empirique comme suit : « *Empiriques* si une sensation (qui suppose la présence réelle de l'objet) y est contenue ; *purs*, en revanche, si à la représentation n'est mêlée aucune sensation. » (A50/B74)

Il soutient que nous nous représentons des objets comme extérieurs à nous par le sens externe et qu'ils sont tous représentés dans l'espace. En même temps, Kant dit par le sens interne que tout ce qui appartient aux déterminations intérieures est représenté en relation avec le temps. Il résume la compréhension en général de l'espace et du temps par les questions suivantes :

« Que son dès lors l'espace et le temps ? Sont-ils des êtres réels ? Sont-ils pour le moins des déterminations ou même des rapports des choses, mais des rapports tels, en tout cas, qu'ils continueraient de les caractériser en soi, même s'ils n'étaient pas intuitionnés ? Ou bien ces rapports sont-ils tels qu'ils ne se rattachent qu'à la forme de l'intuition et par conséquent qu'à la constitutions subjective de notre esprit, sans laquelle ces prédicats ne peuvent être attribués à la moindre chose ? » (A23/B38)

Pour résumer brièvement, on est sous l'hypothèse suivante : d'abord, la sensibilité doit avoir des formes a priori. Quand on a fait abstraction de la représentation du corps, la représentation de l'espace et du temps est restée, donc les formes de la sensibilité doivent être l'espace et le temps. Mais on n'a pas une conscience immédiate que l'espace et le temps sont les formes extérieure et intérieure de la sensibilité (comme les intuitions pures). Tout ce qu'on a, ce sont ces concepts d'espace et de temps. C'est pourquoi il tentera de montrer l'exposition métaphysique de ces concepts.¹⁰ Autrement dit, il tentera de montrer que la représentation originelle qui sous-tend les concepts d'espace et de temps est l'intuition. Il essaiera de montrer ceci, que les formes de la sensibilité sont l'espace et le temps, en montrant que l'espace et le temps ne peuvent être autre chose. La réponse aux trois premières des questions que l'on a posées ci-dessus, à savoir que l'espace et le temps sont des entités réelles ou des déterminations ou des rapports de choses, est que la représentation sur le terrain des concepts d'espace et de temps est aussi un concept. D'après Kant, puisque nous n'avons pas conscience de l'espace et du temps en tant que forme, la seule chose que nous puissions faire est de réfuter les compréhensions qui affirment que la représentation qui fonde les concepts d'espace devrait être un concept.

¹⁰ De l'exposition métaphysique, Kant comprend : « J'entends en fait par *exposition* (*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 donné a priori » (A23/B38)

Kant affirme que l'espace et le temps ont la *réalité empirique* et l'*idéalité transcendante*. Pour lui, l'espace est la forme de toutes les apparitions du sens externe, c'est-à-dire qu'il est la condition a priori pour représenter les apparitions hors de nous. Il crée la réalité empirique de l'espace. (A28/B44) Il souligne que le temps n'est que la forme du sens interne et la condition formelle a priori de toutes les apparitions. Le temps est la condition immédiate de l'intuition interne et la condition médiate de l'intuition externe. Cela crée la réalité empirique du temps. (A34/B51) Pour lui, l'espace et le temps n'ont de validité objective qu'à l'égard des apparitions. Or, l'espace et le temps ne sont que la forme de la sensibilité, c'est-à-dire la condition subjective de l'intuition sensible. Ainsi, il insiste sur le fait que l'espace et le temps ne peuvent représenter ni une détermination ni un rapport relatif aux choses en elles-mêmes. Bref, l'espace et le temps n'ont pas d'objet auquel ils correspondent en dehors du sujet. Cela crée l'idéalité transcendante de l'espace et du temps. D'une part, il rejette l'idéalité absolue de l'espace et du temps (la détermination par le sujet de l'espace, du temps et de son contenu par la simple pensée), affirmant qu'il s'agit d'une réalité empirique de l'espace et du temps ; d'autre part, il rejette la réalité absolue de l'espace et du temps (comme condition ou propriété des choses en elles-mêmes), affirmant qu'elle est une idéalité transcendante de l'espace et du temps.

2.2. Les conditions a priori de l'entendement

Dans la section ci-dessus, on a montré que des apparitions doivent se conformer à la constitution de notre faculté de sensibilité. Pour Kant, l'espace et le temps rendraient possible la logique transcendante, puisqu'ils sont la condition des apparitions comme formes de la sensibilité et qu'ils sont l'intuition pure. Mais avant de passer à cela, on voudrait attirer l'attention sur une distinction faite par Kant, que l'on a mentionnée :

« Notre connaissance procède de deux sources fondamentales de l'esprit, dont la première est le pouvoir de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), la seconde le pouvoir de connaître par l'intermédiaire de ces représentations un objet (spontanéité

des concepts) ; par la première nous est *donné* un objet, par la seconde celui-ci est *pensé* en relation avec cette représentation (comme simple détermination de l'esprit). » (A50/B74)

La réceptivité des impressions indique que notre faculté de sensibilité est passive. Notre faculté de sensibilité est passive parce que les conditions de cette faculté sont données. Nous ne pouvons que sentir dans l'espace et le temps. Donc, Kant propose que ce en quoi la sensation peut être ordonnée ne peut pas être lui-même une sensation. Les formes de sensibilité (espace-temps) existent en nous a priori. Ce que nous avons fait dans la section ci-dessus n'était rien de plus qu'une analyse des conditions de la sensibilité par la pensée. A cet égard, la sensibilité n'est pas une faculté autonome qui génère ses propres conditions. Par contre, les conditions de la pensée ne sont pas données quand on considère la spontanéité des concepts. La spontanéité de la connaissance révèle ses propres conditions, en d'autres termes, les conditions de la pensée sont produites dans l'activité de la pensée. Il appelle la spontanéité de la connaissance comme l'*entendement*. (A51/B75)

Il déclare que la logique transcendantale étudie les conditions qui s'ajoute à l'objet [*Gegenstand*] au cours d'une telle pensée. Mais avant cela, Kant suggère qu'il peut y avoir des concepts purs, comme l'intuition pure. Ainsi les concepts purs n'auront ni origine empirique ni esthétique, et par eux que nous pensons objets complètement a priori. (A57/B81) Il appelle l'idée d'une science du pur entendement et de la connaissance rationnelle comme *logique transcendantale*. Il affirme que la logique transcendantale détermine l'origine, le domaine et la validité objective de la connaissance pure. (A57/B81) Elle fait cette détermination en isolant l'entendement. (A62/B87) Il propose que cette décomposition [*Zergliederung*] de l'entendement forme *l'analytique des concepts* faisant partie de l'analytique transcendantale. Cependant, pour lui, l'usage de cette connaissance pure nécessite la condition que les objets nous soient donnés dans l'intuition, car la connaissance n'est possible que par l'unification de l'intuition et des concepts. (A52/B76) Sans les éléments a priori de la sensibilité, la logique transcendantale elle-même ne serait pas possible, puisque le contenu a priori de la logique transcendantale ne serait pas possible. L'usage de la connaissance pure sera présenté dans la section analytique des principes de l'analyse

transcendantale. Suivant l'exposé de Kant, on analysera d'abord la faculté de l'entendement lui-même et chercherons les fondements de la connaissance en termes de pensée.

Selon lui, dans l'analyse [*Zergliederung*] de la faculté de l'entendement, les premiers germes et prédispositions de l'entendement humain seront révélés. (A66/B91)

Il considère que tous les concepts reposent sur la fonction. Il définit la fonction comme l'unité de l'action d'ordonner différentes représentations sous une représentation commune. Par conséquent, l'entendement n'utilise des concepts que pour juger. De même, le concept n'apparaît que dans le jugement. Il définit le jugement comme la connaissance médiate d'un objet, c'est-à-dire la représentation d'une représentation de celui-ci. Par conséquent, pour lui, nous pouvons tracer toutes les actions de l'entendement aux jugements et représenter l'entendement comme une faculté de juger. (A68/B93). Il propose que l'ensemble des fonctions de l'entendement soit contenu dans les fonctions d'unité dans le jugement. Par conséquent, d'après Kant, la logique nous montre combien de types de jugements sont donnés en termes de forme.¹¹ L'application de ces jugements à la synthèse de la matière pure nous donnera les premiers concepts, à savoir les catégories. Mais avant tout, on voudrait expliquer ce qu'est la synthèse selon Kant. Il définit la synthèse comme suit :

« J'entends alors par *synthèse*, dans la signification la plus générale, l'action d'ajouter différentes représentations les unes aux autres et de rassembler leur diversité dans une connaissance. Une telle synthèse est pure quand le divers est donné, non pas empiriquement, mais *a priori* (comme celui qui est donné dans l'espace et le temps). » (A77/B103)

Il souligne que toute analyse suppose une synthèse. (B130) Pour lui, aucun concept n'émerge analytiquement, sinon aucun concept ne pourrait représenter aucun

¹¹ Kant énumère les jugements de la logique transcendantale comme suit : « 1. Quantité des jugements : Universels, Particuliers, Singuliers 2. Qualité des jugements : Affirmatifs, Négatifs, Infinis 3. Relation des jugements : Catégoriques, Hypothétiques, Disjonctifs 4. Modalité des jugements : Problématiques, Assertoriques, Apodictiques » (A70/B95)

objet et nous resterions dans les limites de la logique générale, c'est-à-dire que la logique transcendantale ne serait pas possible. Il considère que les concepts sans contenu sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles. Il est donc nécessaire de rendre sensibles des concepts et intelligibles des intuitions. Or, il affirme que la sensibilité ne peut remplir ni la fonction de l'entendement ni la fonction de l'entendement la sensibilité. (A51/B75) Par conséquent, il doit y avoir une autre faculté pour remplir cette fonction. Selon Kant, cette faculté est l'imagination. L'imagination rend intelligible la matière de la sensibilité, et ainsi la synthèse est le produit de l'imagination. Il propose que ce soit une fonction de l'entendement qui permet de ramener cette synthèse aux concepts, et par là peut émerger la connaissance au sens propre. (A77/B103) Par conséquent, pour lui, la synthèse pure (qui repose sur un fondement d'unité synthétique a priori) donne le concept pur de l'entendement. (A78/B104) Il souligne que la logique transcendantale enseigne à ramener la synthèse pure des représentations sous les concepts. Il résume ce processus, l'émergence de la connaissance d'objet, comme suit :

« Le premier élément qui doit nous être donné en vue de la connaissance de tous les objets *a priori*, c'est le *divers* de l'intuition pure ; la *synthèse* de ce divers par l'imagination constitue le deuxième, mais elle ne fournit encore aucune connaissance. Les concepts, qui donnent de l'*unité* à cette synthèse pure et consistent exclusivement dans la représentation de cette nécessaire unité synthétique, forment le troisième élément requis pour la connaissance d'un objet qui se présente et reposent sur l'entendement. » (A79/B104)

Kant déclare que la fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi l'unité à la synthèse des diverses représentations dans une intuition. Il appelle cela le concept pur de l'entendement. (A79/B105) La première unité, c'est-à-dire l'apport de la forme logique d'un jugement aux concepts, se fait grâce à l'unité analytique de l'entendement, parce que l'entendement est à la fois faculté de juger et faculté des concepts. La seconde unité, c'est-à-dire ramener un contenu transcendantal à ses représentations, se fait par l'unité synthétique. D'après lui, c'est grâce à la spontanéité de l'entendement que le pur concept de l'entendement peut

donner une unité à la fois dans jugement et dans intuition.¹² Si cette fonction était une fonction dérivée de la sensibilité, la nécessité de l'objet des sens pour se conformer à l'entendement disparaîtrait, donc la connaissance a priori ne serait pas possible.

Par conséquent, pour lui, puisque le contenu de la pensée n'est que des concepts et que le concept n'apparaît que dans le jugement, on peut donner la liste des catégories comme prédicats des jugements possibles comme complètement épuisés de la liste des jugements.¹³ Cependant, ce sont encore des catégories candidates car on ne peut passer de la table des jugements à la table des catégories que si la déduction transcendantale des catégories est valide. Il n'est pas possible que des catégories représentent un objet sans montrer comment la matière pure est synthétisée.

Pour Kant, puisque les conditions de penser ne sont pas données, c'est-à-dire que la façon dont les concepts se rapportent aux objets ne peut être déduite de l'expérience, la *déduction transcendantale* est nécessaire.¹⁴ Il admet que l'on est devant une difficulté (que l'on ne rencontre pas dans le domaine de la sensibilité) parce que les conditions de la pensée ne sont pas données. Cette difficulté est la suivante : comment se fait-il que les conditions subjectives de la pensée aient une validité objective ? (A89/B122) Toutes les explications suivantes ne sont qu'une recherche de réponse à cette question.

Ainsi, d'après Kant, la déduction transcendantale de tous les concepts a priori procède selon le principe [*Principium*] suivant (qui est encore une hypothèse) : les concepts a priori doivent être reconnus comme des conditions a priori de possibilité de l'expérience. (A94/B126) Il déclare qu'il y a trois sources originelles ou trois facultés

¹² Kant affirme que la liaison (*conjunctio*) ne peut être qu'une fonction du sujet : « Reste que la liaison (*conjunctio*) d'un divers en général ne peut jamais intervenir en nous par les sens, et qu'elle ne peut donc pas non plus être contenue en même temps dans la forme pure de l'intuition sensible ; car elle est un acte de la spontanéité de la faculté de représentation, [...] » (B130)

¹³ Selon Kant, les catégories sont : « 1. Catégories de la quantité : Unité, Pluralité, Totalité 2. Catégories de la qualité : Réalité, Négation, Limitation 3. Catégories de la relation : Inhérence et subsistance, Causalité et dépendance, Communauté 4. Catégories de la modalité : Possibilité-Impossibilité, Existence-Non-existence, Nécessité-Contingence » (A80/B106)

¹⁴ « J'appelle par conséquent l'explication de la manière dont des concepts peuvent se rapporter a priori à des objets leur *déduction transcendantale* [...] » (A85/B117)

de l'âme qui contiennent les conditions de possibilité de toute expérience. Pour lui, la synthèse empirique de ces trois facultés sont : *l'appréhension* des représentations, en tant que modifications de l'esprit dans l'intuition, leur *reproduction* dans l'imagination et leur *recognition* dans le concept. (A97). Dans l'intérêt de la totalité de notre écriture, on n'entrera pas dans la façon dont la synthèse empirique est faite, la partie principale qui nous intéresse est la façon dont la synthèse pure est faite. Cependant, afin de mieux comprendre comment se fait la synthèse pure, on doit faire la distinction entre l'aperception empirique et l'aperception transcendantale.

Pour Kant, par l'aperception empirique, nous devenons conscients des déterminations de notre état dans le temps. Celle-ci doit toujours être empirique et variable. Mais cette aperception empirique à sa base doit avoir une condition transcendantale. (A106) Il souligne qu'aucune connaissance n'est possible puisque toutes les données des intuitions ne peuvent avoir aucune connexion et unité sans unité de conscience. (A107) Par conséquent, l'unité de conscience doit précéder toutes les données des intuitions. Pour pouvoir penser à quoi que ce soit dans l'unité, je dois penser à ma conscience dans l'unité. Il appelle cette conscience pure, originaire et immuable l'aperception transcendantale. (A107) Pour assurer la complétude des concepts élémentaires, la philosophie transcendantale procédait selon le principe d'une idée de tout de la connaissance a priori de l'entendement. Ici, pour lui, ce principe n'est rien d'autre que l'aperception transcendantale, tous les concepts a priori étant fondés sur l'unité numérique de l'aperception transcendantale. (A107) Ainsi, la possibilité de la connaissance empirique est ceci :

« Or, étant donné que cette identité doit nécessairement intervenir dans la synthèse de tout le divers des phénomènes [*Erscheinung*], en tant qu'elle doit devenir connaissance empirique, les phénomènes sont soumis à des conditions a priori auxquelles leur synthèse (de l'appréhension) doit être complètement conforme. » (A113)

En conséquence, pour Kant, ce n'est que grâce à l'identité de la conscience que les catégories peuvent être considérées comme des conditions de la pensée dans l'expérience possible. (A111) Sans l'unité de la conscience, les conditions a priori d'une

expérience possible ne pourraient pas être considérées comme des conditions de possibilité des objets d'expérience. Autrement dit, si les objets de l'expérience avaient une unité indépendante du sujet, les conditions de possibilité de l'expérience possible ne contiendraient pas les conditions de possibilité des objets de l'expérience.

Kant considère que c'est nous qui donnons ordre et régularité aux apparitions, et c'est exactement ce que nous appelons la *nature*. Ainsi, d'après lui, l'entendement est la source des lois de la nature parce que les apparitions n'existent que dans notre sensibilité et ne peuvent devenir objet de connaissance que dans l'unité de l'aperception. Il affirme que toutes les apparitions en tant qu'expériences possibles reçoivent leur possibilité formelle. (A127) Il révèle que le *je pense*, produit de l'aperception originelle qui fait des apparitions des objets de connaissance, doit accompagner toutes mes représentations :

« Le : *je pense* doit nécessairement *pouvoir* accompagner toutes mes représentations ; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé - ce qui équivaut à dire que la représentation ou bien serait impossible, ou bien ne serait du moins rien pour moi. La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition. Donc, tout le divers de l'intuition entretient une relation au : *je pense*, dans le même sujet où ce divers se rencontre. Mais cette représentation est un acte de la *spontanéité*, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité. Je l'appelle *aperception pure* pour la distinguer de l'aperception empirique, ou encore l'*aperception originelle*, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense*, laquelle doit pouvoir accompagner toutes les autres et est une et identique dans toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. Je nomme encore l'unité de cette représentation l'*unité transcendantale* de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en procède. » (B132)

Il ne faut pas déduire de tout cela que l'unité de l'aperception est analytique. Au contraire, pour Kant, puisque je peux combiner un divers de représentations données dans une conscience, je peux représenter l'identité de la conscience dans ces représentations. Ainsi, sous la supposition de l'unité synthétique d'aperception,

l'aperception analytique est possible. (B133) Par conséquent, il souligne que la conscience de soi n'est pas une connaissance de soi. (B158)¹⁵

Ainsi, d'après Kant, la possibilité de la déduction transcendantale des catégories était démontrée, rendant ainsi valide la déduction métaphysique.¹⁶ Dans cette déduction transcendantale, Il dit brièvement : les catégories prescrivent des lois a priori aux apparitions, donc à la nature. Les apparitions en tant que simples représentations ne sont soumises à aucune loi de connexion. C'est l'imagination qui relie le divers de l'intuition sensible. Elle le fait, d'une part, dépendante de l'entendement (pour l'unité de sa synthèse intellectuelle), d'autre part, dépendante de la sensibilité (pour la multiplicité de l'appréhension). (B164) Il affirme lorsqu'il s'agit de liaisons d'apparitions, puisque seul le sujet peut faire une liaison, elles doivent être soumis aux catégories :

« Étant donné que toute perception sensible dépend de la synthèse de l'appréhension, mais qu'elle-même, comme synthèse empirique, dépend de la synthèse transcendantale, par conséquent des catégories, toutes les perceptions possibles, donc aussi tout ce qui peut jamais parvenir à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes [*Erscheinung*] de la nature, doivent nécessairement être soumis, pour ce qui est de leur liaison, aux catégories, dont dépend la nature (considérée simplement comme nature en général) comme si elle trouvait là

¹⁵ « Au contraire, j'ai conscience de-moi-même, dans la synthèse transcendantale du divers des représentations en général, par conséquent dans l'unité synthétique originaire de l'aperception, non pas tel que je m'apparais phénoménalement, ni non plus tel que je suis en moi-même, mais j'ai seulement conscience *du fait que* je suis. Cette *représentation* est une *pensée*, et non pas une *intuition*. » (B157) « Le : je pense exprime l'acte consistant à déterminer mon existence. L'existence est donc par-là déjà donnée, mais la manière dont je dois la déterminer, c'est-à-dire poser en moi le divers qui lui appartient, n'est pas encore donnée par là. Cela requiert l'intuition de soi-même, qui a pour fondement une forme donnée *a priori*, c'est-à-dire le temps, qui est sensible et appartient à la réceptivité de ce qui se trouve déterminable. En ce sens, si je ne dispose pas encore d'une autre intuition de moi-même, qui donne ce qui, en moi, correspond au *déterminant*, dont j'ai seulement conscience de la spontanéité qui le caractérise, et qui le donne avant l'acte de *déterminer*, de même que le temps donne le *déterminable*, je ne puis déterminer mon existence comme celle d'un être spontané ; en fait, je me représente seulement la spontanéité de ma pensée, c'est-à-dire de l'acte consistant à déterminer, et mon existence reste toujours déterminable de manière simplement sensible, c'est-à-dire comme l'existence d'un phénomène. Toutefois, cette spontanéité fait que je m'appelle *intelligence*. » (B158)

¹⁶ Kant résume la déduction métaphysique et la déduction transcendantale comme suit : « Dans la *déduction métaphysique*, l'origine *a priori* des catégories a été démontrée en général par leur parfait accord avec les fonctions logiques universelles de la pensée, tandis que, dans la *déduction transcendantale*, c'est la possibilité de ces catégories comme connaissances a priori des objets d'une intuition en général qui a été démontrée. » (B159)

le fondement originaire de sa conformité nécessaire à des lois (en tant que *natura formaliter spectata*). » (B164-B165)

En démontrant la possibilité de la déduction transcendantale des catégories, on a montré que les catégories étaient des fondements originels des lois nécessaires de la nature. L'application des catégories à la synthèse pure de l'imagination, en d'autres termes, ce qui est la synthèse pure en termes de chaque catégorie sera montrée dans la section suivante.

2.3. La loi de causalité

Kant dit que la fonction de la faculté du juger est de subsumer sous des règles. (A132/B171) Pour lui, la doctrine transcendantale de la faculté de juger comprendra deux parties : la première est le schématisme de l'entendement pur, et la seconde les principes [*Grundsätzen*] de l'entendement pur. (A136/B175) On parlera brièvement du schématisme de l'entendement pur, puis on traitera de la seconde analogie de l'expérience, c'est-à-dire de la loi de causalité.

D'après Kant, pour qu'un objet [*Gegenstand*] soit subsumé sous un concept, les deux représentations doivent être homogènes. La représentation médiate de ces deux représentations doit être pure et intellectuelle d'une part, et sensible d'autre part. Il considère que cette représentation est le *schème transcendantal*. (A138/B177) Il souligne le schème transcendantal fournit la possibilité d'appliquer des concepts purs aux apparitions. Le schème transcendantal le fera en déterminant transcendentement le temps qui est homogène à la fois aux catégories et aux apparitions.

« Le concept de l'entendement contient l'unité synthétique pure du divers en général. Le temps, comme condition formelle du divers du sens interne, donc de la liaison de toutes les représentations, contient un divers *a priori* dans l'intuition pure. Or, une détermination transcendantale du temps est homogène à la *catégorie* (qui en constitue l'unité), en ce qu'elle est *universelle* et repose sur une règle *a priori*. Mais elle est, d'un autre côté, homogène au

phénomène [Erscheinung], en ceci que le *temps* se trouve contenu dans toute représentation empirique du divers. Par conséquent, une application de la catégorie à des phénomènes sera possible par l'intermédiaire de la détermination transcendantale du temps qui, comme schème des concepts de l'entendement, médiatise la subsomption des phénomènes sous la catégorie. » (A139/B178)

Ainsi, le schème, qui est le produit de l'imagination, fournit l'affinité transcendantale entre les apparitions et le concept de l'entendement. D'après Kant, sans schèmes, il ne serait pas possible aux catégories de représenter un objet, car la sensibilité et l'entendement ne sont pas des facultés qui peuvent remplir les fonctions l'une de l'autre. Il déclare que le schème n'est rien d'autre qu'une détermination du temps a priori conformément à des règles, et il montre le schème de chaque catégorie comme suit :

« On voit bien, à partir de tout cela, ce que contient et rend représentable le schème de chaque catégorie : celui de la grandeur, la production (synthèse) du temps lui-même dans l'appréhension successive d'un objet ; le schème de la qualité, la synthèse de la sensation (perception) avec la représentation du temps, ou le remplissement du temps ; celui de la relation, le rapport des perceptions entre elles en tout temps (c'est-à-dire selon une règle de la détermination du temps) ; enfin, le schème de la modalité et de ses catégories, le temps lui-même comme corrélat de la détermination d'un objet quant à la question de savoir si et comment il appartient au temps. Les schèmes ne sont par conséquent autre chose que des *déterminations a priori du temps d'après des règles*, et ces déterminations portent, en suivant l'ordre des catégories, sur *la série du temps*, le *contenu du temps*, l'*ordre du temps* et enfin l'*ensemble du temps* relativement à tous les objets possibles. » (A145/B184)

Il en résulte que le médium de tous les jugements synthétiques est une totalité dans laquelle toutes les représentations sont incluses, c'est-à-dire le temps. (A155/B194) Ainsi, Kant insiste sur le fait que la possibilité de jugements synthétiques a priori se déploie en exposant les conditions formelles de l'intuition a priori, la synthèse de l'imagination et l'unité nécessaire de cette synthèse dans une aperception transcendantale liée à une connaissance possible de l'expérience en général. Pour Kant, on montre ainsi que les conditions de possibilité de l'expérience en général sont aussi

des conditions de possibilité des objets d'expérience. Pour lui, les jugements synthétiques a priori ont une validité objective en ce qui concerne la possibilité de l'expérience.

Kant déclare qu'il y a des principes [*Grundsätze*] qui ne peuvent être attribués qu'à l'entendement pur. Sans ces principes, soutient Kant, des apparitions ne pourraient jamais équivaloir à la connaissance de l'objet qui leur correspond. Pour lui, même les lois de la nature prises comme principes de l'usage empirique de l'entendement doivent être placées sous des principes supérieurs de l'entendement. (A159/B198) Il affirme que la table des catégories nous ramène à la table des principes, puisque ces principes ne sont rien d'autre que les règles de l'usage objectif des catégories, c'est-à-dire qu'ils découlent du rapport des catégories au sens interne.¹⁷ (A161/B200) Il aussi soutient que l'application des concepts purs de l'entendement à l'expérience possible est soit *mathématique* ou soit *dynamique*. Pour Kant, les principes mathématiques (axiomes de l'intuition et anticipations de la perception) se rapportent à l'*intuition*. Puisque les conditions a priori de l'intuition sont nécessaires à l'égard d'une expérience possible, les principes de l'usage mathématique sera inconditionnellement nécessaire. (A160/B199) Selon lui, les principes dynamiques (analogies de l'expérience et postulats de la pensée empirique en général) concernent l'*existence* d'une apparition en général. Donc, puisque les objets des principes dynamiques sont l'existence d'objets, ces objets sont eux-mêmes contingents. Cependant, il affirme que les principes de l'usage dynamique ont une nécessité a priori, mais uniquement sous la condition d'une pensée empirique dans une expérience, donc indirectement. (A160/B199) Il affirme que les principes mathématiques ont une certitude intuitive, tandis que les principes dynamiques ont une certitude discursive. (A162/B201) Afin de ne pas détourner notre sujet, on n'expliquera pas les principes mathématiques, et on se concentrera uniquement sur les analogies de l'expérience qui est un principe dynamique.

¹⁷ Kant énumère les principes de l'entendement pur comme suit : « 1. *Axiomes* de l'intuition 2. *Anticipations* de la perception 3. *Analogies* de l'expérience 4. *Postulats* de la pensée empirique en général » (A161/B200)

Que veut dire Kant lorsqu'il par son expression d'analogies d'expérience ? Pour comprendre cela, on doit expliquer à la fois les termes d'expérience et d'analogie. Pour lui, dans l'expérience, les perceptions ne se rejoignent que de manière contingente, c'est-à-dire que la nécessité de leur connexion n'est pas un lien que l'on peut trouver dans les perceptions elles-mêmes. (A176/B219) Il soutient que si nous affirmons que l'expérience est une connaissance des objets par la perception, alors la relation [*Verhältnis*] dans l'existence du divers doit être représentée comme objectivement dans le temps. Cependant, puisque le temps lui-même ne peut être perçu, la détermination de l'existence des objets dans le temps ne devrait être possible qu'avec leur liaison dans le temps en général. Il prétend que ce sont des concepts qui assurent cette liaison a priori. (A177/B219) Ainsi, il pose le principe général des analogies de l'expérience comme suit :

« L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions. » (A176/B218)

Kant présente trois modes du temps : la *permanence*, la *succession* et la *simultanéité*. Ces trois modes sont aussi les trois règles de toutes les relations temporelles des apparitions. Grâce à ces trois règles, soutient Kant, l'existence des apparitions peut être déterminée par rapport à l'unité de temps, de sorte que ces trois règles précèdent toute expérience. (A177/B219) Selon lui, ces trois analogies sont possibles grâce au fondement a priori qui tient ensemble à chaque instant toute la conscience empirique possible, c'est-à-dire l'*unité* nécessaire de l'aperception. Ainsi, ces analogies donnent aux relations d'existence de toutes les apparitions une unité synthétique dans le temps. (A177/B220) Il précise que pour que quelque chose appartienne à ma connaissance, c'est-à-dire devienne un objet pour moi, les relations temporelles du divers des perceptions doivent être unifiées dans l'aperception originare. Il soutient que cette unité synthétique dans la relation temporelle de toutes les perceptions déterminées a priori produit pour nous des analogies de l'expérience. Ainsi, toutes les déterminations temporelles empiriques doivent s'appuyer sur les analogies de l'expérience. (A178/B220) Il souligne que ces analogies sont des principes dynamiques, car ils ne concernent pas les apparitions et la synthèse de leur

intuition empirique, mais simplement leur existence et leurs relations d'existence. Donc, d'après lui, ces principes ne doivent être considérés que comme des principes *régulateurs*. (A178/B221)¹⁸ De ces trois analogies de l'expérience, nous ne traiterons que la deuxième.

Tout en décrivant la deuxième analogie, c'est-à-dire le « *principe de la succession chronologique suivant la loi de causalité* », on voudrait résumer brièvement l'exposition de Kant.¹⁹ Ensuite, on essaiera de montrer à quel problème serait-on confrontés sans le concept de relation de cause à effet et expliquera plus en détail les fonctions de nos facultés dans cette analogie. Kant commence par la succession des apparitions comme un fait. Nous relions deux perceptions dans le temps. Cependant, il déclare que cette liaison n'est pas l'œuvre du simple sens et de l'intuition, mais le produit d'une faculté synthétique de l'imagination. Ce produit de l'imagination détermine le sens interne en ce qui concerne les relations temporelles. Mais ce produit peut s'associer deux états de deux manières différentes, de sorte que l'un ou l'autre précède dans le temps. Par conséquent, il soutient que ce produit de l'imagination ne peut pas nous fournir la règle selon laquelle un état doit nécessairement précéder l'autre. Ce qui fournit cette règle, c'est le concept de relation de cause et effet, qui est un concept pur de l'entendement. Ce concept porte une nécessité de l'unité synthétique, ainsi le premier état détermine nécessairement le second dans le temps. D'après lui, puisque nous soumettons la succession des apparitions et tout changement à la loi de la causalité, l'expérience elle-même devient possible, et de même des objets de l'expérience ne sont possibles qu'en conformité avec cette loi. (B233/B234)

¹⁸ Selon Kant, les analogies en mathématiques sont des formules qui affirment l'égalité de deux relations de grandeur. Ainsi, si trois termes de la proportion sont donnés, le quatrième est également donné. A cet égard, ces analogies en mathématiques sont *constitutives*, c'est-à-dire que le quatrième membre peut être construit a priori. Les analogies en philosophie sont l'égalité de deux relations qualitatives. La seule chose que je puisse connaître a priori à partir de trois termes donnés, c'est la relation à un quatrième terme. Cependant, nous ne pouvons pas construire le quatrième terme lui-même a priori. L'existence des apparitions ne peut donc pas être connue a priori. (A179/B222)

¹⁹ Kant définit la loi comme suit : « Les règles, en tant qu'elles sont objectives (et que par conséquent elles s'attachent avec nécessité à la connaissance de l'objet), s'appellent des lois. » (A126)

Essayons de mieux comprendre la loi de causalité en examinant les deux exemples donnés par Kant. Pour lui, toute appréhension du divers de l'apparition est successive. Par exemple, en prenant l'appréhension du divers dans l'apparition d'une maison, cette appréhension aurait pu commencer à son toit et se terminer au sol et vice versa. De même, cette appréhension aurait pu commencer de la gauche vers la droite et inversement. Pour Kant, où commencer l'appréhension dans cet exemple est purement arbitraire, et il n'y a pas d'ordre déterminé nécessaire dans la série de ces perceptions quant à l'endroit où l'appréhension devrait commencer. (A192/B238) Or, il révèle que cette règle se trouve toujours dans la perception de ce qui arrive et elle rend nécessaire l'ordre des perceptions qui se succèdent dans l'appréhension de cette apparition. (A193/B238) Le deuxième exemple donné par Kant est un exemple de ce type de perception :

« Je vois par exemple un bateau descendre le fleuve. Ma perception de sa situation en aval succède à la perception de la position qu'il occupait en amont du cours de l'eau, et il est impossible que, dans l'appréhension de ce phénomène [*Erscheinung*], le bateau doive se trouver perçu d'abord en aval, mais ensuite en amont du fleuve. L'ordre selon lequel se succèdent les perceptions, dans l'appréhension, est donc, ici, déterminé, et à cet ordre l'appréhension se trouve assujettie. » (A192/B237)

Kant prétend que nous devons dériver la *succession subjective* de l'appréhension de la *succession objective* des apparitions, sinon aucune apparition ne se distinguerait d'une autre. (A193/B238) En d'autres termes, pour lui, si la succession subjective de l'appréhension était le fondement de la succession objective des apparitions, on ne pourrait pas dire qu'en apparitions deux états se succèdent, mais plutôt seulement qu'une appréhension suit l'autre. (A195/B240) Ainsi, il ne nous resterait plus qu'un jeu subjectif de notre imaginaire, la distinction entre réalité objective et rêve disparaissait. (A201/B247) Nous sommes à l'abri de ce danger parce que la synthèse du divers de l'imagination ne détermine pas la série des représentations successives en donnant un ordre. Il souligne que cet ordre est donné par le concept de cause, qui est la condition de l'unité synthétique des apparitions dans le temps. (A196/B241) A ce stade, nous sommes confrontés à un autre danger, qui est de prétendre que le concept de cause peut être dérivé a posteriori. Si nous formons le

concept de cause à partir duquel certains événements succèdent toujours à certaines apparitions, ce concept ne serait qu'empirique, et la règle que ce concept fournit devient contingente. (A196/B241) Dans un tel cas, cependant, il souligne que nous ne pouvons attribuer aucune succession à un objet dans l'expérience, et donc nous ne pouvons pas du tout faire la distinction entre la succession objective d'apparitions et la succession subjective de notre appréhension. Au contraire, l'expérience devient possible parce que nous ordonnons des perceptions et les distinguer les unes des autres selon la règle donnée par le concept de cause et d'effet. Pour lui, cette règle nous oblige à observer cet ordre des perceptions plutôt qu'un autre. (A196/B241) Nous pouvons extraire le concept de cause de l'expérience tout comme nous pouvons extraire des représentations pures de l'espace et du temps de l'expérience en tant que concepts clairs. Mais la possibilité de pouvoir extraire le concept de cause de l'expérience vient du fait que nous avons mis ce concept en expérience a priori. (A196/B241)

Kant affirme que lorsque l'on expérimente que quelque chose arrive, on suppose toujours que quelque chose d'autre le précède. Grâce à cette supposition, l'expérience de quelque chose qui arrive (un événement) est possible. Ainsi, on rend toujours objective notre synthèse subjective de l'appréhension par rapport à une règle. (A195/B240) Cependant, d'après lui, un autre problème se pose ici. On n'a que des représentations, et peu importe à quel point nous sommes conscients de ces représentations, elles restent en tant que représentations (déterminations internes de notre esprit dans des relations temporelles). Alors comment se fait-il que l'on pose un objet à ces représentations, ou en d'autres termes, comment attribue-t-on une réalité objective à ces représentations qui ont une réalité subjective ? Il affirme qu'une signification objective ne peut consister dans la relation à une autre représentation. Pour lui, le fait que des représentations aient une signification objective n'est rien d'autre que la liaison des représentations nécessaire d'une certaine manière, c'est-à-dire les soumettant à une règle. Cette nécessité est possible en donnant un certain ordre nécessaire à l'ordre temporel des représentations. (A197/B242)

Alors comment on donne un certain ordre aux représentations ? Selon Kant, lorsqu'on perçoit un événement, la première chose contenue dans cette représentation

est quelque chose supposé dans l'état précédent, l'apparition résultant de l'événement n'acquiert sa position temporelle déterminée que par rapport à cette chose supposé. Ainsi émerge une série nécessaire qui ne peut être inversée. (A198/B243) Il soutient que ce certain ordre devient possible avec le temps qui est la forme de la sensibilité et la fonction de l'entendement. Pour lui, la *condition formelle* de toutes les perceptions est : « *le temps précédent détermine nécessairement le temps suivant.* » (A199/B244) Par conséquent, il ne serait pas possible d'attribuer un certain ordre à l'existence des apparitions s'il n'y avait pas de continuité dans la connexion des temps. Cependant, la continuité des parties du temps ne suffit pas à cette loi ou règle, ici l'entendement entre en jeu. Il soutient que cette loi n'est possible que si l'entendement confère un ordre temporel aux apparitions, c'est-à-dire de conférer à leur existence un lieu dans le temps déterminé a priori par rapport aux apparitions précédentes. (A199/B245) Pour Kant, la loi de la représentation empirique des séries temporelles devrait être : *les apparitions du temps passé déterminent toute existence dans le temps suivant.* (A199/B244) L'entendement accomplit cette fonction en générant une règle. Cette règle n'est rien d'autre que l'ordre nécessaire dans la série des perceptions possibles dans d'expérience interne (le temps). Les apparitions subsumées sous cette règle déterminent elles-mêmes leurs positions dans le temps les unes par rapport aux autres, et rendent nécessaire cette détermination dans l'ordre temporel. Ainsi, alors que l'entendement produit une règle appartenant à l'expérience possible, les apparitions subsumées sous cette règle se déterminent leurs places dans le temps (A200/B245). Si les apparitions ne déterminaient pas la position de l'autre dans le temps, si l'entendement le faisait, nous n'aurions pas besoin de sensibilité, mais comme nous l'avons montré, les concepts de l'entendement ne suffisent pas seuls à la connaissance. Il affirme que la loi de causalité et les conditions de temps donnent a priori la forme de l'altération, mais certaines apparitions successives dans cette altération ne peuvent être données qu'empiriquement. (A207/B252) Il conclut que la relation de cause à effet est la condition de la validité objective de nos jugements empiriques :

« Donc, le rapport des phénomènes [*Erscheinung*] (en tant qu'ils constituent des perceptions possibles) d'après lequel le subséquent (ce qui arrive) est, quant à son existence, déterminé dans le temps avec nécessité et suivant une règle par quelque chose qui le précède, par conséquent le rapport de la cause à l'effet, est la condition de la validité objective de nos

jugements empiriques eu égard à la série des perceptions, et par suite il est la condition de leur vérité empirique, et donc de l'expérience. » (A202/B247)

Ainsi, on a montré ce que Kant entend de la loi de causalité, qui constitue le premier élément de notre problème principal. Non seulement cette loi n'est pas en contradiction avec la liberté, mais on montrera dans la section suivante qu'elle est en quelque sorte une condition de la liberté.

2.4. La possibilité logique de la liberté

On a commencé notre travail en mentionnant que la raison pose des questions comme des problèmes auxquels elle ne peut répondre. Le problème de la raison qui nous intéresse vraiment est le problème que Kant pose comme la troisième antinomie. Avant d'examiner ce problème, on doit analyser brièvement la raison et les concepts de raison pure.

Kant fait d'abord une distinction entre l'entendement et la raison, selon cette distinction, l'entendement est la faculté des règles, la raison est la faculté des principes [Principien]. (A299/B356) La raison est aussi, d'après lui, la faculté d'inférer. (A330/B386) Il définit une connaissance à partir de principes comme une connaissance dans laquelle nous connaissons le particulier dans l'universel à travers des concepts, et donc chaque raisonnement est une forme de dérivation d'une connaissance à partir d'un principe. (A300/B357) Pour lui, on peut espérer que l'application de la forme des raisonnements (catégoriel, hypothétique et disjonctif) à l'unité synthétique de l'intuition (sous l'autorité des catégories) nous donnera des concepts purs de la raison ou des *idées transcendantes*. (A321/B378) Selon Kant, un concept pur de la raison est un concept de la totalité des conditions pour un conditionnée donnée, et puisque la totalité des conditions elle-même est inconditionnée, un concept pur de raison est le concept de l'inconditionné. (A322/B379) Ainsi, il déclare que la recherche de l'inconditionné pour les catégories de l'entendement nous donnera les concepts de raison :

« [...] il faudra donc chercher un *inconditionné*, *premièrement*, de la synthèse *catégorique* dans un *sujet*, *deuxièmement*, de la synthèse *hypothétique* des membres d'une *série*, *troisièmement*, de la synthèse *disjonctive* des parties dans un *système*. » (A323/B379)

Kant soutient que les idées transcendantales déterminent l'usage de l'entendement selon des principes. La raison est donc la faculté d'unité des règles de l'entendement sous des principes. Pour lui, la raison ne s'applique jamais directement à l'expérience (sinon une *illusion transcendantale*²⁰ surgit), mais s'applique à l'entendement lui-même. (A302/B359) Il affirme que la raison donne l'unité de l'usage de l'entendement en cherchant à porter l'unité synthétique qui est pensée dans les catégories à l'absolument inconditionné. Ainsi, d'après lui, la raison comprend toutes les actions de l'entendement à l'égard de chaque objet en un tout absolu. (A326/B383) En ce sens, il affirme que les concepts de la raison pure sont des idées transcendantales en tant que principes régulateurs parce qu'ils systématisent l'unité de toutes les actions empiriques possibles de l'entendement. Ces concepts sont aussi des concepts transcendants car nous ne pouvons pas trouver d'objet adéquat à l'inconditionné dans l'expérience, et si un tel objet est revendiqué, nous nous retrouvons dans une illusion transcendantale. (A327/B384) En conséquence, puisque la raison donne l'unité à l'entendement et que l'entendement donne l'unité aux apparitions, pour Kant, toute notre connaissance part des sens, va de là à l'entendement et se termine par la raison. (A298/B355)

Kant considère que l'antinomie de la raison pure surgit lorsque nous appliquons la raison à la *synthèse objective* des apparitions. (A406/B433) En d'autres termes, il affirme que lorsque l'unité absolue de synthèse se conforme à l'unité de la raison, elle est trop vaste pour l'entendement, et lorsque la même unité se conforme à avec l'unité de l'entendement, elle est trop étroite pour la raison, et par conséquent, une

²⁰ Pour Kant, l'illusion transcendantale [Schein] surgit lorsque la nécessité subjective d'une certaine liaison de nos concepts est considérée comme une nécessité objective de la détermination des choses en soi. (A297/B353)

contradiction que nous ne pouvons pas éviter révèle. (A422/B450) Nous appelons cette contradiction l'antinomie de la raison pure.

Kant affirme que les antinomies de la raison pure surgissent parce que la raison exige une totalité absolue du côté des conditions, étant donné un conditionné.²¹ Ainsi, l'*inconditionné* étendu aux catégories, quatre *idées cosmologiques* surgissent.²² On ne traitera que du troisième conflit des idées transcendantales.

Comme dans toute antinomie, il y a deux assertions qui se contredisent dans cette antinomie. Kant présente ces affirmations comme une thèse et une antithèse. En suivant l'exposé de Kant, on essayera de résumer brièvement la thèse puis l'antithèse, et on examinera quels arguments Kant a mis en avant pour arriver à la conclusion que cette antinomie repose sur une simple illusion. Il propose la thèse comme suit :

« La causalité qui s'exerce d'après les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes [*Erscheinung*] du monde considérés dans leur totalité. Il est encore nécessaire d'admettre en vue de leur explication une causalité par liberté. » (A444/B472)

Selon cette affirmation, si la causalité conforme aux lois de la nature est la seule causalité, tout ce qui arrive présuppose un état antérieur. De même, un autre état qui précède cet état présupposé doit être présupposé et ainsi de suite. Cependant, un premier commencement ne peut être atteint de cette manière, et nous ne pouvons pas

²¹ Selon Kant, la raison l'exige selon le principe : « [...] si le conditionné est donné, se trouve donnée aussi la somme entière des conditions, et par conséquent absolument inconditionné par lequel seulement le conditionné était possible. [...] Cependant, deuxièmement, il faut ajouter que toutes les catégories ne se prêteront pas à cela, mais uniquement celles où la synthèse constitue une série, et plus précisément une série où les conditions, par rapport à un conditionné, se trouvent subordonnées les unes aux autres (et non pas coordonnées entre elles). » (A409/B436) Kant admet que la raison s'intéresse à la totalité de la synthèse régressive à travers les idées cosmologiques, c'est-à-dire à partir de la condition donnée et exige la somme totale des conditions.

²² Kant énumère les quatre idées cosmologiques comme suit : « 1. L'absolue complétude de la composition de la totalité donnée de tous les phénomènes [*Erscheinung*]. 2. L'absolue complétude de la division d'une totalité donnée dans le phénomène. 3. L'absolue complétude de la genèse d'un phénomène en général. 4. L'absolue complétude de la dépendance de l'existence de ce qu'il y a de changeant dans le phénomène. » (A415/B443)

considérer complètement la série du côté des causes (A446/B474). Puisque nous ne pouvons pas considérer cette série comme complète, nous devons penser comme ceci : quelque chose se produit sans cause. Or, il a été démontré que la loi de nature veut que « *rien n'arrive sans une cause* » suffisamment déterminée a priori. Par conséquent, si la causalité selon les lois de la nature est assumée comme la seule causalité, la proposition que toute causalité n'est possible qu'en conformité avec les lois de la nature se contredit. Par conséquent, il doit y avoir une causalité différente de la causalité selon les lois de la nature. Cette causalité est la *liberté transcendante* par laquelle quelque chose arrive sans que sa cause soit déterminée par un autre, donc une absolue spontanéité causale commençant par soi-même une série d'apparitions. (A446/B474) Assumer cette causalité est nécessaire pour que la causalité des lois de la nature ne se contredise pas. Kant établit l'antithèse comme suit :

« Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive uniquement d'après les lois de la nature. » (A445/B473)

Selon cette assertion, si une liberté au sens transcendantal est supposée, une cause spontanée qui n'est causée par aucun état antérieur pour être la cause de la série d'états est supposée. (A445/B473) Puisque selon les lois de la nature, pour tout ce qui arrive, il doit y avoir un état antérieur, ainsi la liberté transcendante est contraire à la loi causale. L'unité de l'expérience n'est pas possible, car supposer une liberté au sens transcendantal empêchera se créer la série du côté des causes. Ainsi, la nature et la liberté transcendante sont aussi différentes que la conformité à des lois et l'absence de lois. (A447/B475)

D'après Kant, la raison humaine ne peut rester indifférente aux assertions de thèse et d'antithèse. L'intérêt pratique de la raison nous contraint à choisir la thèse, le *dogmatisme* de la raison pure.²³ Pour lui, cependant, la solution dogmatique est impossible parce que cette solution tombe dans l'illusion qu'elle rencontre dans

²³ « Mais, dès lors qu'il en viendrait à l'action, ce jeu de la raison simplement spéculative se dissiperait comme les images fantomatiques d'un rêve, et il choisirait ses principes uniquement en fonction de l'intérêt pratique. » (A475/B503)

l'expérience absolument inconditionnée. A côté de la solution critique, les principes de raison fonctionnent comme un principe régulateur et traitent de la manière dont la régression empirique est instituée. (A510/B538) En d'autres termes, la résolution critique révèle le leurre de la solution dogmatique, c'est-à-dire la présupposition de la *réalité absolue* de l'apparition, suggérant que liberté et nécessité naturelle ne se contredisent pas en une seule et même action. (A536/B564)

Kant précise que nous intéressons la synthèse dynamique à la troisième antinomie et que la synthèse dynamique est une synthèse de choses non homogènes (comme la liaison du nécessaire avec le contingent). Selon lui, cette *hétérogénéité* admet une condition comme purement intelligible, qui ne fait pas partie d'une série dynamique de conditions sensibles. (A530/B558) Ainsi, il atteste que les deux prétentions de la raison (thèse-antithèse) dans la troisième antinomie peuvent coexister. (A532/B560) Pour lui, la causalité peut être pensée de deux manières : soit selon la *nature* ou soit par *liberté*.²⁴ Il affirme que la liberté au sens cosmologique est le pouvoir de commencer un état par soi-même, et la liberté en ce sens est une pure idée transcendante. Il indique que la raison crée l'idée d'une spontanéité, c'est-à-dire que sans qu'aucune cause ne la précède, elle peut commencer à agir à partir d'elle-même. (A533/B561) Kant en trouve la possibilité dans la distinction entre l'apparition et la chose en soi. Pour lui, si les apparitions étaient chose en soi et donc l'espace et le temps les formes des choses en soi, la nature serait la cause complètement déterminante et il serait impossible de penser la liberté transcendante. (A536/B565) Il déclare que puisque les apparitions ne sont que des représentations, elles doivent avoir des fondements qui ne sont pas des apparitions. (A537/B565) Puisque les apparitions doivent être fondées sur un objet transcendantal, nous pouvons lui attribuer une autre causalité qui n'est pas apparition. (A539/B567) D'après Kant, ce fondement est une cause intelligible qui ne peut être déterminée dans sa causalité par des apparitions mais ses effets qui peuvent être déterminés à travers d'autres apparitions.

²⁴ Kant définit la nature et la nécessité naturelle comme suit : « Toutefois, ce même monde reçoit le nom de nature en tant qu'il est considéré comme une totalité dynamique et que l'on a en vue, non pas l'agrégation dans l'espace ou dans le temps, pour la mettre en œuvre comme une grandeur, mais l'unité dans l'*existence* des phénomènes [*Erscheinung*]. [...] La nécessité inconditionnée des phénomènes peut être appelée nécessité *naturelle*. » (A419/B447)

Ainsi, il suppose que des effets de cause intelligible se rencontrent dans la série de conditions empiriques, mais sa causalité est en dehors de la série. (A537/B565)

Kant identifie l'être humain comme l'une des apparitions du monde sensible et dont la causalité doit être soumise à des lois empiriques conformément à son caractère empirique.²⁵ Cependant, le caractère empirique n'est pas la seule causalité de l'être humain, car l'être humain se connaît [*erkennen*] aussi par pure aperception. (A546/B574) Pour lui, toutes les actions de l'être humain ne peuvent être attribuées à la réceptivité de la sensibilité, car il possède des facultés telles que l'entendement et la raison. Comme la raison crée une idée de spontanéité, nous devons permettre à l'être humain d'avoir un caractère intelligible. Par conséquent, l'être humain se représente comme une chose en apparition en termes de caractère empirique, et comme une chose en soi en termes de caractère intelligible. Il affirme que, bien que nous ne puissions pas connaître immédiatement le caractère intelligible, nous devons le penser conformément au caractère empirique, de même que nous devons attribuer des objets transcendants aux apparitions dans la pensée. (A540/B568) D'après lui, la raison fait son propre ordre selon les idées en toute spontanéité et elle déclare les actions nécessaires. (A548/B576) Il soutient que la causalité de la raison différente de la nature ressort clairement des *impératifs*. Selon lui, les impératifs de la raison expriment une nécessité dont le fondement n'est pas la nécessité naturelle car dans la nature l'entendement ne peut connaître que *ce qui est existante* mais il ne peut connaître *ce qui doit être*. (A547/B575) Il souligne que ce *devoir* exprime une action possible, dont le fondement n'est qu'un simple concept, et est séparé de l'action naturelle, dont le fondement doit être l'apparition. (A548/B576) Pour lui, puisque la raison pure n'est qu'une faculté intelligible, elle n'est pas soumise à la forme du temps et aux conditions de la succession temporelle. Par conséquent, les êtres humains dans leur caractère intelligible ne seraient soumis à aucune condition du temps car le temps n'est que la condition des apparitions. (A539/B567) Pour Kant, puisque la raison n'est pas soumise à la forme du temps, la causalité de l'être humain dans son caractère intelligible ne surgit pas à un certain moment en produisant un effet. (A551/B579) Ainsi, l'être humain dans son caractère intelligible devrait être déclaré indépendant et libre de toute

²⁵ Kant définit le concept de caractère comme une loi de causalité d'une cause efficiente. (A539/B567)

nécessité de la nature. (A541/B569) Il affirme que le caractère empirique est déterminé dans le caractère intelligible (dans le mode de pensée), autrement dit le caractère empirique est l'apparition du caractère intelligible. (A551/B579) L'action de l'être humain en accord avec la causalité de la raison est précédée par des conditions de la raison pure mais son effet doit être une apparition, donc son effet doit être soumis à la loi de causalité de la nature.

Selon Kant, la raison est la condition persistante de toutes les actions volontaires, en d'autres termes, la raison est présente à toutes les actions des êtres humains dans toutes les conditions de temps. (A556/B584) Toutes les actions humaines sont déterminées d'avance dans le caractère empirique comme l'effet immédiat du caractère intelligible de la raison pure quel que soit le rapport temporel dans lequel elle se trouve aux autres apparitions. (A553/B581) Ainsi, il démontre que la liberté de la raison est l'indépendance vis-à-vis des conditions empiriques prises au sens négatif mais aussi qu'elle est indiquée positivement en étant un pouvoir de commencer une série d'événements par soi-même. (A553/B581) Puisque la causalité de la raison n'est soumise à aucune condition de série temporelle, elle peut être un commencement absolu en ce qui concerne sa causalité. Cependant, puisque son effet commence dans la série des apparitions, il ne peut jamais constituer un premier commencement absolu dans cette série. (A554/B582)

En conclusion, Kant déclare que jusqu'ici, il n'a pas cherché à établir la *réalité* de la liberté en tant que pouvoir qui contient les causes d'apparition dans le monde sensible. De même, il souligne qu'il n'essaie pas de prouver la *possibilité* de la liberté. (A558/B 586) D'après lui, à la fois la possibilité de la liberté et la réalité de la liberté ne pourraient jamais être démontrées dans cette considération transcendantale parce que la considération transcendantale ne fonctionnait qu'avec des concepts a priori. Il considérait la liberté comme une idée transcendantale et tentait de montrer que l'antinomie qui en résultait reposait sur une simple illusion. (A558/B586) Par conséquent, il a été démontré que la liberté et la nécessité de la nature dans une seule et même action ne se contredisent pas. L'action humaine, conformément à son caractère intelligible, est libre de toute nécessité de la nature, mais son effet,

conformément à son caractère sensible, est soumis à la nécessité de la nature. Kant conclut que les lois de la liberté et de la nécessité naturelle ne s'affectent pas. (A557/B585)

On a montré que nécessité naturelle et liberté ne s'opposent pas dans une même action chez Kant. Pour cela, on a d'abord essayé de montrer comment Kant a établi la loi universelle de nécessité naturelle comme un principe synthétique a priori. Pour la possibilité de ce principe synthétique a priori, on a d'abord essayé de montrer la possibilité d'une connaissance a priori et ensuite comment la synthèse pure a priori (en montrant les éléments a priori de la sensibilité et de l'entendement) est possible en général. Puisqu'il définissait la liberté transcendante comme une spontanéité causale absolue à inaugurer par soi-même une série d'apparitions qui se déroule selon des lois de la nature (A446/B474), il fallait d'abord montrer comment s'est établie la loi universelle de nécessité naturelle. Si le concept de causalité n'était pas un principe synthétique a priori, on n'aurait que la succession subjective de l'appréhension. Dans ce cas, il ne serait pas possible de penser à une succession objective d'apparitions ou à une série d'apparitions. De même, nous ne pouvons pas penser à l'unité de l'expérience. Cependant, la liberté transcendante est définie comme l'indépendance de la nécessité naturelle en termes de causalité. (A541/B569) Autrement dit, l'idée d'une spontanéité se définit, en termes de causalité, comme hors d'une série d'apparitions. Par conséquent, la loi de nécessité naturelle, qui émerge par la déduction synthétique a priori du concept de cause donnant une unité synthétique aux apparitions dans le temps, est la condition négative de la liberté transcendante en termes de causalité, car la liberté transcendante est précisément l'indépendance vis-à-vis de la nécessité de la nature. D'autre part, considérer des effets de la liberté transcendante comme des apparitions dans la série des apparitions, c'est-à-dire considérer ces effets selon les lois de la nature, montre la nécessité des lois universelles de la nature pour que la liberté transcendante soit considérée, car si des effets de la liberté transcendante n'étaient pas considérés selon les lois de la nature, on ne pourrait pas dire que la liberté transcendante ait eu un effet. Par conséquent, pour considérer la causalité par liberté, il fallait d'abord montrer la causalité selon la nature. Mais jusqu'à présent, on n'a rien avancé de contraire à ce que prétend l'affirmation de l'antithèse dans la troisième antinomie, c'est-à-dire contraire à l'affirmation selon laquelle la

liberté est l'absence de lois. Il sera montré dans la section suivante que la liberté a une loi.

2.5. Le concept pratique de la liberté

Kant a démontré la possibilité logique de la liberté en montrant que liberté transcendante et nécessité naturelle ne se contredisent pas dans un même acte. C'était une étape importante car, selon lui, la suppression de la liberté transcendante éliminerait également toute liberté pratique. (A534/B562) La raison créant l'idée de spontanéité, il fut annoncé que toute causalité dans le monde sensible n'était pas la causalité selon la nature. Si la causalité selon la nature était la seule causalité, chaque événement serait déterminé dans le temps par un autre en accord avec les lois nécessaires. (A534/B562) Ainsi, des penchants sensibles rendraient nécessaire toute action en déterminant l'arbitre, il serait donc contradictoire de penser à la liberté pratique. Kant définit la liberté au sens pratique comme l'indépendance de l'arbitre (libre-arbitre/ [*Willkür*]) vis-à-vis de la contrainte par les penchants de la sensibilité. (A533-A534/B561-B562) Le fait que le concept pratique de liberté possède l'indépendance de la contrainte par des penchants sensibles, c'est-à-dire l'indépendance par rapport aux conditions empiriques, montre que ce concept inclut la liberté au sens négatif. (A554/B582) Notre propos dans cette section est de montrer que le concept pratique de liberté inclut également le concept positif de la liberté, c'est-à-dire qu'il faut montrer qu'il y a une loi de la liberté. Lorsque cela est expliqué, à la fois la possibilité réelle et la réalité pratique de la liberté sont montrées. Cependant, pour arriver à ce point, on doit montrer de nombreuses définitions et distinctions faites par Kant.

Il affirme que les principes a priori de la connaissance ont été démontrés dans *CRPr*, maintenant, il recherchera les principes a priori de la faculté de désirer²⁶ qui est un pouvoir de l'âme (*Gemüt*) dans *Critique de la raison pratique*.²⁷ (5 :12) Le point

²⁶ « La faculté de désirer est, pour le même être, le pouvoir d'être par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations. » (5 :9)

²⁷ Emmanuel Kant, **Critique de la raison pratique**, trad. par François Picavet, Paris, 1997 (cinquième édition)

où on commencera notre recherche pour savoir si la raison est pratique est le point où on étudiera la possibilité de principes pratiques a priori.

Il affirme que les principes [*Grundsätze*] pratiques sont des propositions qui contiennent une détermination générale de la volonté. (5 :19) Ces principes sont subjectifs, c'est-à-dire ils forment des *maximes*, si la condition ne vaut que pour la volonté du sujet. Ces principes sont objectifs et forment des *lois* pratiques s'ils sont valables comme condition de la volonté de tout être raisonnable. (5 :19) Il souligne que des lois pratiques ne sont possibles qu'à la condition que la raison *pure* suffit à déterminer la volonté. Cependant, pour nous, les êtres humains, comme la raison n'est pas la seule faculté qui détermine la faculté de désirer, la règle pratique de la raison est pour nous un *impératif* et une règle est indiquée par un *devoir* [*Sollen*] qui signifie la nécessité objective à l'action. (5 :20) Par conséquent, les impératifs diffèrent des maximes parce qu'ils expriment l'objectivité. D'après lui, tous les impératifs commandent *hypothétiquement* ou *catégoriquement*. (4 :414)²⁸ Les impératifs hypothétiques ne déterminent la volonté que par rapport à un effet désiré, de sorte qu'ils ont la nécessité subjectivement conditionnée. D'autre part, les impératifs catégoriques déterminent uniquement la volonté quel que soit suffisante ou non pour l'effet. Il souligne que l'impératif catégorique représente une action comme objectivement nécessaire par elle-même sans rapport à une autre fin. (4 :414) Par conséquent, si la raison doit être pratique, c'est-à-dire avoir une causalité et avoir une loi, cette loi ne doit commander qu'en tant qu'impératif catégorique car cet impératif est objectivement et universellement valable sans tenir compte des conditions subjectives qui distinguent un être raisonnable d'un autre. (5 :21)

Une autre distinction que Kant fait pour trouver la loi pratique de la raison est la distinction entre la matière et la forme. Si un principe pratique suppose un objet de la faculté de désirer comme fondement déterminante de la volonté, alors ce principe pratique est empirique (puisque'il ne se fonde que sur la condition subjective de

²⁸ Emmanuel Kant, **Fondements de la Métaphysique des mœurs**, trad. par V. Delbos, <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Fondements-de-la-Métaphysique-des-moeurs.pdf>

réceptivité à un plaisir ou à un déplaisir qui ne peut être connu qu'empiriquement) et il ne peut pas fournir de loi pratique parce qu'il manque de nécessité objective, qui doit être connue a priori. (5 :21) Dans ce cas, c'est la réceptivité du sujet qui détermine la volonté, c'est-à-dire l'attente d'un plaisir ou d'un déplaisir. Cependant, la loi exige une nécessité objective qui doit être connue a priori. Il déclare que tous les principes matériels relèvent du principe de l'amour de soi ou du bonheur personnel. (5 :22) Tous les principes matériels dépendent de l'existence d'un objet, ils appartiennent donc au sens et au sentiment. Pour lui, toutes les règles pratiques matérielles placent le fondement déterminant de la volonté dans la *faculté inférieure du désirer*.²⁹ (5 :22) S'il doit y avoir une faculté supérieure de désirer, cela n'est possible que par des lois formelles déterminant la volonté, c'est-à-dire cela n'est possible que la raison pure doit être pratique par elle-même et doit déterminer la volonté sans supposer aucun sentiment. Il souligne que si la raison d'elle-même détermine la volonté, alors une véritable faculté supérieure de désirer est possible, qui est la raison dans ce cas. (5 :25) Par conséquent, pour Kant, si des lois universelles pratiques sont possibles, elles ne doivent être considérées que comme le principe déterminant de la volonté en termes de forme, car lorsqu'on sépare tout matière d'une loi, il ne reste plus que la simple forme d'une législation [*Gesetzgebung*] universelle. (5 : 27)

« Si un être raisonnable doit, se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par la matière, mais simplement la forme. » (5 :27)

Comment se fait-il qu'un être humain, n'ayant immédiatement conscience que de son caractère empirique, puisse penser la forme de sa maxime comme une loi universelle pratique ? Selon Kant, la réponse à cette question est que la simple forme d'une loi ne peut être représentée que par la raison. (5 :28) On a mentionné qu'en créant l'idée de spontanéité, la raison révèle la possibilité logique de la liberté transcendantale. Pour lui, si la forme législative universelle peut seule être le principe déterminant de la volonté, alors une telle volonté doit être pensée comme indépendante

²⁹ Selon Kant, si la base déterminante du désir est l'attente d'agréabilité, alors que l'origine de la représentation qui détermine la faculté du désirer soit dans l'entendement, les sens ou même la raison, une faculté de désirer ainsi déterminée est la faculté inférieure du désirer. (5 :23)

de la loi naturelle. C'est une autre définition de la liberté transcendantale. (5 :29) Par conséquent, une volonté déterminée uniquement par la simple forme législative telle qu'elle est contenue dans la maxime est une volonté libre. À ce stade, Kant pose une question très importante :

« [...] d'où prend naissance notre connaissance de ce qui est inconditionnellement pratique, si c'est de la liberté ou de la loi pratique. » (5 :29)

Comme nous l'avons vu dans la résolution de la troisième antinomie, il est clair que cette connaissance ne peut pas partir de la liberté car Kant a défini la liberté comme indépendance vis-à-vis de conditions empiriques, donc le premier concept de liberté doit toujours être négatif. (A553/B581) De même, pour lui, nous ne pouvons pas dériver le concept de liberté de l'expérience puisque l'expérience ne nous permet de connaître que le mécanisme de la nature, le contraire de la liberté. (5 :29) Par conséquent, l'autre option demeure, à savoir, nous sommes immédiatement conscients de la loi morale. Il affirme que la loi morale s'offre à nous comme la raison la présente comme principe déterminant de la volonté indépendamment des conditions sensibles. (5 :29) Ainsi la loi morale conduit directement au concept de liberté. Kant pose une autre question : « *mais comment est possible la conscience de cette loi morale ?* » (5 :30) Pour lui, de même que nous prenons conscience des principes théoriques purs, nous prenons conscience de lois pratiques pures parce que la raison nous les impose avec nécessité. (5 :30) Il soutient que la morale nous découvre d'abord le concept de liberté parce que rien dans les apparitions ne s'explique par le concept de liberté, donc « *on n'aurait jamais eu l'audace d'introduire la liberté dans la science* » si la loi morale ne nous avait imposé ce concept. (5 :30) Il souligne que l'expérience confirme que nous prenons immédiatement conscience de la loi morale et il donne en un exemple. Supposons qu'un prince oblige une personne à porter un faux témoignage contre un homme honorable. Cette personne sera condamnée à mort si elle ne porte pas un faux témoignage. Cette personne peut porter un faux témoignage pour éviter la mort, mais en même temps elle peut rejeter l'offre du prince au prix de sa vie car quelles que soient les circonstances, d'après Kant, cette personne est consciente qu'elle ne doit pas porter de faux témoignage et connaît sa liberté dans ce devoir. Ici, sa liberté

resterait inconnaissable pour cette personne si elle n'avait pas la conscience de la loi morale. (5 :30) Kant énonce la loi fondamentale de la raison pure pratique comme suivant :

« Agis de telle sorte que la maxime ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (5 :30)

Kant déclare que cette loi morale est inconditionnée et représentée a priori. Cette règle pratique ne détermine a priori la volonté qu'en ce qui concerne la forme de ses maximes, car la simple forme de la loi doit être considérée comme la condition suprême de toutes les maximes. (5 :31) Mais comment une telle loi est-elle possible, en d'autres termes, une intuition ou un concept peut-il être fondé sur cette loi ? Nous n'avons que l'intuition sensible, et mettre l'intuition sensible sur la base de cette loi nuit à l'inconditionnalité de cette loi car dans ce cas l'intuition sensible apporte des conditions avec elle et cela nuit à l'inconditionnalité de la loi morale. De même, un concept, par exemple le concept de liberté, ne peut être posé sur la base de cette loi, car à la fois le premier concept de liberté doit toujours être négatif et si la proposition qu'exprime la loi dérive de la supposition de la liberté de la volonté, elle doit être analytique.³⁰ Or, d'après Kant, la proposition avancée par cette loi est synthétique a priori car notre volonté n'est pas une volonté absolument bonne, c'est-à-dire qu'elle n'est pas totalement conforme à la loi morale. (4 :447) Par conséquent, la loi morale n'est pas fondée sur une intuition ou un concept, Kant identifie la conscience de cette loi fondamentale comme un fait de la raison. (5 :31) Cette loi est *donnée* comme le seul fait de la raison pure par lequel la raison s'annonce comme originairement législative. (5 :31) Ainsi, il déclare que la raison pure est pratique d'elle-même en donnant la loi morale. (5 :31) La loi morale nous commande comme un impératif catégorique car notre volonté n'est pas complètement conforme à la raison. (IV 413) Pour Kant, le rapport de notre volonté à cette loi est une *dépendance* [*Abhängigkeit*] sous le nom d'*obligation* [*Verbindlichkeit*] qui exprime une *contrainte* [*Nötigung*].

³⁰ Selon Kant, si la liberté de la volonté était présupposée, le concept positif de liberté est requis. Mais une intuition intellectuelle est requise pour le concept positif de liberté. Mais nous n'avons que l'intuition sensible, donc cette relation ne peut pas être analytique. (5 :31)

(5 :32) Cette contrainte morale et le concept de devoir qui en découlera seront précisés où on révélera l'effet de la loi morale sur la sensibilité.

Pour Kant, l'*autonomie* de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales. (5 :33) Pour lui, l'autonomie de la volonté comprend à la fois la liberté au sens négatif et la liberté au sens positif. L'autonomie de la volonté est indépendante de toute matière de la loi (d'un objet désiré), en ce sens, elle est la liberté au sens négatif. L'autonomie de la volonté signifie également la liberté au sens positif, car elle inclut la détermination du libre choix [*Willkühr*] par la simple forme législative universelle c'est-à-dire qu'elle inclut la *législation propre* de la raison pure pratique. (5 :33) On peut dire aussi que l'autonomie de la volonté correspond à la liberté pratique, car Kant propose la liberté pratique qui pourrait être définie de la manière suivante : « *l'indépendance de la volonté à l'égard de toute loi autre que la loi morale.* » (5 :94) Il suppose que puisque la loi morale est donnée comme un fait de raison pure et que ce fait est connecté à la conscience de la liberté de la volonté, la loi morale prouve à la fois la possibilité et la réalité du pouvoir de la liberté chez les êtres qui connaissent cette loi. (5 :47) Pour lui, la loi morale donne une réalité pratique à la raison en ajoutant le concept d'une raison déterminant immédiatement la volonté au concept de la liberté, que la raison spéculative considère comme une causalité considérée seulement négativement. (5 :48) D'après lui, puisque le concept de cause est un produit de l'entendement, même indépendamment de toute intuition et que la raison pratique ne l'utilise pas pour connaître les objets, la raison pratique a le droit d'utiliser ce concept pour un but pratique, c'est-à-dire pour déterminer la causalité par rapport aux objets en général. (5 :49) Le concept que la raison se forme de sa propre causalité en tant que *noumène* ne reçoit de signification par la loi morale que pour un usage pratique.³¹ (5 :50) La loi morale est donc une loi de causalité par la liberté. Afin de mieux expliquer la relation entre la catégorie de causalité et le concept de liberté, il faut poser la question suivante posée par Kant :

³¹ Kant fait la distinction entre phénomènes et noumènes comme suit : « Les choses telles qu'elles nous apparaissent, en tant qu'elles sont pensées comme des objets conformément à l'unité des catégories, s'appellent *phénomènes*. Cela dit, si j'admets des choses qui sont simplement des objets de l'entendement et peuvent cependant être données en tant que telles à une intuition, bien que ce ne soit pas à l'intuition sensible (donc *coram intuitu intellectuali*), des choses de ce type s'appelleraient des *noumènes* (*intelligibilia*). » (A249)

« Mais qu'arrive-t-il de l'application de cette catégorie de la causalité (et aussi de toutes les autres, car sans elles on ne peut avoir aucune connaissance de ce qui existe) aux choses qui ne sont pas des objets d'expériences possible, mais qui sont placées au-delà des limites de l'expérience ? » (5 :54)

Kant souligne qu'il a prouvé non seulement la réalité objective du concept de la cause par rapport aux objets de l'expérience, mais aussi qu'il a déduit ce concept a priori dans *CRP* comme nous l'avons expliqué précédemment (5 :53) Par conséquent, grâce à la déduction a priori du concept de la cause, il est expliqué que la possibilité de ce concept est faite sorti de l'entendement pur sans sources empiriques. (5 :53) En tant que tel, il est possible de penser aux noumènes à travers cette catégorie. Ce qu'il affirme qui oblige l'application du concept de causalité aux noumènes est un but pratique. (5 :54) Il affirme que dans le concept de volonté, le concept de causalité est déjà contenu et dans le concept de volonté pure, le concept de causalité avec liberté est contenu. La causalité de la volonté pure ne peut être déterminée conformément aux lois de la nature et ainsi toute intuition empirique ne peut être une preuve de sa réalité. Néanmoins, affirme Kant, la causalité de la volonté pure justifie sa réalité objective a priori dans la loi pure pratique à des fins pratiques uniquement. (5 :55) Il déclare également que puisque le concept de cause découle entièrement de l'entendement pur, ce concept peut être appliqué aux choses en tant qu'êtres de l'entendement pur. Ainsi, le concept d'un être qui possède la volonté libre est le concept d'une *causa noumenon*. (5 :55) Ce que l'on obtient en appliquant la catégorie de causalité aux êtres de l'entendement n'est pas un objet déterminé au nom de la connaissance théorique, on obtient simplement de relier le concept de causalité au concept de liberté en désignant ce concept dans un être de l'entendement. Selon Kant, cette application n'est que l'usage pratique de ce concept, et puisque ce concept est pur, cet usage est autorisé. (5 :56) Dès lors, Kant affirme que la liberté n'est pas seulement pensée de manière problématique (ce dont la raison spéculative a montré sa possibilité logique) mais qu'elle est déterminée par rapport à la loi de sa causalité et connue de manière assertorique ; la réalité du monde intelligible nous est donnée et ce monde est déterminé d'un point de vue pratique. (5 :105)

Dans la résolution de la troisième antinomie, la liberté transcendantale désigne le caractère intelligible. Bien que l'on ne soit pas immédiatement conscients du caractère intelligible, il ne tient pas sous des conditions de temps. Par conséquent, bien que nous considérions des effets de nos actions, puisque des effets de nos actions sont apparitions, conformément à la loi de nécessité naturelle, on peut considérer que la causalité de nos actions est en dehors des conditions de temps. Par conséquent, quelles que soient les circonstances, on a un concept du blâme et ce concept est fondé sur la loi de la raison. (A555/B583) La causalité des actions est donc toujours attribuée au caractère intelligible de l'agent. Kant a dit que pour la connaissance théorique, il doit y avoir à la fois intuition et concept. Une intuition nous est-elle donnée ici, par exemple, lorsque nous accomplissons une action et que nous nous en voulons ensuite parce que nous pensons que nous devons agir différemment ? Ceux donnés avec une intuition sensible ne nous disent rien sur le *devoir*. Alors, comment savons-nous que nous nous comportons mal lorsque nous faisons quelque chose ? Il affirme que la loi morale nous assure la distinction entre la relation de nos actions comme apparitions à l'être sensible de notre sujet et la relation par lequel cet être sensible est lui-même référé au *substratum intelligible* en nous. (5 :99) Ce n'est donc que dans la relation pratique que nous prenons conscience de nous-mêmes comme d'un être en soi. (5 :42) Il insiste sur le fait que la loi morale indique un monde de l'entendement pur et nous permet d'en connaître quelque chose, à savoir, une loi. (5 :43) Selon Kant, le monde sensible en tant que nature sensible doit être pourvu de la forme d'un monde de l'entendement, c'est-à-dire d'une nature supra-sensible, par la loi morale. (5 :43) Par conséquent, en tant qu'êtres raisonnables, notre existence de la nature sensible est soumise au mécanisme de la nature, donc l'*hétéronomie* pour la raison. D'autre part, la nature supra-sensible des êtres raisonnables est indépendante de toute détermination temporelle et relève donc de l'*autonomie* de la raison pure. Il affirme que la nature supra-sensible est une nature soumise à l'autonomie de la raison pure pratique et que la loi de cette autonomie est la loi morale. (5 :43) Ainsi, la nature supra-sensible acquiert une réalité objective dans une relation pratique. Il affirme qu'un monde de l'entendement pur pourrait être appelé monde *archétype* (*natura archetypa*) que nous connaissons dans la raison, tandis que le monde sensible pourrait être appelé monde *ectype* (*natura ectypa*) parce qu'il contient l'effet possible de l'idée du monde de l'entendement pur comme fondement déterminant de la volonté. (5 :43) Kant en conclut que nous sommes conscients de nous-mêmes comme des êtres intelligibles

déterminés par la loi morale et d'autre part comme agissant dans le monde sensible conformément à cette détermination. (5 :105) En conclusion, Kant soutient qu'il montre la possibilité de l'union de la causalité comme liberté avec la causalité comme mécanisme naturel :

« L'union de la causalité comme liberté, avec la causalité comme mécanisme de la nature, établies, par la première par la loi morale, la seconde par la loi de la nature, mais toutefois dans un seul et même sujet, dans l'homme, est impossible si l'on ne représente l'homme, par rapport à la première, comme un être en soi, par rapport à la seconde comme un phénomène [*Erscheinung*], l'être en soi étant alors représenté dans la conscience *pure*, le phénomène dans la conscience *empirique*. Autrement la contradiction de la raison avec elle-même est inévitable. » (5 :6)

Kant identifie un concept d'objet de raison pratique, la représentation d'un objet comme d'un effet possible par la liberté et donc un objet de connaissance pratique signifie la relation de la volonté à l'action. (5 :57) Comme nous l'avons déjà expliqué, la possibilité morale d'une action doit venir en premier, c'est-à-dire que le *vouloir* d'une action est possible si la maxime de la volonté peut devenir loi universelle. Ainsi, il présente les objets d'une raison pratique comme le bien [*Gute*] et le mal [*Böse*]. (5 :58) Si le concept de bien ou de mal n'était pas déterminée par la loi morale, ils deviendraient des principes matériels de sorte qu'ils ne pourraient fournir de lois pratiques. Dans ce cas, selon Kant, le concept de bien et de mal devient le concept de quelque chose dont l'existence promet plaisir ou déplaisir. (5 :58) A ce stade, le fondement déterminant de la volonté serait le sentiment [*Gefühl*] et la réceptivité du sujet. En conséquence, le bien devient bien-être [*Wohl*] et le mal devient malheur [*Weh*]. Pour cette raison, il a d'abord montré la possibilité de principes pratiques a priori, mais après ce point, le concept d'objets de la raison pratique peut être déterminé. Selon Kant, la raison peut déterminer le bien ou le mal eux-mêmes et en faire la condition suprême du bien-être et du malheur. (5 :62) Il souligne que le bien et le mal se réfèrent aux actions et à la manière d'agir, la maxime de la volonté, de sorte que la personne agissante peut être attribuée comme bonne ou mauvaise, et non l'état de sentiment de la personne. (5 :60)

Enfin, dans cette dernière partie, où on parlera de l'influence nécessaire de la raison pure pratique sur la sensibilité, on voudrait préciser davantage le concept du devoir et le sentiment du respect. Selon Kant, il est expliqué que la loi morale est un principe formel de détermination de l'action et que la loi morale est aussi un principe matériel mais objectif de détermination des objets d'actions sous le nom de bien et de mal. (5 :75) Il affirme qu'il est indispensable de montrer que la loi morale est aussi un principe subjectif déterminant de l'action, c'est-à-dire elle est un *mobile*.³² (5 :75) Il s'agit donc de montrer l'influence de la loi morale sur la sensibilité du sujet. Selon Kant, lorsque la loi morale détermine la volonté, elle rejette toutes les impulsions [*Antrieb*] sensibles qui s'y opposent et toutes les inclinations qui violent la loi.³³ Kant déclare que puisque la loi morale contrecarre toutes nos inclinations, le premier effet de la loi morale en tant que mobile est négatif et produit de la douleur. (5 :73) Il affirme que toutes les inclinations réunies constituent l'*égoïsme* (*solipsismus*). L'*égoïsme* est divisé en deux comme l'*amour propre* [*Eigenliebe*] et la *présomption* [*Eigendünkel*].³⁴ La raison pure pratique accorde l'amour-propre à la loi morale en le restreignant et on l'appelle l'*amour-propre raisonnable*. Cependant, pour Kant, puisque toute prétention à l'estime de soi-même qui précède la loi morale est invalide, la raison pure pratique anéantit complètement la présomption. Il affirme que la certitude d'une intention en accord avec la loi morale est la première condition de toute valeur d'une personne. (5 :73) La seule chose qui possède une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnelle et incomparable, c'est la loi morale. (4 :436) Ainsi, Kant affirme que puisque la loi morale humilie la présomption, elle est un objet du plus grand *respect*. En d'autres termes, la loi morale humilie un être humain dans sa conscience de soi, qui fait de sa nature sensible le principe déterminant de sa volonté, d'où se dégage un sentiment positif, qui n'a pas d'origine empirique et est connu a priori. (5 :74) Kant définit également le respect comme la conscience de la détermination immédiate de la

³² Kant définit le mobile comme : « Si donc l'on entend par *mobile* (*elater animi*) le principe subjectif de détermination de la volonté d'un être dont la raison n'est déjà, en vertu de sa nature, nécessairement conforme à la loi objective, [...] » (5 :72)

³³ L'inclination est définie par Kant comme : « On appelle *inclination* la dépendance de la faculté de désirer à l'égard des sensations, et ainsi l'inclination témoigne toujours d'un besoin. » (IV 413)

³⁴ « On peut nommer cette tendance à se faire soi-même, d'après les principes subjectifs de détermination de son libre arbitre, principe objectif de détermination de la volonté en général, l'*amour de soi* [*Selbstliebe*] qui, s'il se donne pour législateur et comme principe pratique inconditionné, peut s'appeler *présomption* [*Eigendünkel*]. » (5 :74)

volonté par la loi morale. (4 :401) Le respect est aussi la représentation de la supériorité de la loi morale sur les impulsions de la sensibilité. (5 :76) Il souligne que le respect pour la loi morale n'est pas mobile à la morale ; c'est plutôt la morale elle-même considérée subjectivement comme un mobile. (5 :76) Dès lors, le respect pour la loi morale doit être considéré comme un effet de la loi morale sur le sujet et non comme la cause de la loi morale. (4 :401) Il définit le *devoir* comme une action objectivement pratique conformément à la loi morale. (5 :80) Puisque l'être humain possède à la fois une nature sensible et une nature supra-sensible, la loi morale pour notre volonté est représentée comme une loi du devoir. (5 :82) En d'autres termes, on a pris conscient de la loi morale par le concept de devoir, c'est-à-dire par la *contrainte* pratique apportée par ce concept. Il affirme que l'accord objectif de l'action avec la loi morale n'est pas la seule exigence du concept de devoir, mais aussi qu'il exige subjectivement de la maxime de l'action le respect pour la loi morale. (5 :81) Grâce à cette détermination de l'action, objectivement et subjectivement, la loi morale peut être le seul principe déterminant de la volonté. Ainsi, d'après Kant, le seul mobile qui donne une valeur morale à une action est le respect pour la loi morale. (4 :440) Il souligne que l'action conforme au devoir contient objectivement l'accord avec la loi mais la maxime de cette action n'est pas subjectivement déterminée par le respect pour la loi morale. D'ailleurs, l'action par devoir contient à la fois des déterminations objectives et subjectives. (5 :81)

En conséquence, il a été démontré que la liberté n'est pas l'absence de lois, comme le prétend l'affirmation de l'antithèse dans la troisième antinomie. En vertu de la loi morale, seul fait de la raison pure, la raison pure s'est révélée pratique, c'est-à-dire possède une causalité. Ainsi, le concept de liberté pratique, c'est-à-dire l'indépendance de la volonté vis-à-vis de toute autre chose que la loi morale, qui, selon Kant, englobe la liberté dans un sens à la fois négatif et positif, a été démontré. (5 :94) Deux points ont été très importants dans l'émergence du concept de liberté pratique. Le premier point était de montrer que l'idée transcendante de liberté et la loi nécessaire de la nature ne s'opposent pas dans un même acte, car il affirme que le concept pratique de liberté est fondé sur l'idée transcendante de liberté.

(A533/B561)³⁵ Grâce à l'idée transcendantale de liberté, le caractère intelligible ou *causa noumenon* a été préservé comme un concept possible, bien qu'indéterminé. Grâce à la loi morale, nous avons pu accéder à la connaissance pratique de la *causa noumenon*, c'est-à-dire que la capacité pour la causalité inconditionnée d'être raisonnable est déterminée par rapport à la loi morale.

Le deuxième point que nous voulons souligner est le rôle que joue le concept de causalité dans l'accès à la connaissance pratique de la *causa noumenon* et au concept de liberté pratique. Pour Kant, pour montrer l'usage pratique du concept de causalité, il faut d'abord montrer son usage théorique. (5 :56) Premièrement, si le concept de causalité n'avait pas de réalité objective à l'égard des objets d'expérience, il serait impossible pour les noumènes d'acquérir une réalité pratique lorsque le concept de causalité sert à des êtres de l'entendement pur. Deuxièmement, si la déduction a priori des concepts purs de l'entendement n'était pas démontrée, c'est-à-dire si le concept de cause était un concept empirique, rien ne justifierait son application aux objets de l'entendement pur. (5 :54) Kant a dérivé le concept de causalité a priori afin qu'il puisse être la base de la morale. Pour cette raison, nous avons parlé de l'importance de la connaissance synthétique a priori, de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps, de l'hypothèse copernicienne, de la distinction entre l'apparition de chose et la chose en soi, pour la possibilité de cette déduction. De ce fait, Kant trouve la source de la morale dans le concept de causalité a priori d'origine, et par ce concept, il unit sans conflit la causalité comme liberté et la causalité comme mécanisme de la nature chez l'être humain.

³⁵ « [...] je rappellerai seulement 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 d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à *admettre* une chose telle que la liberté (quoiqu'elle n'implique pas contradiction). Mais s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale *ne se trouverait nullement en nous*. » (5 :4) Si l'idée transcendantale de liberté n'était pas possible, c'est-à-dire si elle était contraire à la loi de nature, la loi morale dont nous avons conscience serait une illusion transcendantale. La solution de l'antinomie est donc la base de la liberté pratique.

3. LA POSSIBILITÉ DE LA LIBERTÉ DE LA SPONTANÉITÉ À PARTIR DE LA CAUSALITÉ CHEZ HUME

Notre objectif dans ce chapitre est de montrer comment Hume concilie la nécessité et la liberté en éliminant la contradiction présumée entre ces deux concepts. Il utilise la relation de cause à effet comme base de ce projet de réconciliation comme Kant. Comme on l'a fait avec Kant, on va s'interroger sur les conditions théoriques de la relation de cause à effet. On essaiera donc, comme Hume, de trouver l'impression dont dérive l'idée de la relation de cause à effet. Pour cela, on parlera d'abord de la distinction entre l'impression et l'idée. Ensuite, on présentera l'hypothèse de la double existence, qui est le résultat d'un conflit entre l'imagination et la raison. Ainsi, on abordera les distinctions importantes que Hume fait sous cette hypothèse. En révélant la vraie source de la relation de cause à effet, on révélera également la seule source de la connexion nécessaire. Puis on présentera l'usage du concept de causalité en philosophie morale pour Hume comme nous l'avons montré chez Kant. On essaiera de montrer la relation entre causalité et nécessité et de montrer ce que la liberté signifie pour Hume. Enfin, on essayera d'expliquer les deux sources de la morale en montrant la distinction entre raison et passion selon Hume. On se basera sur *Enquête sur l'entendement humain*³⁶, le cas échéant, on utilisera *Traité de la nature humaine*³⁷.

³⁶David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. par Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf, Août 2002

³⁷David Hume, *Traité de la nature humaine Livre I : DE L'ENTENDEMENT*, trad. par Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t1/hume_traite_nature_hum_t1.pdf, Janvier 2006

3.1. À la recherche de l'impression de l'idée de la relation de cause et effet

D'après Hume, les perceptions de l'esprit diffèrent l'une de l'autre sur la base de la force et de la vivacité. La première perception de l'esprit, c'est l'impression et il décrit l'impression comme suivant :

« Par le terme IMPRESSION, donc, j'entends toutes nos plus vives perceptions, quand nous entendons, voyons, sentons, aimons, haïssons, désirons ou voulons. » (EHU/16)

Hume définit des pensées ou des idées telles que « *les perceptions les moins fortes, les moins vives.* » (EHU/16) Il définit aussi des idées comme les images pâles des impressions dans la pensée dans *Traité de la nature humaine*. (TNH 1.1.1/13) Par exemple ressentir de la chaleur est une impression mais rappeler cette sensation de la chaleur par la mémoire ou l'anticiper par l'imagination est une idée.³⁸ (EHU/15) Pour lui, la mémoire et l'imagination peuvent copier ou imiter les perceptions des sens, mais elles ne peuvent pas atteindre la vivacité ou la puissance de la sensation originelle. Ainsi, il affirme que « *la pensée la plus vivante est encore inférieure à la sensation la plus faible.* » (EHU/15) Et donc, toutes nos idées sont des copies de nos impressions. Tout le matériel pour la pensée dérive du sens externe ou interne, autrement dit, de l'expérience.³⁹ (EHU/16-17)

Hume sépare les impressions en deux catégories dans *Traité* : premièrement, les impressions de sensations qui surgissent originellement dans l'âme, de causes

³⁸ Hume affirme que lorsqu'une impression est présente à l'esprit, cette impression apparaît à l'esprit comme une idée de deux manières différentes : si son apparence conserve un degré considérable de sa vivacité, c'est quelque chose entre une impression et une idée, on l'appelle une idée de mémoire ; si son apparence perd entièrement sa vivacité, on l'appelle une idée d'imagination. (TNH 1.1.3/20)

Hume établit également la distinction entre les idées de mémoire et les idées d'imagination comme suit : « [...], l'imagination n'est pourtant pas astreinte au même ordre et à la même forme que les impressions originelles, tandis que la mémoire est d'une certaine manière liée sous ce rapport, sans aucun pouvoir de variation. » (TNH 1.1.3/20)

³⁹ Bien que Hume n'explique pas le sens externe et le sens interne dans *Enquête*, on peut dire que le sens externe correspond aux impressions de sensation et le sens interne correspond aux impressions de réflexion basé sur *Traité*. (TNH 1.1.2/19)

inconnues ; deuxièmement, les impressions de réflexions qui sont dérivés dans une grande mesure de nos idées. (TNH 1.1.2/19) La production temporelle des impressions et des idées se déroule dans l'ordre suivant : sensations (par exemple, sensation de plaisir), idées de sensations (idée de plaisir), impressions de réflexion (désir), idées de réflexion (désir copié par l'imagination et la mémoire), enfin soit idées de réflexion, soit impressions de réflexion.

Cette distinction, faite par la différence de degré de vivacité entre les idées et les impressions, sera la source de la méthode philosophique proposée par Hume. La méthode originale suggérée pour la philosophie par lui est la suivante : lorsque l'on doute qu'un terme philosophique soit utilisé sans signification ni idée ; il est nécessaire de se demander dans quelle impression cette idée est dérivée et s'il est impossible de lui imposer une impression, cela confirme nos soupçons. (EHU/19)⁴⁰

Dans *Traité*, Hume cite la source des impressions de sensation comme des *causes inconnues*. On va voir ce que signifie des causes inconnues. Il insiste que l'esprit ne soit rien d'autre qu'un ensemble de perceptions différentes. (TNH 1.4.2/203) Par conséquent, dans l'esprit, il n'y a que des impressions et des idées. Cependant, parce que l'on sent quelques choses, on croit que les choses qu'on sent doivent exister en dehors de l'esprit. En d'autres termes, on suppose toujours un univers extérieur qui existerait indépendamment de notre perception. (EHU/122) Autrement dit, selon lui, on attribue une existence continue aux objets extérieurs lorsqu'ils ne sont pas présents aux sens et on suppose aussi qu'ils ont une existence distincte de l'esprit et de la perception. (TNH 1.4.2/187) Quelle faculté (sens, raison ou imagination) produit la croyance qu'il existe un univers extérieur ? Cette croyance ne peut provenir des sens. Premièrement, si cette croyance provenait des sens, nous nous attendrions à ce que les objets disparaissent lorsque nous ne les sentons pas. Deuxièmement, il affirme que les sens ne sont que les entrées par lesquelles les images sont acheminées sans pouvoir produire aucune relation entre l'esprit et l'objet. (EHU/122) En d'autres termes, nos

⁴⁰ Hume donne l'exemple de la nuance de bleu manquante comme seul exemple d'un phénomène contradictoire où l'idée simple n'est pas dérivée de l'impression correspondante. Hume dit que même s'il n'y a pas d'impression de la couleur B4, parmi les couleurs B1, B2, B3, (B4), B5, B6 dans l'échelle de couleur bleue, l'imagination peut créer cette idée par la privation. (EHU/17-18)

sens ne peuvent pas faire la distinction entre nous et les objets extérieurs. (TNH 1.4.2/189) Pour lui, la source de cette croyance ne peut pas être la raison, au contraire, la source de notre suspicion de cette croyance est le raisonnement. (EHU/122) Nous réalisons par le raisonnement que les seules existences dont nous sommes certains sont les perceptions et nous ne pouvons pas porter un jugement sur l'existence des objets par l'existence des perceptions (TNH 1.4.2/207) En outre, premièrement, l'esprit peut créer ces perceptions avec sa propre énergie ; deuxièmement, ces perceptions peuvent être produites par un esprit invisible et inconnu ; troisièmement, il est constaté que de nombreuses perception ne proviennent pas des quelque choses d'extérieur, comme dans les rêves, dans la folie et certaines maladies. (EHU/122-123) Par conséquent, la source de cette croyance n'est ni les sens ni la raison. Puisque cette croyance est une question de fait, on pourrait supposer que l'expérience a en elle-même la réponse à cette question. Il déclare que l'expérience, la source de toutes nos connaissances, ne peut répondre à la question de savoir si les sensations sont produites par des objets extérieurs ressemblant à ces perceptions parce que l'expérience ne peut pas nous montrer la connexion des perceptions et des objets. (EHU/123) Cependant, pour Hume, l'expérience est la source de cette croyance, bien qu'indirectement. Il affirme que la croyance en l'existence continue du corps dépend de la cohérence et de la constance de certaines impressions.⁴¹ Il affirme que la croyance en l'existence continue du corps entraîne la croyance en l'existence distincte du corps. (TNH 1.4.2/197) Cependant, le fait que certains objets possèdent des propriétés telles que la cohérence, l'ordre et la constance ne prouve pas en soi que ces objets ont une existence continue et distincte. Ici entrent en jeu l'instinct et l'imagination sur laquelle agit l'instinct. Pour lui, bien que nous percevions clairement les dépendances et les interruptions de nos perceptions, nous ne nions jamais le concept d'une existence distincte et continue juste à cause de cela, une opinion si profondément enracinée dans l'imagination qu'il n'est en aucun cas possible de l'effacer. (TNH 1.4.2/209) Par exemple, quand je vois quelqu'un qui m'a tiré un couteau, je ne pense jamais que cette image est une image que mon esprit s'est fait, ou je ne crois pas que cette menace prendra fin lorsque je

⁴¹ « Après un bref examen, nous trouvons que tous les objets auxquels nous attribuons une existence continue, ont une constance particulière qui les distingue des impressions dont l'existence dépend de notre perception. Ces montagnes, ces maisons et ces arbres qui se trouvent actuellement sous mes yeux m'ont toujours apparu dans le même ordre ; et, quand je les perds de vue en fermant les yeux ou en tournant la tête, je les retrouve juste après sans le moindre changement. Mon lit et ma table, mes livres et mes papiers se présentent toujours d'une manière uniforme et ne changent pas parce que je cesse de les toucher ou de les percevoir. » (TNH 1.4.2/193)

fermerai mes yeux. Pour lui, on se libère de cette contradiction entre réflexion et instinct en construisant une nouvelle hypothèse :

« Cette hypothèse est l'hypothèse philosophique de la double existence des perceptions et des objets, hypothèse qui plaît à la raison en admettant que nos perceptions dépendantes sont interrompues et différentes, et qui, en même temps, agréée à l'imagination en attribuant une existence continue à quelque chose d'autre que nous appelons objets. Ce système philosophique est donc le fruit monstrueux de deux principes contraires que l'esprit embrasse tous deux à la fois et qui sont mutuellement incapables de se détruire. » (TNH 1.4.2/210)

Hume affirme que cette hypothèse est dépendante de l'imagination parce que premièrement on suppose que les objets extérieurs ressemblent aux perceptions internes, deuxièmement on suppose que les objets extérieurs sont les causes de nos perceptions. (TNH 1.4.2/211)⁴²

Après avoir montré que la croyance que les objets extérieurs ressemblent à des perceptions internes est un instinct agissant sur l'imagination (ce que Hume comprend exactement de cet instinct sera expliqué en détail sur la façon dont la relation de cause à effet est produit) on va maintenant parler de connexion ou association des idées et des objets de la raison humaine. Tout d'abord, la faculté qui associe les idées, c'est l'imagination. (TNH 1.1.4/22) Il décrit l'imagination comme la faculté de composer, de transposer, d'augmenter et de diminuer les matériaux offerts par les sens. (EHU/16) Il affirme qu'il existe certains principes qui guident les fonctions de l'imagination et qu'ils sont la ressemblance, la contiguïté dans le temps ou dans l'espace et la cause et l'effet. (TNH 1.1.4/22)⁴³ Il, dans *Traité*, soutient que les relations sont les effets de

⁴² Hume décrit le doute sceptique à la raison et aux sens comme une maladie qui ne peut jamais être radicalement guérie. Bien que nous puissions sembler entièrement libérés de lui, il doit revenir sur nous à chaque instant. (TNH 1.4.2/212)

⁴³ Hume indique que les causes de ces principes doivent être résolues en qualités originelles de la nature humaine : « C'est là une sorte d'ATTRACTION qui se révélera avoir dans le monde mental des effets aussi extraordinaires que dans le monde naturel, et qui se manifeste sous des formes aussi variées et aussi nombreuses. Ses effets sont partout remarquables ; mais pour ce qui est des causes, elles sont pour la plupart inconnues et doivent se résoudre en qualités originelles de la nature humaine que je ne prétends pas expliquer. » (TNH 1.1.4/24)

cette union ou association d'idées, divisant les objets de l'esprit sur la différence entre les relations. Dans *Enquête*, il fait une distinction dans les objets de l'esprit sans mentionner ces relations. On fera d'abord référence à la division des objets de l'esprit dans *Enquête*, et indiquerons les parties correspondant à cette division dans *Traité* en notes de bas de page.

Hume divise tous les objets de l'esprit humain en deux : les relations d'idées et les choses de fait dans *Enquête*. (EHU/28) Les sciences dans lesquelles les relations d'idées sont utilisées sont « *les sciences de la Géométrie, de l'Algèbre et de l'Arithmétique et, en un mot, toute affirmation intuitivement ou démonstrativement certaine.* » (EHU/28)⁴⁴ Il donne un exemple d'une proposition qui consiste à cette relation en disant que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. Il affirme que les propositions qui incluent les relations d'idées peuvent être découvertes par la simple opération de la pensée a priori, sans dépendance de ce qui existe n'importe où dans l'univers. (EHU/28)⁴⁵ Selon lui, le raisonnement qui

⁴⁴ Hume ne donne une définition précise de l'intuition et de la démonstration dans *Traité* et *Enquête*. Cependant, pour qu'une proposition soit intuitivement certaine, elle doit être immédiatement certaine sans avoir besoin de raisonnement. Hume a déclaré ce qui suit à propos des relations qui relèvent du domaine de l'intuition dans *Traité* : « Trois de ces relations (la ressemblance, la contrariété, les degrés de qualité) se découvrent à première vue et se trouvent plus proprement dans le domaine de l'intuition plutôt que dans celui de la démonstration. Quand des objets se ressemblent, la ressemblance frappe d'abord l'œil, ou plutôt l'esprit, et requiert rarement un second examen. Le cas est le même avec la contrariété et avec les degrés de qualité. Personne ne peut d'emblée douter que l'existence et la non-existence se détruisent l'une l'autre et sont parfaitement incompatibles et contraires. » (TNH 1.3.1/78)

Pour qu'une proposition soit démonstrativement certaine, l'intermédiaire d'autres idées (un médium) est requise, en d'autres termes, une certaine étape doit être franchie dans le raisonnement et l'enquête. Hume donne l'exemple suivant pour une proposition certaine démonstrative : « *Que le carré de l'hypoténuse soit égal au carré des deux autres côtés*, on ne peut le savoir, même les termes sont aussi exactement définis qu'il est possible, par une suite de raisonnements et de recherches ; [...] » (EHU/130)

La distinction la plus claire entre intuition et démonstration dans les deux livres se trouve dans le passage suivant : « La réponse est aisée pour les propositions prouvées par intuition ou par démonstration. Dans ce cas, la personne qui donne son assentiment, non seulement conçoit les idées conformément à la proposition, mais, [de plus], elle est nécessairement déterminée à les concevoir de cette manière particulière, soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'autres idées. » (TNH 1.3.7/103)

⁴⁵ Dans *Traité*, la distinction des objets de l'esprit se fait à travers sept relations philosophiques définies comme des effets d'association d'idées. Les relations philosophiques, qui correspondent à ce que Hume considère comme le domaine des relations d'idées dans *Enquête*, sont définies comme suit : « celles qui dépendent entièrement des idées que nous comparons ensemble » (TNH 1.3.1/77) Ils sont ressemblance, proportion de quantité ou de nombre, degrés d'une qualité quelconque, contrariété. Seules ces quatre relations philosophiques peuvent être des objets de connaissance et de certitude. Hume donne l'exemple suivant de relations dans ce groupe : « C'est à partir de l'idée de triangle que nous découvrons la relation d'égalité que ses trois angles soutiennent avec deux droits ; et cette relation est invariable aussi longtemps que notre idée demeure la même. » (TNH 1.3.1/77)

concerne les relations d'idées est un raisonnement démonstratif. (EHU/35) Il affirme que puisque les sciences qui concernent les relations d'idées sont aussi les sciences de la quantité ou du nombre, ainsi le raisonnement démonstratif peut aussi être appelé raisonnement abstrait concernant la quantité ou le nombre. (EHU/132) Pour lui, seules les sciences de la quantité et du nombre peuvent être prononcées comme les seuls objets propres de connaissance et de démonstration. (EHU/130)⁴⁶

« Les choses de fait, qui sont les seconds objets de la raison humaine, ne sont pas connues de la même façon. L'évidence que nous avons de leur vérité, si grande qu'elle soit, n'est pas de même nature que la précédente. » (EHU/28)⁴⁷

Le contraire de toutes les choses du fait est encore possible car il ne peut jamais impliquer une contradiction. (EHU/28) La raison pour laquelle il ne contient pas de contradiction est à la fois notre ignorance des pouvoirs et des principes de l'objet et la possibilité que le cours de la nature puisse changer à tout moment. Alors, que peut-on savoir sur les choses de fait selon l'hypothèse de la double existence ? Il affirme que le seul domaine qu'on puisse connaître sur les objets extérieurs est le domaine de la qualité sensible. Pour lui, bien que les pouvoirs et les principes trouvés dans l'objet soient à la base des qualités sensibles, le lien entre eux est inconnaissable. Il soutient que la nature nous cache ces forces et ces principes. (EHU/34)

« Les spectacles de l'univers sont continuellement changeants, et un objet en suit un autre en une succession ininterrompue, mais le pouvoir ou force qui meut la machine entière nous est totalement dissimulé et ne se découvre jamais dans l'une des qualités sensibles d'un corps. » (EHU/57)

⁴⁶ Hume définit la connaissance comme : « [...] une évidence qui naît d'une comparaison d'idées, [...] » (TNH 1.3.11/130)

⁴⁷ Les relations philosophiques mentionnées dans *Traité*, qui rentrent dans le domaine des choses de fait, sont définies comme suit : « celles qui peuvent changer sans aucun changement dans les idées. » (TNH 1.3.1/77) Ces relations sont identité, relations de temps et de lieu et causalité. La source des objets concernés par ces relations est l'expérience. (TNH 1.3.1/77)

Le fait que la connexion du pouvoir et de la qualité sensible dans des objets extérieurs nous soit cachée rend le raisonnement démonstratif dans le domaine des faits impossible. Il dénomme le raisonnement qui inclut les choses de fait et l'existence comme raisonnement moral (parfois il utilise aussi le raisonnement probable et le raisonnement expérimental pour ce raisonnement). (EHU/35) Il indique que les propositions concernant les faits et l'existence, c'est-à-dire des raisonnements moraux, devraient être exprimées en termes de probabilité.⁴⁸ Plus un événement se produit souvent, plus il est probable de se produire dans le futur, mais la survenance d'un événement autre que cet événement n'est pas contradictoire, ce qui est l'essence de la probabilité. En conséquence, notre supposition sur les événements futurs est basée sur un calcul de probabilité, et tout ce que nous pouvons dire sur les événements passés, c'est que certaines qualités sensibles sont accompagnées de certains pouvoirs à ce moment-là. D'après lui, cependant, l'observation de cet accompagnement ne nous apprend rien sur la nature des corps, et le lien entre qualité sensible et pouvoir secret restera toujours inconnaissable.

« En vain prétendez-vous avoir appris la nature des corps de l'expérience passée. Leur nature secrète, et par suite tous leurs effets et influences, peut changer sans que changent leurs qualités sensibles. Cela arrive parfois, et pour certains objets : pourquoi cela ne pourrait-il pas arriver toujours et pour tous les objets ? » (EHU/37)

L'esprit peut atteindre des informations directes et précises sur certains objets à un moment donné en termes d'expérience passée. Mais l'esprit peut-il étendre cette expérience à d'autres objets qui ne peuvent que paraître similaires dans le futur ? Comme Hume l'a montré, les deux propositions suivantes se diffèrent : *« j'ai trouvé que tel objet a toujours été accompagné de tel effet »* et *« je prévois que tels autres objets, qui sont en apparition semblables, seront accompagnés d'effets semblables. »* (EHU/34-35) Ceux qui prétendent que la deuxième proposition est déduite de la

⁴⁸ Selon Hume, tous les arguments sont fondés soit sur la connaissance, soit sur la probabilité. (TNH 1.3.6/97) Hume définit la probabilité comme : « [...] l'évidence qui s'accompagne encore d'incertitude. » (1.3.11/131) Hume affirme que la probabilité est basée sur la présupposition d'une ressemblance entre les objets dont nous avons fait l'expérience et ceux avec lesquels nous n'avons pas eu d'expérience. Cette présupposition ne découle pas de la probabilité. (TNH 1.3.6/98) La source de cette présupposition sera révélée lorsque la source de la relation de cause à effet sera discutée.

première doivent montrer le terme moyen, puisque cette inférence n'est pas intuitive. D'après lui, il est impossible de montrer ce terme moyen. Il n'y a pas d'arguments démonstratifs sur les choses de fait et d'existence parce que le cours de la nature peut changer. Par conséquent, les jugements faits en s'appuyant sur nos expériences passées et en leur faisant la référence de nos futurs jugements ne doivent être que probables. (EHU/35)

En conséquence, toutes les inférences de l'expérience supposent fondamentalement que le futur sera comme le passé, et la source de cette supposition n'est pas le raisonnement. (EHU/38)

Hume prétend que tous les raisonnements concernant les choses de fait semblent être fondés sur la relation de cause à effet. (EHU/29) D'après lui, ce n'est que grâce à la relation de cause à effet que nous pouvons aller au-delà de ce que nos sens et notre mémoire nous offrent. Il affirme que la causalité est la seule relation qui informe des existences et des objets que nous ne voyons ni ne touchons. (TNH 1.3.2/82) On suppose qu'il y a une connexion entre le fait présent et qui s'en infère avec cette relation. (EHU/29) Comment peut-on acquérir la connaissance sur la relation de cause à effet ? Il a répondu à cette question comme suit :

« [...] la connaissance de cette relation n'est atteinte en aucun cas par des raisonnements a priori, mais provient entièrement de l'expérience, quand nous trouvons des objets particuliers en conjonction constante l'un avec l'autre. » (EHU/30)

La raison ne peut faire aucune inférence sur l'existence réelle et les choses de fait sans l'aide de l'expérience parce que chaque effet est un événement distinct de sa cause et l'effet n'a donc pas pu être découvert dans la cause. (EHU/30) Par exemple, nous savons avec l'aide de l'expérience lorsque nous arrêtons de tenir la pierre, elle tombera vers le bas, mais sans expérience, nous ne serions pas sûrs dans quelle direction la pierre se déplacerait avec le raisonnement a priori. (EHU/31) Par conséquent, il doit y avoir plus d'un effet possible coïncident accompagnant la cause.

Comme on peut le voir, tout raisonnement a priori sur la relation de cause à effet sans l'aide de l'expérience doit être arbitraire. (EHU/31-32)

Hume mène une expérience de pensée pour montrer comment l'idée de la relation de cause à effet se forme. (EHU/40-41) Si quelqu'un avec les capacités d'esprit les plus puissantes était laissées au monde, il observerait immédiatement la succession constante d'objets et un événement suivant un autre événement. (EHU/40) Pourtant, il ne pouvait arriver à l'idée de la relation de cause à effet par aucun raisonnement. Il y a deux raisons à cela ; premièrement, les pouvoirs particuliers n'apparaissent jamais aux sens ; deuxièmement, il n'est pas raisonnable d'accepter qu'un événement soit la cause et que l'autre soit l'effet simplement parce qu'un événement en a précédé un autre.⁴⁹ Leur conjonction peut être arbitraire. Supposons que cette personne ait vécu dans le monde assez longtemps pour acquérir plus d'expérience et observer des événements similaires constamment conjoints. Même s'il n'a pas eu l'idée du pouvoir secret, il infère l'existence d'un objet de l'apparition d'un autre objet. (EHU/41) L'entendement n'a joué aucun rôle dans ce processus.⁵⁰ Le principe qui lui permet de faire cette déduction est l'accoutumance ou l'habitude. (EHU/41)⁵¹ Ce principe

⁴⁹ Dans *Traité*, Hume soutient que les relations de contiguïté et de succession sont des parties essentielles de la relation de causes à effets, mais que ces deux relations ne peuvent fournir l'idée complète de la causalité : « Allons-nous nous contenter de ces deux relations de contiguïté et de succession comme si elles offraient une idée complète de la causalité ? En aucune manière. Un objet peut être contigu et antérieur à un autre sans qu'on le considère comme sa cause. Il y a une CONNEXION NECESSAIRE qu'il faut prendre en considération, et cette relation est beaucoup plus importante qu'aucune des deux autres mentionnées ci-dessus. » (TNH 1.3.2/84)

⁵⁰ Pour que l'entendement ou la raison (Hume utilise ces mots comme synonymes dans de nombreux contextes) ait un rôle dans cette inférence, il doit être intuitif ou démonstratif certain, tout comme dans les propositions impliquant le champ des relations d'idées. Selon Hume, si cette inférence était intuitivement certaine, cette inférence devrait contenir une telle nécessité, tout comme toutes les inférences faites par la raison en considérant un seul cercle sont nécessaires pour tous les cercles de l'univers. En d'autres termes, si la raison a fait cette inférence, la personne dans l'expérience de pensée donnée ci-dessus aurait pu effectuer cette inférence avec un seul exemple. D'autre part, si cette inférence avait été faite par la raison, elle devrait être démonstrativement certaine. Or, selon Hume, une troisième proposition, c'est-à-dire un médium, est nécessaire pour pouvoir démontrer de cette proposition « *j'ai trouvé, dans tous les cas passés, telles qualités sensibles jointes avec tels pouvoirs secrets* » à cette proposition « *des qualités sensibles semblables seront toujours jointes à des pouvoirs secrets semblables* ». (EHU/37) Ce médium n'est pas possible car la raison ne peut pas découvrir la connexion entre le pouvoir secret et la qualité sensible.

⁵¹ Hume déclare que cette inférence n'est rien d'autre qu'une croyance et que la source de cette croyance est l'accoutumance : « la croyance qui accompagne l'impression présente et qui est produite par un certain nombre d'impressions et de conjonctions passées, que cette croyance, dis-je, naît immédiatement, sans aucune nouvelle opération de la raison ou de l'imagination. Je peux en être certain parce que je n'ai jamais conscience d'une telle opération, et que je ne trouve rien dans le sujet sur lequel elle puisse se fonder. Or comme nous appelons ACCOUTUMANCE tout ce qui procède d'une répétition passée sans aucun nouveau raisonnement ni aucune nouvelle conclusion, nous pouvons établir

explique pourquoi nous tirons, à partir de mille exemples, une inférence que nous ne pouvons pas tirer d'une seule instance. Par conséquent, toutes les inférences de l'expérience sont les effets de l'habitude et non du raisonnement. (EHU/42)

Ce que toutes nos inférences expérimentales supposent, c'est que le futur sera conforme au passé. Hume soutient qu'il est impossible qu'un argument tiré de l'expérience prouve que le passé ressemblera au futur car l'expérience ne peut nous fournir que des données sur le passé.⁵² Par exemple, l'expérience peut nous donner des données selon lesquelles le soleil s'est toujours levé jusqu'à maintenant, mais ces données ne peuvent pas nous garantir que le soleil se lèvera demain. Mais nous planifions toujours nos vies en supposant que le soleil se lèvera demain. Il déclare que l'idée de connexion nécessaire exigée par la raison ne peut jamais être atteinte :

« De la simple répétition d'une impression passée, même à l'infini, ne naîtra jamais une nouvelle idée originale comme celle d'une connexion nécessaire ; et le nombre des impressions n'a dans ce cas pas plus d'effet que si nous nous bornions à une seule impression. » (TNH 1.3.6/96)

Sous l'hypothèse de la double existence, l'obscurité du lien de causalité entre les pouvoirs secrets de l'objet et les qualités sensibles de l'objet, et l'obscurité d'un objet étant la cause d'un autre objet indiquent l'obscurité de la même relation. Avec cette détermination de l'imagination, nous supposons cette relation de double causalité (c'est-à-dire la connexion entre les pouvoirs secrets et les qualités sensibles ; la connexion entre la cause et l'effet) mais nous ne pouvons jamais la prouver. (TNH 1.3.6/99)

comme une vérité certaine que toute la croyance qui s'ensuit d'une impression présente vient uniquement de cette origine. » (TNH 1.3.8/110)

⁵² Hume définit l'expérience et l'habitude comme suit : « L'expérience est un principe qui m'instruit des différentes conjonctions des objets dans le passé. L'habitude est un autre principe qui me détermine à attendre la même chose dans l'avenir, et les deux principes conspirent pour agir sur l'imagination et me faire former certaines idées d'une manière plus vive et plus intense que d'autres qui ne s'accompagnent pas des mêmes avantages. » (TNH 1.4.7/253)

Pourquoi croit-on à une chose de fait ? A cause d'une autre chose de fait qui lui est lié. La base de ce fait sera un autre fait trouvé dans la mémoire ou les sens, ou ce fait sera basé sur une croyance sans fondement. Par conséquent, Hume déclare que toute croyance sur des choses de fait est finalement dérivée d'un objet qui se trouve dans la mémoire ou le sens et d'une conjonction habituelle entre cet objet et un autre objet. (EHU/43).

« [...] ayant trouvé, en de nombreux cas que deux sortes quelconques d'objets - flamme et chaleur, neige et froid - ont toujours été joints ensemble, si la flamme ou la neige se présente de nouveau aux sens, l'esprit est porté par l'accoutumance à attendre la chaleur ou le froid, et à croire qu'une telle qualité existe [...] » (EHU/43-44)

La croyance est la conséquence nécessaire de l'attente habituelle de l'esprit d'un autre événement particulier après un certain événement. Cette attente, cette croyance et cette habitude sont un type d'instincts naturels, et aucun raisonnement ne peut ni les produire ni les empêcher. (EHU/44)

Quelle est la différence entre la fiction et la croyance ? Pour Hume, ce n'est pas une idée particulière qui fait la différence parce que l'esprit possède l'autorité sur toutes les idées et pourrait ajouter cette idée à la fiction et croire tout ce qu'il veut, mais l'esprit ne peut pas croire tout ce qu'il veut. (EHU/44-45) La différence entre la fiction et la croyance réside dans la sensation ou le sentiment lié à la croyance. Puisqu'il n'y a pas de contradiction à penser le contraire de tous les faits, il n'y aurait aucune différence entre la pensée que nous avons niée et celle que nous avons approuvée, sans un sentiment qui distingue l'une de l'autre. Il décrit la croyance comme suivant :

« [...] la croyance est une conception d'un objet plus vive, plus vivante, plus forte, plus vigoureuse, plus solide que celle que l'imagination seule soit jamais capable d'atteindre. » (EHU/45)⁵³

⁵³ Hume définit la croyance comme suit dans *Traité* : « De sorte que, comme la croyance ne fait rien d'autre que faire varier la manière dont nous concevons un objet, elle peut seulement donner à nos idées

La croyance consiste dans la manière de concevoir des idées et dans leur sentiment à l'esprit, non dans leur nature ou leur ordre particulier. Selon le système de Hume, tout raisonnement concernant les choses de fait n'est l'effet de l'accoutumance et l'accoutumance n'a d'effet que pour animer l'imagination et nous donner une idée forte de n'importe quel objet. (TNH 1.3.13/152)

« On peut donc conclure que notre jugement et notre imagination ne peuvent jamais être contraires et que la coutume ne peut pas opérer sur cette dernière faculté de manière à la rendre opposée à la première. » (TNH 1.3.13/152)

Par conséquent, d'après Hume, on doit suivre notre goût et notre sentiment, non seulement en art mais aussi en philosophie. Pourquoi choisirais-je un jeu de preuves plutôt qu'un autre jeu de preuves ? Parce que l'un a plus d'influence sur moi que l'autre. Ce que Hume souligne ici, à cause de notre goût et notre sentiment, pas le raisonnement, on défend certains arguments même en science qui considère les choses de fait comme ses objets, le domaine que l'on pense être le plus objectif. De ce fait, le champ de la sensation, qui est un champ subjectif, constitue la base de la science :

« Ainsi, tout raisonnement probable [*probable reasoning*] n'est rien qu'une espèce de sensation. Ce n'est pas seulement en poésie ou en musique que nous devons suivre notre goût et notre sentiment, il en est de même en philosophie. Quand je suis convaincu d'un principe, c'est seulement une idée qui me frappe plus fortement. Quand je donne la préférence à une suite d'arguments sur une autre, je ne fais que décider d'après manière de sentir la supériorité de l'influence de ces arguments. » (TNH 1.3.8/110-111)

une force et une vivacité additionnelles. Une opinion, ou croyance, peut donc être définie de la façon la plus exacte ainsi : UNE IDÉE VIVE RELIÉE OU ASSOCIÉE À UNE IMPRESSION PRÉSENTE. » (TNH 1.3.7/104) Aussi, selon Hume, une idée se rapproche de l'impression immédiate en termes de vivacité grâce à la croyance : « [...] la croyance n'est qu'une conception forte et stable de toute idée, dans une certaine mesure, se rapproche de l'impression immédiate. » (TNH 1.3.7/104)

Même si on ne connaît pas les pouvoirs et les forces d'objet, il existe une correspondance entre succession d'objets et succession de nos idées. Hume appelle cette correspondance une *harmonie préétablie*. (EHU/49) Le principe de cette correspondance est l'accoutumance et l'accoutumance repose sur la fréquence conjonction des objets. D'ailleurs, il est si nécessaire que les gens puissent déduire des effets similaires à partir de causes similaires qui est une fonction de l'esprit ; d'après lui, on ne peut pas se fier aux déductions fallacieuses de notre raison parce que ces processus sont lents, ils n'apparaissent pas dans les premières années de l'enfance et, au mieux, ils sont sujets à l'erreur. C'est pourquoi la nature nous a implantés cet instinct, ou tendance mécanique, qui peut être infaillible et rapide dans ses opérations, peut se manifester même dans la première apparition de la vie. (EHU/50) Par conséquent, bien que l'harmonie préétablie n'étende pas notre connaissance des corps dans la nature, elle est essentielle pour la continuité de la vie.

3.2. La relation entre la causalité et nécessité-liberté

Il a été démontré que l'idée de la relation de cause à effet émergeait de l'habitude. Alors, comment peut-on avoir l'idée de la connexion nécessaire entre cause et effet ou l'idée de pouvoir et de force ? Ainsi on examinera l'impression dont l'idée de connexion nécessaire est dérivée. (EHU/56) Premièrement, il est impossible de déduire l'idée de pouvoir en regardant un seul exemple des effets des objets et en pensant à cet exemple unique ; parce que, comme Hume l'a souligné auparavant, on ne peut découvrir de puissance ou de force dans aucune des qualités sensibles du corps. (EHU/57) Il souligne que la chaleur est un accompagnateur constant de la flamme mais on ne peut jamais découvrir leur relation. Il est impossible qu'il considère que l'idée de pouvoir dérive en regardant un seul exemple des effets des corps, en pensant à ce seul exemple. (EHU/57) Deuxièmement, cette idée peut-elle dériver de la réflexion sur les opérations de notre esprit ? En d'autres termes, certains affirment que le simple commandement de notre volonté produit un mouvement sur les organes du corps et fait naître une idée nouvelle dans l'imagination. (EHU/57)⁵⁴ Hume s'oppose à ce point

⁵⁴ Hume définit la volonté comme suit : « Je désire qu'on note que, par *volonté*, je n'entends rien d'autre que *l'impression interne que nous ressentons et dont nous sommes conscients quand nous donnons sciemment naissance à un nouveau mouvement de notre corps ou à une nouvelle perception de notre esprit*. » (TNH 2.3.1/133)

de vue sur plusieurs points. Premièrement, il prétend que l'influence de la volition ne peut être connue que par l'expérience, ainsi on n'est pas immédiatement conscients d'un acte de volition. (EHU/57) Deuxièmement, puisque l'on ne connaît pas l'union secrète de l'âme et du corps et la nature de ces deux substances et que l'on n'est pas directement conscients de l'énergie qui réalise cet effet de vouloir sur notre corps, ainsi notre idée de pouvoir n'est copiée d'aucun sentiment ou conscience de l'effet de la volonté sur notre corps. (EHU/59) En conclusion, le point que Hume essaie de mettre en évidence est celui-ci : comme la causalité externe (la connexion entre les objets extérieurs), la causalité interne (influence de la volonté sur le corps) peut pas être connue, puisqu'elles ne peuvent pas être connues, l'idée de connexion nécessaire ne peut en dériver.

« Le principe d'union entre nos perceptions internes est aussi inintelligible que le principe d'union entre les objets extérieurs, et il ne nous est pas connu par une autre voie que celle de l'expérience. » (TNH 1.3.14/169-170)

Troisièmement, Hume pose la question suivante :

« Affirmerons-nous alors que nous sommes conscients d'un pouvoir ou énergie dans nos propres esprits quand, par un acte ou commandement de notre volonté, nous faisons naître une nouvelle idée, que nous arrêtons l'esprit à sa contemplation, la tournons de tous côtés, et enfin l'écartons pour quelque autre idée, alors que nous pensons que nous l'avons examinée avec une exactitude suffisante ? » (EHU/59-60)

Ce commandement de la volonté ne nous donnera pas une idée du pouvoir ou de l'énergie, car lorsque nous connaissons un pouvoir, nous devons connaître cette circonstance même dans la cause, par laquelle il est capable de produire l'effet, en d'autres termes, nous devons connaître la cause, l'effet et la relation entre eux. Mais nous ne pouvons que ressentir l'effet, ni connaître la nature de notre âme, la nature de

l'idée, ni la capacité d'une idée à en produire une autre. (EHU/60) Deuxièmement, Hume indique que les limites du commandement de l'esprit sur lui-même et l'autorité de l'esprit sur les sentiments et les passions ne sont connues que par l'expérience. Troisièmement, d'après lui, cette maîtrise de soi est très différente à différents moments, comme lorsque nous sommes malades. (EHU/60) Par conséquent, un tel pouvoir ne peut être ni ressenti, ni connu, ni saisi par l'esprit. Il résume tout ce qu'il voulait dire dans cette phrase :

« [...] nous apprenons seulement par l'expérience la fréquente CONJONCTION d'objets, sans être jamais capables d'avoir l'intelligence de quelque chose comme une CONNEXION entre ces objets. » (EHU/61)

Par conséquent, Hume affirme que la différence entre un certain nombre d'instances et chaque instance est que l'esprit est porté par l'habitude après une répétition d'instances similaires. L'esprit attend l'attente habituelle d'un événement dès l'apparition de cet événement. (EHU/65) Il souligne que la transition habituelle de l'imagination d'un objet à son accompagnateur habituel est l'impression dont est dérivée l'idée de connexion nécessaire. (EHU/65)

« Par conséquent, quand nous disons qu'un objet est en connexion avec un autre, nous voulons seulement dire qu'ils ont acquis une connexion dans notre pensée et qu'ils donnent naissance à cette inférence par laquelle l'un devient la preuve de l'existence de l'autre. » (EHU/65)

D'après Hume, pour donner la définition parfaite de la cause, la connexion avec son effet doit être inclus dans cette définition, mais puisque l'on ne peut pas atteindre l'idée d'une telle connexion, on ne peut définir la cause qu'imparfaitement. (EHU/66) L'une de ces définitions est faite selon l'expérience qui comprend que des objets semblables sont toujours conjoints à des semblables. Selon ceci, la cause est « *un objet suivi d'un autre objet et tel que les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second.* » (EHU/66) Une autre définition de la cause se fait à travers

l'expérience de la détermination de l'esprit par une transition habituelle. D'après ceci, la cause « *un objet suivi d'un autre objet, et dont l'apparition conduit toujours la pensée à cet autre objet.* » (EHU/66) En conséquence, pour lui, on ne peut pas trouver de connexion dans la relation des corps extérieurs, mais on transfère plutôt le sentiment de connexion habituelle entre les idées aux corps extérieurs. (EHU/67)

L'hypothèse de Hume est la suivante : les deux conditions de nécessité que nous attribuons à la chose - conjonction constante d'objets similaires et inférence conséquente de l'un à l'autre par la détermination de l'esprit- sont valables pour les actions volontaires des hommes et les opérations de l'esprit, de sorte que la doctrine de la nécessité est acceptée par toutes les personnes. (EHU/70) Il soutient la première condition en disant que, universellement, dans toutes les nations et tous les âges, il existe une grande uniformité dans les actions des personnes et la nature humaine est considérée comme demeurant la même en termes de principes et de fonctionnement. *Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions* est l'équivalent de *les mêmes événements s'ensuivent des mêmes causes* en termes de philosophie morale. (EHU/70) D'après lui, les opposants à la première condition prétendent que les actions humaines sont capricieuses et que les désirs de l'homme sont inconstants. Par conséquent, alors qu'ils acceptent qu'il y a une nécessité dans les opérations du corps, ils n'acceptent pas cette nécessité pour les actions volontaires de l'homme. (TNH 2.3.1/137) Hume fait d'abord son objection à ces gens en disant que deux phénomènes ne peuvent acquérir une connexion que dans l'imagination. (TNH 2.3.1/137) Puisque tous les événements sont séparés, on ne peut jamais observer la connexion entre eux. Cependant, on attribue l'idée de connexion nécessaire aux objets extérieurs parce que l'esprit est déterminé par l'habitude et cet attribut est important pour la continuité de la vie. Ainsi, il affirme que la même union expérimentée a le même effet sur l'esprit, que les objets unis soient des motifs et des actions ou des mouvements. (EHU/76)

Deuxièmement, Hume souligne que bien que nous considérions l'uniformité entre les motifs et les actions lors de la détermination de nos actions, toutes les personnes n'agissent pas toujours de la même manière dans les mêmes conditions. Il dit qu'il n'y a pas d'uniformité aussi parfaite, même dans la nature, et quand il s'agit

d'humains, de nombreuses situations qui causent la diversité telles que les caractères, les préjugés, l'éducation doivent être prises en compte. Cependant, cette diversité ne nous empêche pas de déduire des motifs aux actions, au contraire, plus nous connaissons de personnes et d'actions, mieux nous pouvons faire cette inférence. (EHU/72)

Pour la seconde condition, Hume pense que nous envisageons toujours la compensation de toutes les actions que nous entreprenons dans la vie sociale sera déterminée par l'uniformité des actions dans le passé. En conséquence, toute l'humanité accepte toujours la doctrine de la nécessité. (EHU/75) Et cette nécessité ne peut pas être divisée en physique et morale. Il n'y a qu'une seule nécessité, et ce n'est rien d'autre que l'impression résultant de la détermination de l'esprit qui se dégage en observant la conjonction constante des objets. Parce que, pour lui, le mouvement est la cause de la pensée et de la perception, cette relation n'est pas inverse, comme certains philosophes l'ont soutenu :

« Et comme ce sont là toutes les circonstances qui entrent dans l'idée de cause et d'effet quand elles sont appliquées aux opérations de la matière, nous pouvons certainement conclure que le mouvement peut être, ou est effectivement, la cause de la pensée et de la perception. » (TNH 1.4.5/238)

Ainsi, selon Hume, la nécessité peut être définie de deux manières conformément aux deux définitions de la cause. Premièrement, elle consiste dans la conjonction constante d'objets semblables et deuxièmement, elle consiste dans l'inférence de l'entendement d'un objet à un autre. (EHU/80) C'est-à-dire, la détermination nécessaire de l'esprit par l'accoutumance : à l'apparition d'un événement, l'esprit s'attache à l'accompagnateur habituel de cet événement et croire qu'il existera. Ainsi, il déclare que la nécessité dans ces deux sens a été universellement autorisée à appartenir à la volonté de l'homme et nous pouvons inférer concernant les actions humaines telles qu'elles sont fondées sur l'union empirique d'actions similaires avec des motifs similaires. (TNH 2.3.2/143)

« Par conséquent, notre idée de nécessité et de causalité naît entièrement de l'uniformité observable dans les opérations de la nature, où des objets semblables sont constamment joints entre eux, et l'esprit est déterminé par la coutume à inférer l'un de l'apparition de l'autre. » (EHU/70)

Pour Hume, bien que tous acceptent cette doctrine de la nécessité, certains ont tendance à la nier parce qu'ils supposent qu'il y a une différence entre les effets, qui résultent de la force matérielle, et ceux qui découlent de la pensée et de l'intelligence. (EHU/77) Cependant, ils se trompent parce que nous n'avons aucune idée de causalité ou de nécessité autre que celle résultant de la conjonction constante d'objets et les conditions de cette idée sont compatibles avec les actions volontaires des hommes. Ce raisonnement a été rejeté par de nombreux philosophes car cette hypothèse impose la nécessité aux déterminations à la fois de la volonté et de l'esprit. Il dit que la raison de cette erreur est principalement liée au fait qu'elle a été lancée en examinant les effets de l'entendement et de la volonté. (EHU/77) S'ils étudiaient d'abord les opérations de l'objet, ils se rendraient compte qu'ils ne pourraient pas créer une idée de causalité ou de nécessité, sauf cette conjonction constante d'objets et l'inférence subséquente de l'esprit de l'un à l'autre. Par conséquent, les actions de la volonté ont une conjonction régulière avec des motifs, des circonstances et des caractères, et comme nous tirons toujours des inférences de motifs, des circonstances et caractères à des actions.

La principale raison de l'opposition à cette doctrine de la nécessité est qu'elle semble n'autorise pas la *liberté* car si les actions volontaires sont soumises aux mêmes lois de nécessité avec les opérations de la chose, la liberté n'est pas possible. Tout d'abord, que signifie la liberté pour Hume ? Il rappelle que la nécessité de toute action, qu'elle soit de la chose ou de l'esprit, n'est pas une qualité dans l'agent, mais dans tout être pensant ou intelligent, qui considère l'action ; et la nécessité consiste principalement dans la détermination de ses pensées pour inférer l'existence de cette action de quelques objets précédents. (EHU/78)⁵⁵ Il affirme qu'il existe deux

⁵⁵ « En somme, la nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, pas dans les objets, et il ne nous est jamais possible d'en former l'idée la plus lointaine si nous la considérons comme une qualité qui se

définitions différentes de la liberté. La première est la *liberté de la spontanéité* qui s'oppose à la violence et la contrainte ; deuxièmement, la *liberté de l'indifférence* qui signifie une négation de la nécessité et des causes. (TNH 2.3.2/141) D'après Hume, puisque la seconde définition nie la nécessité, il dit qu'une telle liberté n'est pas possible, mais la liberté de la spontanéité est possible. Il affirme que la liberté de l'indifférence s'oppose à la nécessité et au manque de détermination que l'on éprouve à passer de l'idée d'un objet à celle d'un objet qui lui succède. (EHU/78) Selon la liberté d'indifférence, les actions ont si peu de connexion avec les motifs et elles ne suivent pas un certain degré d'uniformité des motifs. (EHU/78) Il prétend que la liberté d'indifférence est la même chose que le hasard qui n'existe pas. (EHU/79)⁵⁶

Par conséquent, la nécessité et la liberté de l'indifférence ne se définissent qu'à travers la détermination de la pensée ou le défaut de cette détermination. Nous sentons que nos actions dépendent de notre volonté dans la plupart des cas, et nous imaginons que notre volonté elle-même ne dépend de rien. En fait, dans le désir fantastique de montrer la liberté de l'indifférence est ici le motif de nos actions. Même si nous pouvons imaginer sentir cette liberté en nous-mêmes, un spectateur peut souvent déduire nos actions de nos motivations et de notre caractère. (EHU/78) La liberté ne signifie pas que les actions volontaires ont peu de liens avec les motifs, les inclinations et les circonstances, de sorte que l'une ne suit pas avec un certain degré d'uniformité de l'autre, et que les motifs, les inclinations et les circonstances ne permettent pas de déduire existence d'actions volontaires. (EHU/78) Il définit encore une fois la liberté de spontanéité, c'est-à-dire la seule possible liberté :

« [...] un pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon les déterminations de la volonté. Ce qui veut dire que si nous choisissons de demeurer en repos, nous le pouvons, et que si nous choisissons de bouger, nous le pouvons aussi. » (EHU/78-79)

trouve dans les corps. Ou nous n'avons aucune idée de nécessité, ou la nécessité n'est rien que la détermination de la pensée à passer des causes aux effets et des effets aux causes, conformément à l'expérience de leur union. » (TNH 1.3.14/167)

⁵⁶ Hume décrit le hasard comme une situation où les probabilités sont égales. L'influence du hasard sur l'esprit est donc contraire à l'influence de la causalité car le hasard rend l'imagination parfaitement indifférente. (TNH 1.3.11/131)

Ceux qui acceptent la liberté comme la liberté de l'indifférence nient la nécessité et la causalité, rompant ainsi le lien entre la volonté humaine et les motifs, les inclinations et les conditions, en d'autres termes le lien entre les actions et le caractère, la disposition de la personne. (EHU/81) Selon cette doctrine qui nie la nécessité, puisque les actions sont temporaires et périlleuses et qu'elles ne sont pas liées au caractère, un homme qui commet le pire crime est aussi pur et intact qu'il l'était à sa naissance. (EHU/81) Les actes ne comptent pas comme preuve d'un crime à moins qu'il n'y ait une doctrine de nécessité, donc cette doctrine est nécessaire pour la moralité. (EHU/82) Selon la définition de la nécessité donnée ci-dessus, l'esprit humain attend des actions similaires de motifs similaires selon ses expériences antérieures. Il établit toute sa vie et ses attentes en fonction de l'uniformité des actions et des motifs. Cependant, il n'est pas absolument nécessaire d'agir conformément à cette inférence faite en pensée. L'homme a la liberté, c'est-à-dire un pouvoir d'agir ou de ne pas agir, selon la détermination de la volonté. Il fournit ainsi ces deux conditions nécessaires à la moralité en conciliant nécessité et liberté. Il déclare que la liberté de la spontanéité est essentielle à la morale.

« Il sera également facile de prouver, et par les mêmes arguments, que la *liberté*, selon la définition ci-dessus mentionnée, sur laquelle tous les hommes s'accordent, est aussi essentielle à la moralité, et les actions humaines où cette liberté fait défaut ne sont pas susceptibles de qualités morales et ne peuvent être les objets, ni de l'approbation, ni de l'aversion. » (EHU/82)

En résumé, Hume réalise le projet de concilier liberté et nécessité avec ces définitions, ce qui est son but. La liberté peut être considérée comme le contraire de la contrainte et non comme le contraire de la nécessité. (EHU/79) En d'autres termes, nous agissons en supposant une uniformité entre les motifs et l'action à chaque instant de notre vie. Toutes les attentes dans nos vies sont basées sur la conjonction constante d'actions avec des motifs que nous avons expérimentées dans le passé. Cette détermination dans la pensée constitue l'essence de la nécessité. Cependant, cette détermination dans la pensée ne détermine pas complètement notre manière d'agir.

Malgré cette détermination d'esprit, il ne tient qu'à nous d'agir ou non, cette spontanéité forme l'essence de la liberté.

3.3. La recherche sur les sources de la morale

Hume divise la philosophie en spéculative et pratique. Il affirme que la morale est comprise dans la philosophie pratique. (TNH 3.1.1/7) ⁵⁷ Étant donné que l'un des principaux sujets de notre travail est de savoir comment Kant et Hume ont établi les sources de la morale, on s'attachera d'abord à la distinction faite par Hume entre raison et passion. Ensuite, on se concentrera sur l'assertion de Hume selon laquelle le moral est un objet de sentiment. Enfin, on essayera expliquer les deux sources de la morale pour Hume.

Dans la philosophie de Hume, les impressions sont divisées en deux en tant qu'impressions *originales* (impressions de sensation) et impressions de *réflexion* (passions) :

« Les impressions originales, ou impressions de sensation, sont celles qui naissent dans l'âme, sans perception antérieure, de la constitution du corps, des esprits animaux ou de l'application d'objets aux organes extérieurs. Les impressions secondaires, ou réflexives, sont celles qui procèdent de certaines des impressions originales, soit immédiatement, soit par l'interposition de leurs idées. » (TNH 2.1.1/13)

Bien que Hume exclue l'impression de sensation de son analyse en disant qu'elle appartient aux sujets de l'anatomie et de la philosophie naturelle, en fait, l'impression de sensation, ou en d'autres termes, les douleurs et les plaisirs corporels, sont les sources naturelles des impressions de réflexion. (TNH 2.1.1/14) Des problématiques tels que l'application d'objets aux organes extérieurs et l'effet des

⁵⁷ David Hume, **Traité de la nature humaine Livre III : DE LA MORALE**, trad. par Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t3/hume_traite_nature_hum_t3.pdf, Juin 2007

esprits animaux sur l'esprit dans l'émergence de la douleur et du plaisir sont vraiment en dehors de notre recherche, mais le lien étroit du plaisir et de la douleur avec le bien et le mal constituera une part importante de notre recherche. Il divise les passions en *directes* et *indirectes* :

« Par passions directes, j'entends celles qui naissent immédiatement du bien et du mal, de la douleur et du plaisir. Par passions indirectes, j'entends celles qui procèdent des mêmes principes, mais par la conjonction d'autres qualités. [...] Je peux seulement observer que, de façon générale, dans les passions indirectes, je comprends l'orgueil, l'humilité, l'ambition, la vanité, l'amour, la haine, l'envie, la pitié, la méchanceté, la générosité et les passions qui en dépendent. Dans les passions directes, je comprends le désir, l'aversion, le chagrin, la joie, l'espoir, la crainte, le désespoir et le sentiment d'être en sécurité. » (TNH 2.1.1/14-15)

D'après Hume, les passions directes naissent d'une *impulsion* ou d'un instinct *originel*.⁵⁸ Cet instinct relie le plaisir au bien et la douleur au mal. (TNH 2.3.9/170). Il donne l'exemple d'une personne qui fait de l'exercice. Si on demande à cette personne pourquoi elle fait de l'exercice, elle on dira qu'elle veut rester en bonne santé. Si on lui demande pourquoi elle désire la santé, elle dira que la maladie est douloureuse. Mais si on lui demande pourquoi elle déteste la douleur, on n'obtiendra aucune réponse. Par conséquent, il affirme que le plaisir et la douleur sont les fins ultimes des actions humaines. (EPM/119)⁵⁹

Hume essaie de montrer que la guerre entre la raison et les passions dans l'histoire de la philosophie est une soi-disant guerre. On examinera cette soi-disant guerre afin de poursuivre les sources de la morale pour Hume. Il déclare que la raison seule ne peut jamais être le motif d'une action de la volonté. (TNH 2.3.3/146) Ceci est lié aux fonctions de l'entendement. L'entendement juge d'après la démonstration ou la probabilité, mais ces jugements ne peuvent fournir l'impulsion à l'action. Pour lui, il n'y a rien d'autre qui serve de fin ultime à nos actions que le plaisir et la douleur, et la

⁵⁸ Hume admet que cet instinct originel est parfaitement inexplicable. (TNH 2.3.9/171)

⁵⁹ David Hume, **Essais de morale ou Recherches sur les principes de la morale**, https://fr.wikisource.org/wiki/Recherches_sur_les_principes_de_la_morale, 1788

raison ou l'entendement détermine les relations des objets dont nous attendons la douleur et le plaisir afin que nous puissions atteindre ce but ultime dans la plus manière appropriée. La raison dirige l'anticipation de la douleur ou du plaisir en trouvant les combinaisons d'objets les plus appropriées pour nous avec la relation de cause à effet, mais l'impulsion d'éviter la douleur ou de chasser le plaisir ne surgit jamais de la raison. (TNH 2.3.3/147) Par conséquent, il affirme que la raison seule ne peut pas générer une impulsion ou être une cause d'action. Il soutient que tout comme la raison seule ne peut pas produire une action, elle ne peut arrêter aucune volition en s'opposant à la passion. (TNH 2.3.3/148)

« Rien ne peut s'opposer à l'impulsion d'une passion ou la retarder, sinon une impulsion contraire. » (TNH 2.3.3/148)

Puisque la raison ne peut pas créer une impulsion, elle ne peut pas devenir un motif d'action et ne peut s'opposer à la passion. Par conséquent, d'après Hume, ceux qui parlent de la guerre de la passion et de la raison ne se rendent pas compte que le principe qui affronte la passion n'est pas la raison. (TNH 2.3.3/148) Ici, le principe qui s'oppose à la passion doit être encore une passion. Il divise les impressions de réflexion en deux : calmes et violentes. (TNH 2.1.1/14) Pour lui, ceux qui parlent de la guerre de la passion et de la raison s'engagent dans des débats sans fin en appelant les passions calmes comme raison.

« Ce que nous entendons couramment par *passion* est une émotion violente et sensible de l'esprit quand un bien ou un mal se présente ou qu'un objet, par la formation originelle de nos facultés, est propre à exciter un appétit. Par *raison*, nous entendons les affections du même genre que les premières mais qui opèrent plus calmement et ne causent pas de désordre dans le tempérament. » (TNH 2.3.8/169)

En conséquence, la raison ne peut pas résister aux passions lorsqu'il s'agit d'agir. Il prétend que la raison est et ne doit être qu'esclave des passions. (TNH 2.3.3/148) Il affirme que puisqu'une passion est une existence originelle et qu'elle ne

contient aucune qualité représentative, une passion ne peut être contraire à la raison. (TNH 2.3.3/148)

Même si les passions ne sont pas en elles-mêmes contradictoires à la raison, elles peuvent l'être dans la mesure où elles accompagnent un jugement. Cela, selon Hume, peut prendre deux formes : d'abord, lorsqu'une passion surgit en supposant l'existence d'objets qui n'existent pas réellement ; deuxièmement, lorsque des moyens insuffisants sont choisis pour le but visé. (TNH 2.3.3/149) Dans ces deux cas, la raison intervient avec ses jugements corrects (jugements qui nous conduiront au plaisir et éviteront la douleur) et dompteront les passions. Afin d'atteindre les fins ultimes des actions humaines, la raison et les passions doivent travailler en collaboration.

La raison doit sa supériorité sur les passions dans ces deux cas à la coutume et à l'expérience. Hume prétend que la douleur et le plaisir naissent dans l'esprit comme impression ou idée. (TNH 1.3.10/124) Les effets de la douleur et du plaisir lorsqu'ils apparaissent sous forme d'impressions ou d'idées sont très différents. Pour lui, ces deux effets extrêmes ne déterminent pas seuls la volonté, grâce à la nature. Le fait qu'une idée détermine la volonté en se rapprochant de la puissance de l'impression assure que la volonté n'est pas toujours déterminée par des impressions. Ici, l'expérience et la coutume entrent en jeu.

« L'effet de la croyance est donc d'élever une simple idée à égalité avec nos impressions et de lui donner une influence identique sur les passions. Cet effet, elle ne peut l'avoir qu'en faisant approcher une idée d'une impression en force et en vivacité. » (TNH 1.3.10/124)

Hume suppose que la raison est la découverte du vrai ou du faux dans ses opérations sur la relation des idées ou des faits, mais ces deux relations n'interviennent pas pour savoir si les motifs des actions sont blâmables ou louables.⁶⁰

⁶⁰ On n'a pas observé que Hume faisait une distinction entre la raison et l'entendement dans *Enquête*, *Traité* et *EPM*. Alors on suppose que Hume utilise ces deux termes de manière interchangeable. La

« La raison est la découverte de la vérité ou de la fausseté. La vérité et la fausseté consistent en un accord ou un désaccord avec soit les relations réelles des idées, soit l'existence réelle et les choses de fait réelles. Donc, tout ce qui n'est pas susceptible de cet accord ou de ce désaccord n'est pas capable d'être vrai ou faux et ne saurait être un objet de notre raison. Or il est évident que nos passions, nos volitions et nos actions ne sont pas susceptibles de cet accord ou de ce désaccord car ce sont des réalités et des faits originaux, complets en eux-mêmes et qui n'impliquent aucune référence à d'autres passions, volitions et actions. Il est donc impossible qu'elles soient déclarées ou vraies ou fausses et qu'elles soient ou contraires ou conformes à la raison. » (TNH 3.1.1/8)

D'après Hume, si la raison devait déterminer les distinctions morales, les relations, les seuls objets de la raison, auraient dû déterminer la morale. Ici, il compare l'homme qui a tué ses parents et la destruction de l'arbre parent à partir duquel pousse une pousse de chêne. (TNH 3.1.1/14) Il y a une relation parentale dans ces deux cas, et dans les deux cas, le meurtre des parents est en cause. Cependant, seul l'homme est l'objet de la désapprobation, de sorte que les distinctions morales ne sont pas fondées sur les relations de la raison. Pour lui, comme nous l'avons déjà montré, la raison n'a de pouvoir sur les passions qu'en choisissant des bons moyens. De même, si la raison détermine des distinctions morales avec ses relations, l'erreur de fait, c'est-à-dire le choix des mauvais moyens, équivaudrait au vice. (TNH 3.1.1/9) Par exemple, ce serait un acte vertueux pour moi de tuer quelqu'un en choisissant les bons moyens, et ce serait un acte de vice si je ne pouvais pas tuer quelqu'un en choisissant les moyens faux. Par conséquent, les distinctions morales ne peuvent être fondées sur les opérations de la raison. D'ailleurs, puisque l'entendement n'a d'autre opération que la comparaison des idées et l'inférence des faits, et que la vertu n'est pas l'objet de ces deux opérations. Hume affirme que puisque la raison n'a pas de troisième opération

raison est définie dans les éditions 1748 et 1750 d'*Enquête* comme suit : « Cette faculté, par laquelle nous discernons le vrai et le faux. » De plus, les points où Hume sépare la raison du goût en *EPM* sont : Premièrement, la raison amène la connaissance du vrai et du faux. Deuxièmement, la raison découvre les objets, tels qu'ils se présentent réellement dans la nature, sans addition ni diminution. Troisièmement, la raison, étant froide et désengagée, n'est pas un motif d'action, et ne dirige que l'impulsion reçue de l'appétit ou de l'inclination, en nous montrant les moyens d'atteindre le bonheur ou d'éviter la misère. (EPM/119-120)

qui puisse découvrir la vertu et le vice, la raison ne peut pas être capable de fixer les limites du bien et du mal. (TNH 3.1.1/11-12)

Hume s'oppose à la doctrine, qui affirme que la vertu n'est rien d'autre que d'être raisonnable et que les principes de la morale sont inconditionnellement valables pour tous, comme les vérités dans le domaine de la relation des idées, car Hume soutient que connaître la vertu et rendre compatible la vertu avec la volonté sont deux choses différentes. (TNH 3.1.1/13) D'après Hume, si quelqu'un affirme que les mesures du bien et du mal sont des lois éternelles et ils créent une *obligation* chez tous êtres raisonnables, il est nécessaire de prouver la nécessité de ces mesures dans chaque esprit, c'est-à-dire il est obligatoire d'indiquer la connexion entre les relations sur lesquelles ces mesures se fondent et la volonté. (TNH 3.1.1/13) Cependant, il affirme qu'une telle obligation ne peut être prouvée *a priori* :

« Ainsi il sera impossible de remplir la *première* condition exigée pour le système des mesures éternelles du bien et du mal parce qu'il est impossible de montrer ces relations sur lesquelles cette distinction se fonde. Il est de même impossible de remplir la *seconde* condition parce que nous ne pouvons prouver *a priori* que ces relations, si elles existaient réellement et étaient perçues, seraient universellement contraignantes et obligatoires. » (TNH 3.1.1/14)

Hume s'oppose une fois de plus à la doctrine selon laquelle la vertu n'est déterminée que par la raison et que les principes de la moralité sont inconditionnellement valables comme les principes des arithmétiques. Il donne l'exemple d'une personne qui tue quelqu'un. (EPM/116) Le meurtrier a-t-il tué pour le plaisir ou pour se défendre ? Ces deux conditions distinctes déterminent le sentiment moral que nous ressentirons complètement différemment. Par conséquent, il n'est pas possible d'établir une doctrine de la morale dans laquelle les circonstances ne sont pas prises en compte. Il déclare que pour trouver les véritables origines de la morale, il est nécessaire d'analyser la complication des qualités mentales, qu'il appelle *le mérite personnel*. (EPM/9) Il présente sa méthode comme suit :

« Toutes ces questions roulent sur des faits, et ne sont point une science abstraite, mais nous ne pouvons-nous promettre quelque succès, qu'en suivant la route de l'expérience, et en tirant des maximes générales de l'analogie des exemples particuliers. » (EPM/9)

C'est pourquoi Hume dit que nous devrions rejeter tous les systèmes d'éthique qui ne tiennent pas compte des circonstances et ne sont pas construits sur des faits et des observations. (EPM/9)

Hume prétend que les verbes dans les expressions qui apparaissent dans les opérations de l'entendement sont toujours sous la forme « est » ou « n'est pas ». Cependant, les verbes dont traite la philosophie de la morale sont « doit » ou « ne doit pas », et il n'y a aucune opération de l'entendement qui puisse révéler ces deux verbes. (TNH 3.1.1/16) D'après lui, puisque la raison ne peut produire ces deux verbes par ses propres opérations, elle ne pourra pas produire les devoirs et obligations de la morale, ils doivent être préexistants ou, en d'autres termes, ressentis. (TNH 3.1.1/16)

« Il n'y aucune autre chose de fait dans ce cas. Le vice vous échappe entièrement aussi longtemps que vous considérez l'objet. Vous ne pourrez jamais le trouver tant que vous ne tournerez pas votre réflexion vers l'intérieur de votre cœur où vous trouverez un sentiment de désapprobation qui naît en vous envers cette action. Là, il y a une chose de fait mais c'est un objet du sentiment, non de la raison. Il se trouve en vous-mêmes et non dans l'objet. » (TNH 3.1.1/15-16)

L'hypothèse de Hume est claire : la morale est déterminée par le sentiment et elle est sentie que jugée.⁶¹ (TNH 3.1.2/17) Les impressions sont des causes pour

⁶¹ Selon Hume, bien que l'approbation ou le blâme soit l'œuvre d'un sentiment, nous avons besoin de connaître toutes les circonstances et situations de la personne avant de prendre une décision morale. Déterminer ces circonstances et ces relations est le travail de l'entendement. (EPM/116) Par conséquent, bien que l'arrêt définitif des décisions morales soit basé sur le sens interne, la raison et le sentiment doivent concourir à toutes les déterminations morales : « [...] la raison et le sentiment se réunissent dans presque toutes les déterminations morales. Il y a tout lieu de penser que l'arrêt définitif, qui décide si un caractère ou une action sont aimables ou odieux, dignes de louanges ou de blâme, qui leur imprime le sceau de l'honneur ou de l'infamie, de l'approbation ou de la censure, qui fait de la morale un principe actif, en attachant notre bonheur à la vertu, & notre malheur au vice ; que cet arrêt, dis-je, dépend d'un sentiment intérieur que la nature a donné à tous les hommes. Quel autre pouvoir pourrait produire un

laquelle nous attribuons la vertu à un caractère ou au motif d'une action. La question de savoir comment ces impressions nous affectent ne peut rester longtemps sans réponse, dit Hume : les impressions de la vertu sont agréables, celles du vice désagréable. (TNH 3.1.2/17) Dans l'hypothèse de Hume, le plaisir est mêlé à la vertu et la douleur au vice :

« Je définis la vertu : toute action ou qualité de l'âme qui excite un sentiment de plaisir et approbation dans ceux qui en sont témoins. » (EPM/115)

Cependant, il y a une différence importante ici, que le sens de la vertu ou du vice ne sort pas directement à la fin de chaque sensation de plaisir et de douleur. Nous attribuons la vertu à une personne parce qu'elle nous donne un genre *particulier* de plaisir. (TNH 3.1.2/18-19) Le point clé de la philosophie morale de Hume est l'explication du genre particulier de plaisir. En montrant comment certains plaisirs et douleurs nous affectent d'une manière *particulière*, nous exposerons en fait tous les fondements sur lesquels la morale est construite.

Hume a défini la vertu en termes de nous donner du plaisir d'une manière *particulière*. Selon lui, la source de ce plaisir ne peut être l'action. Bien que les actions remplissent une certaine fonction de signes, l'objet principal de nos louanges et de notre approbation sont les motifs ou les intentions. (TNH 2.2.3/84)

Ainsi, notre jugement moral est déterminé par les motifs des actions. Alors, comment déterminer si un motif est vertueux ? Le respect de la vertu d'action serait-il le premier motif vertueux ? Le sens de la morale ou le sens du devoir peuvent-ils rendre une action vertueuse ? Hume dit que le respect de la vertu de l'action ne peut pas être le premier motif vertueux car pour appeler une action vertueuse, l'action doit avoir été

effet de cette espèce ? Mais pour préparer les hommes à un tel sentiment, et pour leur faire distinguer quel en est le véritable objet, nous voyons qu'il est souvent besoin de le faire précéder d'un grand nombre de raisonnements, d'établir des distinctions très-déliées, et tirer des conséquences précises, de former des comparaisons éloignées, d'examiner des relations exactes, de constater et de fixer des faits généraux. » (EPM/8)

accomplie par le motif vertueux. (TNH 3.2.1/22) Il explique sa maxime incontestable comme suit :

« [...] qu'aucune action ne peut être vertueuse à moins qu'il n'y ait dans la nature humaine quelque motif qui la produise, motif distinct du sens de la moralité. » (TNH 3.2.1/23)

Hume admet que le sens du devoir peut produire une action sans autre motif. Il donne l'exemple de quelqu'un dont le tempérament n'est pas reconnaissant. (TNH 3.2.1/23) Même si une telle personne accomplit actes reconnaissants par sens du devoir, elle le fait en réalité afin d'acquérir le principe de cette vertu par la pratique. Le sens du devoir n'est qu'un moyen d'obtenir le motif vertueux en l'absence de celui-ci. Il donne l'exemple de quelqu'un qui emprunte de l'argent cette fois. (TNH 3.2.1/23) Avec quel motif cette personne se sent-elle obligée de rendre l'argent qu'elle a reçu ? On peut dire que ce motif dérive du respect de la justice ou du sens du devoir, mais Hume déclare qu'il ne peut s'appliquer qu'à une personne dans un état civilisé qui a reçu une certaine éducation et discipline. (TNH 3.2.1/23) Par conséquent, le sens du devoir ne peut être le motif qui rend une action vertueuse. Dans la philosophie morale de Hume, le sens du devoir n'a aucun pouvoir contre les passions ou les tendances, au contraire, s'il y a un contraste entre les passions et le sens du devoir, le pouvoir des passions accroissent.

« La notion de devoir, quand elle s'oppose aux passions, est rarement capable de les vaincre et quand elle manque à cet effet, elle est plutôt portée à les accroître en produisant une opposition dans nos motifs et nos principes. » (TNH 2.3.4/154)

Hume déclare que le souci d'intérêt privé ne peut pas être la source du motif vertueux, car à moins que l'amour de soi [*self-love*] ne soit limité, il produit la violence et le vice. (TNH 3.2.1/24) De même, il soutient que le respect de l'intérêt public ne peut pas être le motif d'actions vertueuses, car l'intérêt public n'est pas naturellement attaché aux règles de justice, et les gens ne tiennent pas beaucoup compte de l'intérêt public dans leurs affaires quotidiennes. (TNH 3.2.1/24) Par conséquent, le sens du

devoir, le souci de l'intérêt privé ou le respect de l'intérêt public ne peuvent être le motif originel de la vertu. Il faut donc trouver l'origine de la vertu et de la justice ailleurs.

3.4. La première source de la morale : l'utilité et l'intérêt

Comme nous l'avons mentionné précédemment, pour Hume, les fins ultimes des actions humaines sont le plaisir et la douleur. Il définissait de la même manière la vertu comme une qualité qui donne un plaisir d'une manière particulière. Puisque notre motif le plus fondamental est de continuer notre existence, les qualités qui maintiennent notre bien-être, en d'autres termes, les qualités qui nous sont utiles, gagnent notre approbation morale. Pour lui, il est impossible de penser à un bon trait qui est considéré comme inutile, et l'utilité est la principale source de distinctions morales.

« Il paraît que jamais on n'a regardé aucune qualité morale comme une vertu ou comme une perfection, à moins qu'elle ne fût utile ou agréable soit à celui qui la possède soit aux autres. Quelle autre raison pourrait-on avoir de la louer ou de l'approuver ? Quel motif aura-t-on de vanter une action, un caractère, si l'on convient en même temps que ces choses ne sont bonnes à rien ? Ainsi les différences morales se réduisent à ce principe général, elles s'expliquent par les divers points de vue sous lesquels on envisage ces circonstances. » (EPM/138)

Or, l'utilité devient une base irréductible à l'intérêt personnel au moment où l'on commence à vivre en société. Pour Hume, la relation de l'utilité à l'approbation morale est rétablie lorsque nous commençons à veiller aux intérêts des autres avec les nôtres. (EPM/51) D'après lui, bien que l'amour de soi, l'intérêt personnel et le plaisir apparaissent comme la force motrice des actions de l'homme, la personne qui réduit l'amour de soi à l'égoïsme pur et ne rend pas cette force motrice utile à la société doit être un objet de haine et mépris. Selon lui, l'intérêt de chaque personne est unique et le désir qui en découle ne peut pas s'attendre à affecter les autres dans la même mesure. (EPM/58) Ainsi, la norme générale du vice et de la vertu ne peut pas être construite

sur l'avantage personnel, elle est construite sur l'utilité générale. (EPM/62-63) Hume prétend que aucune qualité n'est absolument ni blâmable ni louable, donc la caractéristique de la vertu révèle comme le *juste milieu*. (EPM/70) L'utilité est la caractéristique déterminante du juste milieu. Cette utilité est l'utilité publique, qui inclut naturellement l'utilité personnelle. Le juste milieu ou la mesure courante est pour Hume la base de la distinction entre vertu et vice :

« De la même manière, nous considérons toujours la force naturelle et habituelle des passions quand nous déterminons le vice et la vertu et, si les passions s'écartent beaucoup des mesures courantes d'un côté ou de l'autre, nous les désapprouvons toujours comme vicieuses. [...] C'est de là que viennent nos mesures courantes du devoir quand nous préférons les uns aux autres. Notre sens du devoir suit toujours le cours courant et naturel de nos passions. » (TNH 3.2.2/26)

Pour Hume, bien qu'il existe de nombreux types de vertu, la principale raison pour laquelle nous qualifions quelqu'un de vertueux sont les qualités sociales inhérentes à cette personne. Pour cette raison, il n'y a pas de qualité plus valorisée que le sentiment de bienveillance dans tous les âges et dans toutes les sociétés. (EPM/21) Il révèle que la source d'approbation de toutes les vertus sociales n'est que l'utilité.

« Il paraît d'abord constant que la vue d'utilité est en toute occasion une source de louange et d'approbation, c'est à l'utilité qu'on en appelle pour décider du mérite ou du démérite des actions ; cette considération est la source unique de l'estime que l'on accorde à la justice, à la fidélité, à l'honneur, à la soumission, à la chasteté ; elle est inséparable de toutes les autres vertus sociales, de l'humanité, de la générosité, de la charité, de l'affabilité, de la douceur, du pardon des injures et de la modération ; en un mot, elle est la base de la principale partie de la morale qui a pour objet la société humaine et nos semblables. » (EPM/60)

Sous le titre d'utilité et l'intérêt, on expliquera le besoin de l'être humain pour la société, le fondement de la justice et l'émergence de la morale, et après on traitera la faculté de sympathie, qui permet la société, la justice et la morale, et qui est la seconde et principale base de la morale.

On a dit que les sources principales de la passion, de l'action, du désir et de la volonté sont le plaisir et la douleur. Hume déclare que la nature impose d'innombrables besoins et obligations à l'homme, mais la nature fournit à l'homme des moyens inadéquats pour répondre à ces besoins. (TNH 3.2.2/27) La motivation fondamentale de chaque action de l'homme est l'instinct de survie. Néanmoins, l'homme ne peut survivre seul. L'homme ne peut subvenir à ses besoins qu'en vivant en société. Selon lui, bien que l'homme sache qu'il est nécessaire de vivre en société, le tempérament naturel de l'homme et l'inadéquation des conditions extérieures (ressources insuffisantes) constituent un grand danger pour la continuité de la société. (TNH 3.2.2/28) Agissant en ne considérant que les intérêts d'un propre et les plus proches de lui apporte le conflit des passions et le conflit d'actions dans la communauté. (TNH 3.2.2/28) Il parle des trois sortes de biens comme suit :

« Nous possédons différentes espèces de biens, la satisfaction intérieure de notre esprit, les avantages extérieurs de notre corps et la jouissance des possessions que nous avons acquises par notre travail et notre bonne fortune. » (TNH 3.2.2/29)

Le principal obstacle à la société est la rareté et l'instabilité des possessions de propriétés, que Hume appelle le troisième type de bien. Il souligne que le conflit des passions peut être évité en régulant la propriété. Le jugement et l'entendement entrent en jeu dans la réglementation de la propriété. (TNH 3.2.2/30) Pour lui, avec l'éducation précoce dans la société, les gens sont en mesure de voir les avantages infinis que la société offre. (TNH 3.2.2/30) Cette éducation précoce permet la convention dans la société.

« Cela ne peut être fait d'aucune autre manière que par une convention conclue par tous les membres de la société pour donner de la stabilité à la possession de ces biens extérieurs et pour laisser chacun dans la jouissance paisible de ce qu'il peut acquérir par chance ou par son travail. Par ce moyen, chacun sait ce qu'il peut posséder avec sécurité et les mouvements partiels et contradictoires des passions sont limités. » (TNH 3.2.2/30)

Selon Hume, grâce à cette convention, nous protégeons nos intérêts et ceux de nos proches. Il souligne qu'une telle convention n'a pas la même forme qu'une promesse. Cette convention n'est rien de plus qu'un sens général d'intérêt commun. (TNH 3.2.2/30) En d'autres termes, ce sens général d'intérêt commun fait référence à l'interdépendance des actions dans la société.

« [...] Mais si par convention l'on entend un sentiment de l'intérêt commun que tout homme éprouve au dedans de lui-même, qu'il remarque dans ses semblables, et qui le porte à concourir avec les autres à un plan général, à un système d'actions qui ait pour objet l'utilité publique, il faut convenir que dans ce sens, la justice est fondée sur les conventions humaines. » (EPM/123)

D'après Hume, l'utilité publique est la seule origine de la justice. (EPM/22) La justice tire tout son mérite de l'utilité publique. L'utilité publique, pour lui, procure bonheur et sécurité en maintenant l'ordre dans la société. (EPM/25) Par conséquent, le critère d'un bon ordre juridique dépend de la question de savoir si le bien de l'humanité est la base de cet ordre juridique. Bien que les systèmes juridiques soient très divers car ils entretiennent un rapport constant avec la structure gouvernementale, la morale, la religion, le climat et le commerce de la société dans laquelle ils sont formés, la base commune de tous les ordres juridiques est la même : assurer la sécurité des personnes. Il déclare que la sécurité des personnes doit être considérée comme le principe suprême lors de la création d'un ordre juridique :

« Le salut du peuple est la loi suprême, toutes les autres lois doivent lui être subordonnées. Si on les observe dans le cours ordinaire des choses, ce n'est que parce qu'elles s'accordent avec la tranquillité publique, et le bonheur général qui, exigent en effet une administration uniforme et impartiale à l'égard de chacun. » (EPM/33)

Le sens de l'intérêt commun doit être ressenti au moins aussi fortement et nécessairement que le sens de l'intérêt privé, car l'intérêt commun est la condition de

la préservation de l'intérêt privé. En conclusion, selon Hume, ce qui nous pousse à créer les lois de la justice, c'est notre propre intérêt et notre souci de l'intérêt public, qui est la condition de sa protection. (TNH 3.2.2/34) Ce sont les impressions qui donnent ce souci. Le sens de la justice est donc fondé sur les impressions.

« Ainsi la justice s'établit par une sorte de convention ou d'accord, c'est-à-dire par le sens de l'intérêt supposé être commun à tous, et où chaque acte isolé est accompli dans l'attente que les autres doivent accomplir la même chose. Sans cette convention, personne n'aurait songé qu'existait une vertu telle que la justice ou n'aurait été conduit à y conformer ses actions » (TNH 3.2.2/36)

Hume affirme que nous devons adopter une affection plus publique comme *devoir* parce que notre souci du public inclut également notre propre bonheur et notre propre préservation. (EPM/52) Pour lui, cette affection publique ne devrait pas seulement couvrir la communauté dans laquelle nous vivons. De même que l'intérêt privé est préservé dans l'intérêt public, l'intérêt public est également préservé dans l'intérêt général de l'humanité. (EPM/62)

Hume maintient que deux obligations nous obligent à rattacher l'idée de vertu à l'idée de justice. (TNH 3.2.2/36) On a déjà mentionné l'une de ces deux obligations, l'obligation naturelle, c'est-à-dire l'intérêt. Pour lui, cet intérêt est le plus grand qu'on puisse imaginer car il s'étend à tous les âges et à tous les lieux. (TNH 3.3.6/129) Cet intérêt se manifeste dans la première formation de la société, et bien que la justice émerge conventionnellement, cet intérêt qui fait émerger la justice est aussi immuable et permanent que la nature humaine. Selon lui, le sentiment que l'intérêt commun est la condition de la préservation de l'intérêt privé est plus intensément ressenti dans les petites communautés. À mesure que la société grandit, l'intérêt commun nous semble plus lointain. (TNH 3.2.2/36) Pourtant, même là où une injustice dans la société n'affecte pas nos intérêts privés, l'injustice continue de nous gêner parce que l'injustice est intrinsèquement nuisible à la société humaine. Grâce à la sympathie (on expliquera ce principe dans la section suivante), nous partageons l'inquiétude des autres. Ainsi, selon Hume, tout ce qui nous inquiète dans les actions humaines s'appelle vice, et tout

ce qui donne satisfaction s'appelle vertu. (TNH 3.2.2/36-37) Par la sympathie, le sens du bien moral est immédiatement lié à la justice.

« Ainsi *l'intérêt personnel est le motif originel de l'établissement de la justice* ; mais une sympathie avec *l'intérêt public est la source de l'approbation morale qui accompagne cette vertu.* » (TNH 3.2.2/37)

Hume insiste sur le fait que trois lois fondamentales de la nature sont nécessaires à la continuité de la vie sociale, à savoir « *celle de la stabilité de la possession, celle de son transfert par consentement et celle de l'accomplissement des promesses.* » (TNH 3.2.6/64) Ces trois lois fondamentales de la nature ont été inventées par les humains pour restreindre les passions. Pour Hume, la source de ces lois est l'amour de soi et ce système, qui couvre les intérêts de chaque individu, est également bénéfique pour le public. (TNH 3.2.6/66) En conséquence, pour lui, il y a deux bases pour faire la distinction entre justice et injustice : l'intérêt et la moralité. La base qui émerge en premier est l'intérêt par nature de l'homme. Lorsqu'on constate que l'intérêt personnel est commun à toute l'humanité, la capacité de sympathie entre en jeu et la moralité se révèle. (TNH 3.2.6/69) L'approbation ou le blâme surgissent naturellement si ces trois lois fondamentales de la nature, qui ont été inventées pour la protection de l'intérêt personnel, sont violées ou non.

Bien que l'intérêt personnel et l'amour de soi aient initialement donné naissance aux lois fondamentales de la justice, un sentiment moral est apparu plus tard, selon Hume. (TNH 3.2.5/61) Ce sentiment moral transforme cet intérêt, qui apparaît d'abord comme un intérêt personnel complètement isolé, en un intérêt maintenu dans le cadre de l'intérêt commun et en interaction constante avec d'autres intérêts personnels. À partir de ce moment, c'est l'intérêt commun, pour lui, qui régule le moral et établit la norme du bien et du mal. (EPM/45) Hume propose le principe suivant comme principe pour l'origine de la moralité moral :

« Ainsi si l'utilité est la source du sentiment moral, et si cette utilité n'est point toujours considérée comme relative à nous-mêmes, il s'ensuit que tout ce qui contribue au bonheur de la société, s'attire notre approbation et notre bienveillance. » (EPM/52)

Hume fait remarquer que si tout le monde visait l'intérêt général et lointain, et si tout le monde pouvait se rendre compte que l'intérêt commun est la seule condition de la préservation de l'intérêt privé, il n'y aurait pas besoin de gouvernement. (EPM/41) Il indique que, dans certains cas, les gens veulent ignorer que la condition de la protection de leurs intérêts privés dépend de la continuité de la société. Il y aura ceux qui préféreront la destruction totale de la justice au nom de leurs intérêts personnels. Selon lui, cela découle de la nature humaine, les gens préfèrent souvent l'intérêt le plus proche à l'intérêt lointain. (TNH 3.2.7/70-71) Pour cette raison, les règles de justice ne sont pas assez fortes pour créer une obligation universelle pour tous sans permettre aucune exception. Pour lui, parce que les gens ne peuvent pas changer leur nature, ils doivent changer leurs circonstances et leurs situations. (TNH 3.2.7/71) Avec ce changement, l'administration civile émerge.

« Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est changer leur situation et faire que l'obéissance à la justice soit l'intérêt immédiat de certaines personnes particulières et sa violation leur intérêt lointain. Ces personnes, donc, ne sont pas seulement induites à observer ces règles dans leur propre conduite, elles sont aussi induites à contraindre les autres à la même régularité et à imposer les décrets d'équité à toute la société. » (TNH 3.2.7/72)

Il met en évidence que les magistrats voient un intérêt immédiat pour eux-mêmes dans les intérêts de la partie considérable de leurs sujets. (TNH 3.2.7/72) Le but principal du gouvernement est de forcer les gens à obéir à trois lois fondamentales de la nature. (TNH 3.2.8/76)

Hume affirme que l'amour de soi et l'intérêt personnel sont la source des trois lois fondamentales de la nature ainsi que la source de la soumission au gouvernement. Les citoyens obéissent aux magistrats en raison de la protection de l'intérêt public, qui

inclut l'intérêt personnel. Il déclare qu'un gouvernement qui menace l'intérêt personnel et la sécurité de ses citoyens perd sa raison d'être et l'obligation de ses citoyens d'obéir à ce gouvernement disparaît. (TNH 3.2.9/81) Il souligne même qu'il est légitime de prendre les armes contre le gouvernement en cas de tyrannie et de persécution extraordinaires. (TNH 3.2.10/89)

3.5. La deuxième source de la morale : la sympathie et le sentiment de l'humanité

Selon Hume, il y a un autre principe dans la nature humaine autre que l'intérêt pour la continuité de la société. Ce principe est la sympathie qui est la source du respect de toutes les vertus artificielles. (TNH 3.3.1/99) Grâce à la sympathie, nous pouvons désirer le bonheur et le bien-être des autres. Ce désir, qui était à l'origine une idée, se transforme en impression, d'où notre propre désir, grâce à la sympathie.⁶² De cette façon, le bonheur de quelqu'un d'autre devient notre propre bonheur. Par la sympathie, les vertus sociales comme la bienveillance influencent immédiatement notre volonté. Il indique que la sympathie est une partie invariable de la nature humaine. À ce stade, le relativisme social n'a aucune importance. Partout et à tout moment, l'image du bonheur ou de la misère humaine affecte les gens. (EPM/53) Par conséquent, pour lui, aucun homme ne peut être assez indifférent aux intérêts de ses semblables pour ne pas percevoir la distinction entre le bien et le mal. (EPM/57) De même, il souligne que le mal désintéressé n'est pas possible, que nous sommes par nature enclins au bonheur de la société.

« Les hommes ressemblent au bon principe. Lorsqu'ils ne sont point corrompus par leur propre intérêt, par le ressentiment ou par l'envie, leur philanthropie naturelle les porte

⁶² Selon Hume, les sentiments des autres ne peuvent pas m'affecter jusqu'à ce qu'ils se transforment dans une certaine mesure en mes sentiments. Cependant, puisque les sentiments des autres m'apparaîtront d'abord comme une idée, il faut un médium pour en faire une impression. Pour Hume, ce médium est la sympathie. (TNH 3.3.2/110) Hume décrit ce rôle de sympathie comme suit : « [...] Mais c'est dans les opinions et les affections que c'est le plus remarquable, et c'est là surtout qu'une idée vive se convertit en impression. Nos affections dépendent plus de nous-mêmes et des opérations intérieures de l'esprit que de toutes les autres impressions, et c'est la raison pour laquelle elles naissent plus naturellement de l'imagination et de toute idée vive que nous formons d'elles. Telle est la nature et la cause de la sympathie ; et c'est de cette manière que nous entrons si profondément dans les opinions et les affections d'autrui chaque fois que nous les découvrons. » (TNH 2.1.11/56)

toujours à préférer le bonheur de la société, et par conséquent la vertu au vice. Il ne s'est peut-être jamais trouvé un homme absolument méchant ou qui le fût gratuitement et sans motif, et s'il s'en trouve un de cette espèce ses principes en morale doivent être aussi pervers que ses sentiments de justices. » (EPM/58)

D'après Hume, grâce à la sympathie, nous ne voyons pas seulement le monde d'où nous sommes, mais nous pouvons obtenir des points de vue généraux en nous mettant à la place des autres. (EPM/58) Lorsque nous nous mettons à la place de quelqu'un d'autre par sympathie, il est beaucoup plus faible de vouloir initialement ses intérêts et ses plaisirs que de vouloir nos propres intérêts et plaisirs. Cependant, nous sommes satisfaits lorsque nous réalisons qu'à moins de choisir un point de vue général, il n'y a aucune possibilité de s'entendre avec les autres et de soutenir la société.

Hume confirme que la formation du langage dans la société repose sur les intérêts généraux de la communauté. (EPM/59) Tous les concepts de morales dans cette langue sont établis à travers le sentiment de l'humanité. Bien que ces distinctions linguistiques ne soient pas censées affecter tout le monde de la même manière (bien que tout le monde ait la sympathie, la force de la sympathie n'est pas égale), des concepts tels que le bien et le mal deviennent connus. Bref, le langage général est une manifestation de la sympathie à la surface de la conscience, construit sur la base de points de vue généraux.

Selon Hume, la notion de morale désigne un ensemble de sentiments communs à toute l'humanité, qui concorde avec chaque personne ou plusieurs personnes dans la même décision pour le même objet. (EPM/101) La sphère d'influence de ces sentiments est incomparablement plus étendue que celle des sentiments personnels. Bien que l'effet des sentiments et des désirs personnels soit plus fort au début, ces sentiments universels augmentent avec le temps chez les personnes qui commencent à vivre en société. D'après lui, la morale n'est connue qu'à ce point, c'est-à-dire là où les sentiments universels sont à la base de la morale. (EPM/153)

De cette façon, la sympathie produit une impression et elle a assez de pouvoir pour nous donner les plus puissants sentiments d'approbation. (TNH 3.3.6/127) Hume souligne clairement que la source des distinctions morales est le principe de sympathie, car le bien commun, qui est la raison d'être de la justice, ne peut nous concerner que par la sympathie. (TNH 3.3.6/128) La sympathie n'est pas seulement la raison pour laquelle les vertus socialement bénéfiques nous impressionnent, elle est aussi la source de l'approbation révélée par l'observation de la richesse et de la beauté possédée par une personne. À cet égard, il définit la vertu comme un moyen, et là où la fin n'a pas de valeur, les moyens sont également sans valeur. (TNH 3.3.6/128) Pour lui, pour que l'utilité comme moyen ait un effet sur nous, nous devons d'abord avoir un sentiment. Ce sentiment n'est rien d'autre qu'un sentiment pour le bien de l'humanité. (EPM/118)

La fin est le bonheur de nous-mêmes et des autres. Nous avons déclaré que nous essayons d'atteindre notre propre bonheur sur la base de l'intérêt personnel. Cependant, nous prenons aussi plaisir à ressentir le bonheur des autres, dont la source est la sympathie. Par la sympathie, le sentiment d'approbation se révèle dans l'observation d'une vertu bénéfique à la société et à soi-même. Selon Hume, il ne serait pas possible de faire le bien si nous n'étions pas dans notre disposition naturelle à la sympathie, si nous ne ressentions pas un certain degré de gentillesse et de bienveillance envers les autres. (TNH 2.2.9/118) En conclusion, la condition de toute communication et coexistence est la sympathie.

4. CONCLUSION

Le concept de causalité est utilisé par Kant et Hume comme base de la morale. D'abord, ils réussissent à lever l'opposition supposée entre liberté et nécessité, selon le concept de causalité qu'ils définissent. Deuxièmement, avec l'abolition de l'opposition supposée entre liberté et nécessité, ils construisent la morale basée sur ces deux concepts. Cependant, les facultés sur lesquelles les deux philosophes construisent la morale sont assez différentes l'une de l'autre. Alors que Kant s'appuie sur la raison en établissant la moralité, Hume s'appuie sur le sentiment. Dans un premier temps, on comparera les concepts de causalité des deux philosophes. On essayera d'expliquer que la loi de causalité de Kant ne peut fournir pleinement l'idée de connexion nécessaire exigée par Hume. Ensuite, on expliquera comment les deux philosophes réconcilient la nécessité et la liberté malgré la différence de leurs concepts de causalité. Pour terminer, on s'intéressera à la différence de faculté sur laquelle ils construisent la morale. On comparera les différences dans leurs philosophies morales, on comparera en particulier le sentiment de respect et le sentiment de sympathie.

On a expliqué que selon Hume, la connaissance de la cause et de l'effet n'est pas atteinte par un raisonnement a priori. (*Voir Section 3.1*) La première raison pour laquelle un raisonnement a priori ne peut produire l'impression de l'idée de la relation de cause à effet est que : chaque effet est un événement distinct de sa cause et à l'égard de raisonnement a priori, il doit y avoir plus d'un effet possible coïncident accompagnant la cause. Par conséquent, le raisonnement a priori ne peut fournir la nécessité requise par la relation de cause à effet. Deuxièmement, à travers la relation de cause à effet, on fait de l'expérience passée la norme de notre jugement futur. Par exemple, de la proposition « *j'ai trouvé que tel objet a toujours été accompagné de tel effet* » on infère cette proposition « *je prévois que tels autres objets, qui sont en apparition semblables, seront accompagnés d'effets semblables* ». (*Voir Section 3.1*)

Cependant, selon Hume, cette inférence ne peut pas être faite par une chaîne de raisonnement puisque la connexion entre ces propositions n'est pas intuitive et un médium requis par la démonstration ne peut être atteint par aucun raisonnement a priori. Il affirme que le médium entre l'expérience passée et le jugement futur est la supposition que le futur sera conforme au passé. Troisièmement, selon Hume, cette supposition n'est pas dérivée de l'observation d'un seul exemple de la succession d'objets extérieurs. Cette supposition, qui nous permet de faire l'inférence entre les deux propositions que l'on a mentionnées ci-dessus, est basée sur la conjonction constante d'objets extérieurs. D'après lui, si cette inférence était faite par la raison, un seul exemple suffirait car « *les conclusions qu'elle (la raison) tire de la considération d'un cercle sont les mêmes que celles qu'elle tirerait en examinant tous les cercles de l'univers.* » (EHU/41) Il souligne que le principe sur lequel repose cette supposition est la coutume. Par conséquent, la raison ne peut comprendre aucune connexion entre des corps extérieurs. Par la coutume, les objets acquièrent une connexion dans notre pensée et on transfère cette connexion à des corps extérieurs. Ainsi, on ne peut pas arriver à la connexion nécessaire de la cause avec son effet, qui est nécessaire pour la définition parfaite de la cause. Mais pour cette raison, Hume ne préconise pas la suppression de la causalité dans la philosophie, mais plutôt il soutient que la causalité et sa source, la coutume, sont les grands guides de la vie humaine. Ainsi, Hume donne deux définitions imparfaites de la cause : « *un objet suivi d'un autre objet et tel que les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second* » et « *un objet suivi d'un autre objet, et dont l'apparition conduit toujours la pensée à cet autre objet* ». (Voir Section 3.2)

Kant affirme que Hume ne fait pas de distinction entre les droits bien fondés de l'entendement et les prétentions dialectiques de la raison, et les attaques de Hume sont principalement dirigées contre les prétentions dialectiques de la raison. (A768/B796) Kant répond à l'opinion de Hume selon laquelle la causalité ne peut fournir une nécessité subjective qu'en faisant une distinction entre l'expérience possible et l'expérience réelle. (A766/B794) D'après Kant, Hume a raison sur le fait que l'entendement ne peut découvrir sans expérience que la lumière du soleil fait fondre la cire, bien qu'elle durcisse l'argile, car pour Kant, nous ne pouvons jamais aller immédiatement au-delà du contenu du concept sans expérience réelle.

(A766/B794) Ainsi, Kant affirme que la synthèse des objets de l'expérience réelle doit toujours être empirique. Kant est d'accord avec la conclusion de Hume selon laquelle aucune nécessité ne peut être déduite de l'expérience réelle. Autrement dit, le concept qui porte une nécessité d'unité synthétique ne réside pas dans la perception. (B234) Cependant, selon Kant, Hume « *confondit l'acte consistant à sortir du concept d'une chose pour passer à l'expérience possible avec la synthèse des objets d'une expérience effective* ». (A766/B794) Pour Kant, on peut connaître la loi de la liaison complètement a priori par rapport à l'expérience possible. Revenant à l'exemple de la cire, Kant soutient que « *la cire, qui auparavant était solide, se met à fondre, je peux connaître a priori que quelque chose, nécessairement, a dû précéder* » (A766/B794) Pourtant, on ne peut pas savoir ce qui fait fondre la cire sans instruction de l'expérience, de sorte que nous ne pouvons connaître ni la cause à partir de l'effet ni l'effet à partir de la cause a priori par rapport à l'expérience réelle. (A766/B794) Hume soutient que notre attribution de la nécessité subjective aux opérations des corps ne peut pas être une preuve de la nécessité objective des opérations des corps. Selon Kant, le passage de la réalité subjective de nos représentations à la réalité objective des représentations n'est possible que si un certain ordre de nos représentations dans leur relation temporelle est nécessaire. (A197/B243) En d'autres termes, la loi de causalité et les conditions de temps donnent a priori une forme à l'altération. Néanmoins, le contenu d'une altération ne peut être connu que dans l'expérience. La distinction de Kant entre l'expérience possible et l'expérience réelle permet à la loi de causalité d'être un principe synthétique a priori. Cependant, cette loi ne répond pas pleinement à l'idée de connexion nécessaire, que Hume considère nécessaire pour le concept de relation de cause à effet car cette loi, que Kant a déduite a priori, révèle nécessairement qu'il doit y avoir un autre état qui précède un état qui vient de se produire. L'idée de connexion nécessaire recherchée par Hume, d'autre part, est une idée qui devrait être efficace pour inférer d'une proposition liée à l'expérience passée à une proposition liée à ce qui ne s'est pas encore produit. En d'autres termes, la loi de causalité de Kant comprend ces deux choses : « *premièrement, je ne puis inverser la série et placer ce qui arrive avant ce à quoi il succède ; et que, deuxièmement, si l'état qui précède est posé, cet événement déterminé suit inévitablement et nécessairement.* » (A198/B243-B244) Cependant, la loi de causalité de Kant ne fournit pas de réponse à la recherche par Hume d'un médium dans nos jugements sur le passé et l'avenir dans l'expérience réelle.

Hume déclare que la seule source des idées de causalité et de nécessité est le mouvement. Les répétitions qui se produisent avec l'observation du mouvement déterminent l'imagination. Les connexions causales que nous pensons nécessaires ne sont rien d'autre que la croyance qui émerge avec la détermination de l'imagination. (*Voir* Section 3.2) Par conséquent, l'idée de causalité ne peut être prouvée dans aucun domaine factuel, elle peut seulement être supposée. Puisque le mouvement et la conjonction constante d'objets sont la seule source d'idée de causalité, la causalité ne peut pas être divisée en physique et moral. Dans le domaine de la moralité, les gens agissent avec la croyance en l'uniformité des actions et des motifs. La croyance qu'il existe un lien de causalité entre les actions et les motifs est la même croyance que le lien de causalité que nous croyons existe entre les objets extérieurs. Par conséquent, il n'y a qu'une seule causalité. (*Voir* Section 3.2) Considérant la causalité en termes de moralité, Hume dit que les mêmes motifs produisent les mêmes actions. Hume, en termes de moralité, considère la nécessité comme une croyance d'une personne par laquelle il existe un lien de causalité entre les motifs et les actions. (*Voir* Section 3.2) En bref, cette personne construit sa vie sur cette croyance. Par exemple, chaque personne travaille parce qu'elle croit que son travail sera récompensé. En outre, les vertus sociales ne seraient pas possibles si chacun de nos actes bienveillants était récompensé par un acte qui nous nuit. Donc, selon lui, il est clair qu'il y a une conjonction régulière entre les actions de la volonté et les motifs. La détermination de l'esprit par cette conjonction et les attentes qui naissent de cette détermination constituent l'essence de la nécessité dans le domaine moral. Puisque la nécessité en ce sens n'est qu'une détermination de l'esprit, la philosophie morale de Hume ne peut jamais être réduite à un déterminisme strict.⁶³ L'homme a la liberté d'agir en dehors de cette inférence faite dans la pensée. Hume appelle cela la liberté de la spontanéité. En conséquence, nous avons devant nous les dualités motif-action que nous avons observées maintes et maintes fois. Lorsque nous observons une action, nous pouvons inférer le motif dont cette action est dérivée de l'uniformité expérimentée dans les actions humaines entre les motifs. C'est donc une croyance que nous acquérons par

⁶³ Hume n'a pas besoin de justifier la liberté parce que les événements passés ne déterminent pas complètement l'action humaine de manière causale. En d'autres termes, comme tout événement n'est pas considéré comme une conséquence nécessaire d'événements qui se sont produits auparavant, cela s'applique également aux actions humaines. Puisque nous ne sentons qu'une connexion entre les idées, nous avons la liberté d'agir indépendamment de cette détermination de l'esprit.

habitude. Nous construisons toute notre vie sur cette attente car nous avons survécu jusqu'à présent grâce à cette croyance et c'est le moyen le plus sûr pour nous. Pourtant, cette croyance n'est pas pour nous un état de détermination complète. L'homme a le pouvoir de déterminer sa volonté contre cette croyance. Ainsi, pour Hume, liberté et nécessité ne sont pas deux pôles qui s'excluent mutuellement. (*Voir* Section 3.2)

Pour Hume, bien que la causalité ne se divise pas en physique et en moral, pour Kant, la causalité peut être pensée selon la nature et par liberté. Pour Hume, fonder la liberté n'était pas un problème parce que la causalité et la nécessité n'étaient qu'une détermination de l'esprit. Pourtant chez Kant, la liberté a besoin d'être fondée parce que la causalité de la nature indique la détermination conditionnelle des actions humaines dans le temps, parce que toute action humaine est aussi une apparition, et elle produit un événement qui suppose un autre état dans lequel se trouve sa cause. (A543/B571) Bien que je pense agir librement, cette action est temporellement déterminée par une série de conditions empiriques. Est-ce une illusion transcendante de penser que je suis libre ? Selon Kant, ce qui distingue ici les actions humaines des actions naturelles, ce sont les impératifs de la raison, car le *devoir-être*, qui est une nécessité commandée par la raison, ne se produit nulle part ailleurs dans la nature tout entière.⁶⁴ Mais encore, puisque le *devoir* n'existe pas dans la nature, doit-on supposer que les actions humaines sont libres en termes de causalité ? Ce devoir peut lui-même être une illusion transcendante. Il y a deux points sur lesquels Kant fonde la résolution de troisième antinomie et donc les impératifs de la raison ne sont pas illusion transcendante. Le premier point est celui-ci : la raison n'est pas soumise à aucune condition du temps. (*Voir* Section 2.4) Il considère que la raison crée l'idée de spontanéité ou l'idée de la liberté transcendante, c'est-à-dire le pouvoir de commencer un état par soi-même.⁶⁵ Le deuxième point est la distinction entre

⁶⁴ On a expliqué dans Section 3.3 que Selon Hume, les opérations de la raison ne peuvent révéler les verbes de « doit » et « ne doit pas ». Donc, la raison ne pourra pas produire les devoirs. En conséquence, il doit exister une autre source qui fonde des obligations de la morale.

⁶⁵ Kant donne un exemple dans *CRP* similaire à la définition de Hume de la liberté de spontanéité. Bien sûr, cet exemple n'est pas important en termes de justification de la liberté, mais on insiste sur cet exemple car il est très similaire à la définition de Hume : « Si maintenant (par exemple) je me lève de mon siège en toute liberté et sans qu'intervienne l'influence, qui détermine avec nécessité, des causes naturelles, alors, à la faveur de cet événement qu'accompagnent ses conséquences naturelles à l'infini, commence absolument une nouvelle série, bien que, relativement au temps, cet événement soit seulement le prolongement d'une série antécédente. Car cette décision et cet acte ne sont nullement inscrits dans la succession des simples effets naturels et ils n'en constituent pas un simple prolongement

l'apparition de la chose et la chose en soi. Puisqu'un objet transcendantal se fonde les apparitions, nous pouvons attribuer une causalité qui n'est pas une apparition à l'être humain qui se connaît par pure aperception. Dans le même ordre d'idées, la distinction de Kant entre expérience possible et expérience réelle, et le fait que la causalité n'est qu'un principe d'expérience possible, offre également la possibilité de penser à la liberté. Donc, la même action humaine a deux relations par rapport à la liberté à la nécessité de la nature. (*Voir* Section 2.4) L'action humaine, en termes de causalité, est indépendante de toute nécessité de la nature, mais ses effets sont soumis à la nécessité de la nature. Par conséquent, la liberté et la nécessité de la nature dans une même action ne se contredisent pas.

Du coup, les deux philosophes abolissent l'opposition entre nécessité et liberté. On veut mentionner les différences dans leur philosophie morale. Puisque Kant soutient que le principe de morale devait être objectivement nécessaire et universellement valable, il retrouve ce principe dans la loi morale, qui est le seul fait de la raison. Selon Hume, le principe qui fait de la morale un principe actif et qui se retrouve universellement dans toute l'espèce humaine est le sentiment d'humanité et de sympathie. (EPM/8) Hume affirme qu'aucun homme n'est absolument indifférent au bonheur et à la misère des autres, donc la méchanceté désintéressée absolue ne s'est jamais produite. (*Voir* Section 3.5) Selon Hume, tous les êtres humains ressentent une certaine propension au bien de l'humanité mais le degré du sentiment d'humanité peut faire l'objet de controverse. En d'autres termes, le degré de ce sentiment peut varier d'une personne à l'autre, mais ce sentiment n'est pas si faible chez quiconque qu'il ne puisse être conscient de la distinction morale que ce sentiment crée. (EPM/100)⁶⁶ Par conséquent, la notion de morale implique le sentiment d'humanité parce qu'il est commun à tous les hommes et que le principe de sympathie est la source première des

; au contraire, 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, non pas certes relativement au temps, mais cependant par rapport à la causalité. » (A450/B478)

⁶⁶ Puisque Hume construit la moralité en grande partie sur la sympathie et le motif à la vertu, il anticipe les critiques qui peuvent survenir et clarifie cette situation. Hume ne nie pas l'existence de personnes qui perdent leur motif à la vertu et ne poursuivent que leur intérêt personnel avec un égoïsme pur (mais même alors ils n'auraient pas assez perdu le motif à la vertu pour distinguer la vertu du vice), mais il prétend que ces personnes se privent de caractéristiques telles que la tranquillité intérieure de l'esprit, la conscience de l'intégrité, qui sont nécessaires au bonheur, et qu'ils ne sont pas vraiment heureux. (EPM/107)

distinctions morales. Selon Kant, le sentiment moral de Hume ne doit pas être le fondement des lois morales car le fondement de ce principe empirique est tiré de la nature du sujet qui est accordé à sa réceptivité. (4 :444) Puisque ce prétendu sens moral diffère infiniment en degré l'un de l'autre, il ne peut fournir la nécessité et l'universalité qu'exige la loi morale. (4 :442) Ainsi, selon Kant, le principe du bonheur universel peut donner des règles générales mais jamais des règles universelles car ce principe est basé sur l'expérience et la variété des jugements à son sujet doit être infinie. (5 :36)

Selon Kant, le concept de devoir ne repose pas sur des sentiments, il repose sur la raison. Pour Hume, le sens du devoir convient toujours au cours courant et naturel de nos passions. (*Voir* Section 3.4) On voudrait répéter un exemple que l'on a donné plus tôt pour montrer les différentes compréhensions des deux philosophes sur ce concept. (*Voir* Section 3.3). On a donné l'exemple de quelqu'un qui emprunte de l'argent et nous avons posé la question suivante : Avec quel motif cette personne se sent-elle obligée de rendre l'argent qu'elle a reçu ? D'après Kant, la réponse à cette question devrait être par la conscience du devoir parce que la connaissance du devoir se présente d'elle-même à chacun. (5 :36) Hume, d'autre part, prétend qu'une telle réponse n'est valable que pour une personne dans un état civilisé qui a reçu une certaine éducation et discipline (TNH 3.2.1/23) Par conséquent, selon Hume, le concept de devoir de Kant ne peut pas être universel car, selon Hume, connaître la vertu et conformer la vertu à la volonté sont d'autres choses. Pour Hume, pour affirmer que la mesure du bien et du mal est basée sur des opérations de la raison et est obligatoire pour tout êtres raisonnables, il est nécessaire de montrer le lien entre ces opérations et la volonté. Mais cette connexion entre les opérations de la raison et la volonté ne peut être prouvée a priori qu'elles sont universellement forcées et obligatoires. D'après Kant, le sentiment moral ne peut pas déterminer la loi morale parce que, par exemple, pour que la conscience du vice provoque une inquiétude chez une personne, cette personne doit d'abord valoriser l'importance du devoir. Par conséquent, la satisfaction ou l'inquiétude qui découle de la conformité ou de la non-conformité au devoir ne peut être prioritaire sur la connaissance de l'obligation. D'après Kant, le sentiment moral appartient au devoir mais le concept de devoir ne peut en être dérivé. (5 :38-39)

D'après Kant, le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi morale. (4 :400) Puisqu'une action par devoir est entièrement séparée de l'influence de l'inclination, le respect pour la loi morale n'est pas un sentiment reçu par l'influence. (4 :400) Il souligne que le respect pour la loi morale est le sentiment moral et produit uniquement par la raison. (5 :76) Kant affirme que la conscience de la détermination immédiate de la volonté par la loi morale est respect, le respect doit donc être considérée comme l'effet de la loi sur le sujet et non comme sa cause. (Section 2.5) Ainsi, le respect est le seul sentiment que l'on puisse connaître complètement a priori et dont la nécessité on puisse apercevoir parce que c'est l'effet de la loi morale sur le sujet. (5 :73) La nécessité du sentiment moral vient de la nécessité de la loi morale et c'est donc un sentiment pratique qui ne dépend de la représentation de la loi morale que quant à sa forme. Pour ces raisons, Kant s'oppose à l'acceptation par Hume du sentiment moral comme sentiment d'humanité et sentiment de sympathie, car dans ce cas le sentiment moral est pathologique et fondé sur un sentiment de plaisir. Faire précéder la loi morale par le sentiment moral fait du principe de moralité un principe empirique, donc dans ce cas ce principe ne peut être connu a priori.

Kant soutient que les actions bénéfiques dont la source est la compassion et la sympathie sont conformes au devoir mais qu'elles n'ont pas de véritable valeur morale parce que dans ce cas, l'action est stimulée par l'inclination, donc la maxime de l'action n'est pas déterminée par le devoir (4 :398) Kant donne l'exemple d'une personne à qui la nature confère peu de sympathie. (4 :398) Même si cette personne est indifférente aux souffrances d'autrui, lorsqu'elle agit bénéficiaire, elle ne fait cette action que par devoir, et en ce sens, la maxime de son action a une valeur morale, ainsi la bienveillance par principe (et non par instinct) a une valeur intrinsèque. (4 :435) Selon Hume, il est vrai que le sens du devoir peut produire une action sans motif vertueux, mais le seul but de cette action est le manque de motif vertueux, qui est commun à la nature humaine, et la personne se déteste à cause de cette déficience. (Voir Section 3.3) La personne agit par le sens du devoir pour acquérir le motif vertueux qui lui fait défaut. Par exemple, un homme qui ne ressent vraiment aucune gratitude dans son tempérament, accomplit des actions reconnaissantes pour acquérir la vertu de gratitude. (TNH 3.1.2/23)

Alors que Hume soutient que tout système éthique qui ne tient pas compte des conditions et des situations et qui n'est pas basé sur l'observation et les faits doit être rejeté⁶⁷, Kant affirme que cette structure de l'empirisme détruit à sa racine la moralité des dispositions.⁶⁸ Notre propos dans ce travail était de montrer comment les deux philosophes utilisaient de manière cohérente les concepts de causalité dans leur philosophie morale en supprimant l'opposition entre nécessité et liberté selon les concepts de causalité qu'ils définissaient. Ce faisant, on a essayé de montrer que les deux philosophes choisissent la raison ou le sentiment comme source de la morale et que des différences dans leurs philosophies morales.

⁶⁷ « Il est temps de mettre dans la morale, la même réforme, et de rejeter tout système, quelque ingénieux qu'il puisse être d'ailleurs, lorsqu'il ne sera point fondé sur des observations et des faits. » (EPM/9)

⁶⁸ « Cependant il est beaucoup plus important et on doit bien plus recommander de se préserver de l'*empirisme* de la raison pratique, parce que le *mysticisme* se concilie encore avec la pureté et l'élévation de la loi morale, et qu'en outre il n'est pas même naturel et conforme à la façon de penser commune, de tendre son imagination jusqu'à des intuitions supra-sensibles ; par conséquent le danger n'est pas aussi général de ce côté. L'*empirisme* au contraire extirpe jusqu'à la racine la moralité dans les intentions (dans lesquelles cependant et non simplement dans les actions consiste la haute valeur que l'humanité peut et doit se procurer par la moralité) ; il substitue au devoir quelque chose tout à fait différente, c'est-à-dire un intérêt empirique avec lequel se liguent secrètement les penchants en général ; en outre l'*empirisme*, par cela même qu'il est uni avec tous les penchants qui (quelque forme qu'ils prennent), s'ils sont élevés à la dignité d'un principe pratique supérieur, dégradant l'humanité, et que ces penchants sont favorables également à la manière de sentir de chacun, est pour cette raison beaucoup plus dangereux que tout enthousiasme fanatique, qui ne peut jamais produire un état durable chez un grand nombre de personnes. » (5 :71)

BIBLIOGRAPHIE

- Hume, D., **A Treatise of Human Nature**, Oxford University Press, 2007
- Hume, D., **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**, Hackett Publishing Company, 1983
- Hume, D., **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Oxford University Press, 2007
- Hume, D., **Enquête sur l'entendement humain**, trad. par Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf , Août 2002
- Hume, D., **Recherches sur les principes de la morale**, https://fr.wikisource.org/wiki/Recherches_sur_les_principes_de_la_morale , 1788
- Hume, D., **Traité de la nature humaine Livre I : DE L'ENTENDEMENT**, trad. par Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t1/hume_traite_nature_hum_t1.pdf , Janvier 2006
- Hume, D., **Traité de la nature humaine Livre II : DES PASSIONS**, trad. par Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t2/hume_traite_nature_hum_t2.pdf , Octobre 2006
- Hume, D., **Traité de la nature humaine Livre III : DE LA MORALE**, trad. par Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t3/hume_traite_nature_hum_t3.pdf , Juin 2007
- Kant, E., **Critique de la raison pratique**, trad. par François Picavet, Presses Universitaires de France, Paris, 1997
- Kant, E., **Critique de la raison pure**, trad. par Alain Renaut, Flammarion, Paris, 2006

Kant, E., **Critique of Pure Reason**, trad. par Paul Guyer et Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998

Kant, E., **Critique of Practical Reason**, trad. par Mary Gregor, Cambridge University Press, 2015

Kant, E., **Fondements de la Métaphysique des mœurs**, trad. par V. Delbos, <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Fondements-de-la-Metaphysique-des-moeurs.pdf>

Kant, E., **Groundwork of the Metaphysics of Morals**, trad. par Mary Gregor, Cambridge University Press, 2011

CURRICULUM VITAE



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
 Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
 Hazırlayanın Adı Soyadı : Deniz Nesin GÜRKAN
 Tez Başlığı : CAUSALITÉ CHEZ HUME ET CHEZ KANT ET
 SES EFFETS SUR LEURS PHILOSOPHIES
 PRATIQUES
 Savunma Tarihi : 08 / 06 / 2022
 Danışman : Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı	İmza
Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA	
Dr. Tarık Necati ILGICIOĞLU	
Dr. İbrahim Eylem DOĞAN	

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK
 Enstitü Müdürü